

Гностицизм II века и победа христианской Церкви над НИМ профессор Михаил Эммануилович Поснов

От издательства

От автора

Введение

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

Hieronimus. Commentariorum in Osee lib. 11, c. 10, vers. 1.

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

«Πλείστων οὖν ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τῆς ἀληθείας ὑπεραγωνιζομένων λογικώτερον τε τῆς ἀποστολικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς δόξης ὑπερμαχοῦντων, ἤδη τινὲς καὶ διὰ συγγραμμάτων τοῖς μετέπειτα προφύλακτικὰς, αὐτῶν δὴ τοῦτον τῶν δηλωθεισῶν αἰρέσεων παρεῖχον ἐφόδου“.

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

От издательства

Habent fata sua libella

(У книг своя судьба)

Это латинское изречение вполне применимо к настоящему капитальному труду – докторской диссертации – о гностицизме Михаила Эммануиловича Поснова (1873–1931), профессора Киевской Духовной Академии. Он был издан в 1917 г. в Киеве, но вследствие известных исторических событий почти весь тираж этой книги был, вероятно, уничтожен, так как в России, по нашим сведениям, сохранилось лишь несколько экземпляров, а в зарубежных книгохранилищах вряд ли возможно ее найти.

Гностицизм подрывал основные богооткровенные истины христианства. Церковь три века боролась с ним, прежде чем его одолеть; но он никогда не исчезал окончательно и в течение веков возникал под обликом различных ересей и мифов.

С новой, небывалой силой он пробудился в начале 70 годов XX-го века в США. Волна этого движения прокатилась по всему западному миру, особенно в интеллектуальных кругах, и теперь всё больше проникает в восточные европейские страны, возвещая о New Age – новой религиозности, новом духовном и планетарном сознании, о глубоких психических изменениях, о новой всемирной религии... Согласно этому учению, Иисус Христос не Сын Божий, но только одно из многочисленных воплощений (аватар) космического Христа. Бог больше не Лицо, но только всесильная Энергия, движущая вселенную. Итак, нет ни Пресвятой Троицы, ни Христа Богочеловека и Спасителя, ни Церкви, ни таинств... Человек самодостаточен (самодовлеющ), он развивается и спасается с помощью «знания» и различных технических упражнений психики и тела, достигает – через «реинкарнацию» или без нее – освобождения и успокоения своего духа в слиянии с космической энергией.

Переиздавая книгу проф. М.Э. Поснова, издательство «Жизнь с Богом» преследует две цели: вернуть в сокровищницу русской богословской мысли замечательный труд отечественного богослова, и дать русскому духовенству и верующей интеллигенции пособие, черпая знания из которого они могли бы противостоять надвигающейся опасности нехристианской мысли.

Издательство приносит глубокую признательность всем тем, кто способствовал переизданию этой книги.

Брюссель, Преображение Господне, 6 августа 1991 г.

От автора

Намерение заняться изучением гностицизма явилось у меня еще в 1908 году, когда я, после избрания меня пр.-доцентом университета св. Владимира, готовился к вступительной лекции, взяв предметом для нее: «Новые типы построения древней истории церкви». Штудирюя тогда курсы корифеев церковно-исторических школ XIX в.— Ав. Неандера, Фер. Баура, Альбр. Ричля и Ад. Гарнака, я увидел, какое громадное значение в истории церкви первых трех веков придается ими гностицизму. Последующие занятия в области этих веков, которые я избрал для частных курсов, еще более убедили меня в этом. И мое первоначальное намерение постепенно всё крепло и крепло, пока, наконец, не созрело и не перешло в решение отдаться изучению гностицизма. Первые мои опыты в этом направлении появились в печати в конце 1910 г., под заглавием «Главнейшие философско-этические и религиозные течения в век рождества Христова» в «Трудах Киев. Дух. Академии». В этом же журнале потом была помещена значительнейшая часть моей работы — почти две трети ее.

Должен признаться, что не раз, в течение своих занятий гностицизмом, я готов был опустить руки пред непредвиденною вначале сложностью взятого предмета. Тем более, от некоторых старших лиц, соприкасавшихся в своих работах с гностицизмом, приходилось выслушивать «дружеские советы»: не тратить понапрасну время и заняться чем л. другим, более благодарным. Если я всё-таки не оставил работы и, как бы то ни было, довел ее до конца, то этим я главным образом обязан искусному руководству и драгоценной нравственной поддержке своего дорогого учителя ... , которому приношу за всё свою самую глубокую и сердечную благодарность.— При детальном изучении предмета, мне приходилось наталкиваться на многие специальные вопросы, между прочим, и из апостольского века. В этом случае мне очень много помог своими советами, справками и даже снабжал меня книгами из своей обширной домашней библиотеки известнейший профессор Петроградской Дух. Академии Николай Никанорович Глубоковский, которому я также выражаю свою искреннюю и горячую признательность.

Киев, 1916 г. 25 ноября.

Введение

01. Во внутренней жизни христианской церкви первых трех веков гностицизм представлял собою самое выдающееся явление. Но до последних десятилетий XIX в. это явление оставалось далеко не вполне разгаданным и непонятым. Только благодаря открытию некоторых гностических и ересеологических памятников в половине прошлого века и вследствие более глубокого изучения истории античного мира последних веков пред рождеством Христовым, гностицизм предстал в своем истинном и новом свете. Оказывается, гностицизм представлял собою не просто христианскую ересь, а целое, сложное движение тогдашнего мира и в сущности был явлением религиозного характера, даже его можно назвать прямо религией: он выражал собою самую сокровенную думу всего языческого мира последних столетий пред рождеством Христовым — как избавить человека от бедствий его земной жизни и спасти его. В древнейшем гимне гностиков-наассенов¹ человек, окруженный «лабиринтом зла»:

«старается избежать мучительного хаоса,
и не знает, как бы он прошел (через него).

Ради этого пошли меня, отец (говорит Христос).

Имея печати, я сойду,
пройду все зоны (αἰῶνας ὅλους),
открою все тайны (μυστήρια),
покажу образы богов,
и сокровенное св. пути (τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ),
призвав гносис (γνώσιν καλέσας), передам“.

02. А так как гностицизм смотрел на тело человека, как злое начало и темницу души, то собственно у гностиков шла речь лишь о спасении души²; только ей указать хотелось для этого ἁγίαν ὁδὸν и открыть все сокровенности (τὰ κεκρυμμένα) св. пути. Этот путь для восхождения (ἄνοδος) души человека в царство света чрезвычайно труден, ибо власть (εἰμαρμένη) над этим миром принадлежит архонтам. Они изображаются у Офиан Оригена³ сидящими при вратах и преграждающими путь душе; пред ними нужно читать особые молитвы, чтобы получить пропуск. В извлечениях у Епифания⁴ из гностического сочинения ап. Филипп в евангелии своего имени просит Господа открыть ему, что должна отвечать душа, восходя чрез архонтов на небо. Св. Епифаний⁵ свидетельствует, что у гностиков-барбелиотов было учение, по которому душа спасается, проходя чрез область архонтов и возвышаясь «в высшую область, где мать живущих Варвило или Варвирио; и таким образом душа спасается“.— У гностиков был весьма сложный культ, в который входило, между прочим, пение разных гимнов и псалмов; к нему принадлежали различные символические действия и особые мистерии. Подлинные гностические сочинения – Pistis Sophia и книги Jeû – заняты религиозными вопросами – о спасении души и об условиях его,– о мистериях, молитвах, таинственных и знаменательных действиях и т.п.— Так как гностицизм смотрел на этот мир не как творение благого Бога, а как на произведение злых демонов, державших в своей власти и человеческую душу; то основным настроением гностицизма является глубокий пессимизм.

03. На гностицизм можно смотреть, как на естественное приготовление языческого мира к христианству, который увенчивает собою ряд многочисленных и сложных явлений в том же роде. Необходимым предположением гностицизма является эллинизм, т.е. такое событие в жизни древнего мира, когда, во время походов Александра Македонского в м. Азию, Восток и Запад подали руки друг другу, и религии Востока пришли в соприкосновение, а потом объединились с культурой Запада. Тогда, вследствие различных причин, начался упадок теоретической мысли в философии и преобладание в ней этических принципов, каковыми признаками характеризуются философские системы стоиков, эпикурейцев, скептиков и эклектическое направление. Затем усиливаются религиозные, синкретические течения, подавляя собою все другие; они знаменуют собою то время, «когда (люди) потеряли доверие к знанию и бросились в объятия веры“. Религии Востока, отличавшиеся индивидуалистическим и мистическим характером, сделались тогда особенно популярными и нашли себе многочисленных адептов на Западе. Когда таким образом создалась повсюду в языческом мире благоприятная почва – общность воззрений и господство религиозных интересов над всеми другими: тогда явился гностицизм.— Вопрос о месте рождения его пока не находит общепризнанного решения. Но вероятнее всего, отцами гностицизма являются вавилонские маги и астрологи, те, известные нам из первых страниц священной евангельской истории «волхвы с востока“, которые занимались изучением судьбы человека и влияния на нее планетного мира; они легко могли придти к выводу, что все страдания души человеческой происходят от εἰμαρμένη, т.е. власти архонтов, которую они захватили над миром. В гностицизме, как синкретическом явлении, объединилось почти всё⁶ то действительно или мнимо-ценное из античного мира, что он имел в области тео- или

фило-софской, моральной или религиозной, мистической и магической. «Гностицизм – это эллипсис с двумя фокусами – спекуляцией с одной стороны и мистикой с другой» (Келер). Последователями его были и выдававшиеся философы-моралисты, религиозно-настроенные, – и громадные народные массы, находившие удовлетворение в мистическом культе и магии. – Гностицизм появился на Востоке, несомненно, ранее христианства. Есть или были такие гностические секты, в роде офиаи Оригена, которые не содержали никаких христианских элементов. Теперь признание дохристианского гностицизма – считается одним из положительных результатов новейших исследований в данной области. При своем распространении в древнем мире, гностицизм неизбежно должен был встретиться и действительно встретился с христианством. Он увидел в нем сродное ему явление по его основным стремлениям ко спасению человека, но превосходящее его: он признал в христианстве абсолютную религию. Однако гностицизм не сделал тех необходимых выводов, которые следовали из этого признания. Он не отказался от своих верований и понятий, а стремился соединить, слить их с христианскими. При его синкретическом характере это было так естественно и понятно. Гностицизм хотел «исправить» (recurare) христианство и восполнить его. Для этого он выставлял и повод, будто учение Христа затмилось уже среди первых его последователей⁷. Следовательно, гностицизм стремился понять христианство по своему, собственно говоря, взять от него лишь имя, форму и наполнить ее своим содержанием, подменить действительную ценность его фальшивою подделкою.

04. Из сказанного видно, что с точки зрения религиозно-исторической гностицизм не был простым случайным заблуждением религиозной мысли или чувства, а органическим недомоганием, естественною болезнью человеческого духа, при переходе в новую сферу религиозной жизни; он не был простою христианскою ересью, а анти-христианством⁸, целым религиозным мировоззрением, даже прямо религией, стремившейся стать на место христианства и в его одежде. Владея сокровищами знания древнего мира и имея среди своих последователей людей очень не редко талантливых, или богато одаренных и стоявших на высоте научного образования своего времени, гностицизм развил широкую и весьма успешную пропаганду среди христиан, у которых наоборот не было формулировано основное учение, не была организована жизнь, а научная работа едва-едва начиналась. Успех гностической пропаганды, при таких условиях, был вполне понятен и он действительно был очень значителен. Не говоря уже о простых верующих, даже не редко представители, пастыри церкви, как, напр. Флорин, Вардесан, переходили на сторону гностицизма. В цветущее время гностицизма шла речь о том, чтобы знаменитейшим гностикам – Валентину и Маркиону, которые также перешли в гностицизм из христианства, быть епископами⁹ римской церкви, пользовавшейся уже тогда огромным авторитетом. Лучшие представители гностицизма применили свое научное образование и познания к раскрытию христианского учения в тенденциозном направлении. Дурная тенденция в особенности обнаружилась по отношению к изучению источников христианства – Св. Предания и Св. Писания, а также – в толковании их. Литературная производительность гностиков была просто изумительна, и формы ее весьма разнообразны, а опыты иногда очень глубоки¹⁰.

05. Отсюда видно, сколь велика была опасность для церкви от гностицизма, угрожавшего самому бытию ее. И смертельная опасность была осознана теми, кто стоял во главе ее и руководил жизнью. Вред для церкви от гонений казался не столь страшным, как от гностицизма. Если в защиту гонимых христиан выступили сравнительно немногие апологеты; то в борьбу с гностицизмом вступили, по видимому, все, кто только более или менее владел пером. В числе полемистов против

гностицизма можно назвать – уже Св. Игнатия, Поликарпа, затем Иустина, Агриппу Кастора, Егезиппа, Дионисия Коринфского, Пинита Критского, Филиппа, Аполлинария, Мелитона, Музона, Модеста, Феофила Антиох.– наконец Св. Иринея, Тертуллиана, Ипполита, Климента Александр. и др. От большинства из них сохранились лишь одни имена. Можно думать, опыты опровержения гностицизма были у многих примитивны, не значительны, так что они, с появлением более солидных, были отложены в сторону, забылись и затерялись. Впрочем не одно это обстоятельство было причиной утраты полемических сочинений против гностицизма; в этом случае могла иметь место и простая случайность. До нас не сохранились, напр., такие ценные сочинения, положенные в основу позднейших серьезных трудов против гностицизма, как синтагмы против ересей Иустина и Ипполита. Самыми важными полемистами против гностицизма были ересеологи – Ириней, Тертуллиан и Климент Алекс. Св. Ириней подверг гностицизм имманентной критике, указав на внутренние противоречия в его системе, а главное-то он защитил церковь от нападений гностицизма, укрепил ее в тех пунктах, где он наступал. Справедливость требует сказать, что Иринею пришлось поучиться у гностиков разным формальным приемам при формулировке христ. Истин – научным и техническим. Он бил гностицизм тем оружием, какое он позаимствовал у него же. Тертуллиан в своей антигностической деятельности во всем следовал Иринею. Климент Алекс. подверг гностицизм критике со стороны его принципиальных вопросов о вере и гносисе, выставил его заблуждения и определил основные начала христианского богословствования. Насколько была серьезна и важна деятельность Иринея и его единомышленников, об этом свидетельствует следующее обстоятельство: такой сильный ум, широко философски – и богословски-образованный человек, как Ориген – кладет главные положения, выработанные Иринеем в борьбе с гностицизмом, в основу своего дальнейшего богословствования. Св. Ириней, (отчасти его ученик Ипполит) и Тертуллиан считаются главными организаторами кафедральной церкви. Значит, идейная борьба с гностицизмом была кончена в II-м веке. С III в. начинается уже упадок гностицизма¹¹. Однако в церковном и жизненно-практическом направлении гностицизм долго еще представлял собою внушительную силу. Против него в IV в. писали – Епифаний и Филастрий, а в V в. Феодорит. Борьбу с гностицизмом заканчивали уже византийские чиновники в V и VI вв., руководившиеся предписаниями Феодосиановского и Юстиниановского кодексов.– Но гностицизм чрезвычайно живуч. Следы его существования указывают и в средних веках, и в новом времени, и в XIX в., и в XX столетии. Правда, от гностицизма осталось здесь лишь одно имя и неправильно выведенный из названия, без внимания к известному историческому явлению, принцип превосходства гносиса, знания над верою и – диссидентства, раскола, уклонения от общего церковного и не церковного течения. Доктор Шмидт¹², напр., нечто гностическое усматривает – и в манихействе, и каббале, и в квакерстве, и в немецкой философии, и в немецком мистицизме, и в русском духоборчестве. К гностикам он причисляет – Скота Еригену, Шведенборга, Фр. Нитцше, самого себя и «выдающегося гностического учителя настоящего времени – Льва Толстого»¹³. А. Швейцер доказывал связь с гностиками Гегеля, Шеллинга и Гартмана¹⁴. В. Шульцц делает сближение между гностиками и новейшими теософами¹⁵. Папа Пий X в своей энциклике против модернистов «Pascendi domici gregis», от 8 сент. 1907, проводит ту мысль, что в модернизме возражается древний гностицизм. В Германии есть журнал, посвященный гностическому течению, под названием «Gnosis». Во Франции, в Париже, существует своеобразное гностическое церковное общество, которое носит довольно претенциозное название «église gnostique de France». В §§ 3 и 5 этой «гностической церкви Франции» говорится: «гностицизм исповедует, согласно

своему наименованию, что истинная религия есть чистое знание“... Это уже культ Разуму!...

Об. Разумеется, есть большой интерес ближе познакомиться с таким сложным явлением, какое представлял собою гностицизм, имевший важное значение и в развитии католической церкви, и воспроизвести его в исторических деталях¹⁶. Однако прямые источники для изучения гностицизма чрезвычайно скудны. Из сочинений собственно самих гностиков сохранился в целостности у трудолюбивого Епифания¹⁷ лишь трактат валентинианина Птоломея к Флоре. Довольно хорошо сохранились гностические сочинения в кодексах Аскевианском¹⁸ и Брукианском. Первый кодекс¹⁹ состоит из четырех неравных частей: 1) 1–162; 2) 163–164; 3) 164–231; 4) 232–254. На 82 стр. стоит надпись: «вторая книга Pistis Sophia“, но эта надпись позднейшего происхождения. Настоящее заглавие первого отдела или части находится внизу на 162 стр. «часть из книг Спасителя“ (Μέρος τῶν τευχῶν τοῦ Σωτῆρος), второй отдел начинается на 163 стр. и скоро оканчивается (на 164 стр.) словами: ибо это есть гносис познания Неизреченного, о котором я сегодня беседовал с вами! Из формы и содержания отрывка ясно, что это заключение утерянной книги. Если бы этот отдел рассматривать, как вставку, то последующий отдел непосредственно примкнул бы к первой книге, он также имеет в конце подпись: «Μέρος τῶν τευχῶν τοῦ Σωτῆρος“ (стр. 231). Дальнейший отдел кодекса опять не имеет названия. На последней странице (254), без нумерации, содержится начинающийся ex abrupto отрывок: der (?) Gerechte (δικαός), очевидно, представляющий собою заключение значительного целого произведения, как это показывают две, к сожалению, выскабленные строки, бывшие явно оглавлением книги. Судя по заключению, это целое произведение не было тесно связано со всем манускриптом; ибо оно напоминает эпилог апокрифического евангелия, составленного по Марку. В манускрипте недостает первого листа, как крышки, на котором стояло заглавие всего сочинения, и оно могло быть «Τεύχη τοῦ Σωτῆρος“, так что настоящее оглавление «Pistis Sophia“ едва ли законно²⁰. Последнее надписание отвечает содержанию лишь первого отдела, ибо Pistis Sophia – одному из эонов гностической системы – здесь принадлежит главная роль, но во 2-м отделе о ней больше не упоминается. Сравнительно более связанными являются первые три части книги, простирающиеся с 1–231 стр., последняя же, менее связанная с первыми и предшествующая им по времени, обнимает стр. 232–254. Однако все части или книги связаны одним кругом выводимых в них лиц и однородностью предметов. Все четыре книги в общем содержат в диалогической форме беседы Иисуса Спасителя с его учениками и мирноносцами, по Его воскресении, при чем первые три падают на 12-й год, а последняя предшествует им и относится ко времени, непосредственно после воскресения. Местом бесед в первых трех книгах служит масличная гора; а в последней книге место указывается сбивчиво – то как вода океан (р. 288. з. 29), то Галилейская гора (р. 243, з. 12) и т.п. Книги предваряются своего рода введением, которое обнимает 28 глав. Следующая часть простирается с 29–82 гл. и содержит рассказы о судьбе Pistis Sophia с ее падения до ее возвращения, при помощи Иисуса, в ее прежнее место нахождения, к 13-ти зонам. Во второй части (гл. 83–135) повествуется о том, как приступили к Иисусу с вопросами ученики и мирноносцы. Между вопрошавшими Иисуса на первом плане стоит Мария Магдалина, так что значительная часть Аскевианского кодекса может быть озаглавлена, как «Ἐρωτήσεις Μαρίας“. Вопросы направлены на уяснение тайн света – особенно высочайшей тайны Неизреченного и первой мистерии.– Местом возникновения манускрипта нужно признать Египет. Время происхождения должно быть отнесено к III-му веку. Написан кодекс на коптском языке. Woide, приписывая кодекс Валентину, утверждал, что он как природный египтянин, знал эфиопский язык и свое сочинение, в видах пропаганды,

опубликовал на эфиопском и греческом языке. Это мнение единогласно потом признано учеными поспешным, и теперь никем не считается текст манускрипта оригинальным, а переводным с греческого, на что указывают собственные греческие имена, оставленные без перевода, термины и многие обороты речи.— Вопрос об авторе манускрипта до сих пор нельзя считать окончательно решенным. По мнению одних ученых, преимущественно английских и французских (Woide, Renan, Amelineau, Schwarze—Petermann) автором манускрипта был или Валентин, или кто л. из его последователей; по более основательному суждению других — главным образом немецких — исследователей (Harnack, Schmidt) автор принадлежал к большой группе древних барбело-гностиков, т.е. к офитам. Более подробная речь об этом ниже²¹.

07. Брукианский²² кодекс, как и Аскевианский, является переводом с греческого на коптский язык. По своему содержанию он не представляет целого произведения, но состоит из двух совершенно различных кодексов. На это уже указывают ясно различающиеся по внешнему виду две группы листов. К первой группе принадлежат 39 листов папируса светлой окраски, ко второй 31 лист темного цвета; почерк на первых листах мелкий, приближающийся к курсивному; на вторых, наоборот, выступают красивые унциалы старого письма. По своему составу оба кодекса довольно фрагментарны. Первый кодекс предваряется как бы эпиграфом: «Я возлюбил вас и восхотел даровать жизнь. Иисус живой — есть познание истины». Самый текст начинается словами: «Эта книга познания невидимаго Бога посредством тайных мистерий»... После двух листов, связное изложение перерывается, ибо утрачено несколько листов. Но очевидно в них шла речь об обычных гностических эманациях, так как на дальнейшем сохранившемся листе продолжается изложение того же предмета, но только вместо 60 эманаций, мы имеем описание 28. Затем следует описание путешествия Иисуса с учениками чрез 60 сокровищ. На 302 стр. находится подпись: «Книга о великом катὰ μυστήριον λόγος». Здесь нужно видеть заглавие книги. В дальнейшем отделе, который начинается словами: «Окружите меня, чтобы я возвестил вам великия тайны сокровищ света», Иисус сообщает ученикам тайны света, в частности о трех крещениях, тайну избежания зла архонтов, тайну духовного помазания, прощения грехов и тайну 12-ти эонов, чтобы можно было пройти чрез них безопасно после смерти. Эта часть прерывается внезапно, и подпись к ней, т.е. оглавление отсутствует.— Как видно, содержание двух частей первого кодекса довольно различно, и они выдают себя за сравнительно самостоятельные отдельные сочинения. Но обе части кодекса носят теперь во всех изданиях одно заглавие: первая книга Jeû, вторая книга Jeû. Это оглавление заимствовано из гностического сочинения Pistis Sophia. Там упоминаются эти две книги под именем книг Jeû.²³— Второй кодекс также фрагментарного характера. Он не имеет начала. Связный текст продолжается затем на 25 листов. Дальнейшие 6 листов отделены и должны быть отнесены не к началу (вопреки Прейшену), а именно к концу кодекса. Содержание этого кодекса составляют философско-спекулятивные основы великого мирового процесса; практические же вопросы здесь не затрагиваются; отдельные шесть листов трактуют о свойствах верховного человека.

08. Родство двух кодексов — Аскевианского и Брукианского — выступает ясно в одних и тех же названиях эонов царства, в одинаковых мистических действиях, напр. в обрядах трех крещений и т.п. Приведенное же выше свидетельство Pistis Sophia о книгах Jeû говорит о принадлежности обоих кодексов одной и той же секте²⁴. А благодаря этому упрощается вопрос об их авторе, месте и времени происхождения. Очевидно, наши книги происходят из многочисленной семьи барбело-гностиков, из секты энкратитов. Местом возникновения рассматриваемых книг был также Египет. По времени написания книги Jeû, разумеется, предшествуют Pistis Sophia и относятся к

первой половине III в.– Вторая часть Брукианского кодекса – сочинение без заглавия и без начала,– содержащее подробное описание происхождения и развития трансцендентного мира, по некоторым частным признакам²⁵, должна быть отнесена к сифианско-архонитской группе гностиков. Местом происхождения должен быть признан Египет; первая половина III в.– наиболее вероятное время возникновения манускрипта.

09. Кроме упомянутых двух кодексов – Аскевианского и Брукианского, в конце XIX в. открыты другие гностические сочинения. 13-го янв. 1896 г. один антикварий из Ахмима (Achmim) доставил в Каир др-ру Райнгардту (Reinhardt) довольно объемистый папирусный манускрипт, найденный, по его словам, одним феллахом, в стене, в нише. Манускрипт имел оригинальные крышки из кожи и папируса и вообще сохранился почти в целости, за исключением первых пяти листов и одного листа в конце, стр. 133–134. Манускрипт был перенумерован, хотя на многих листах пагинация уже оборвалась, как находящаяся по краям кодекса. На последней странице стоит ρ.μα, след. манускрипт заключал 71 лист или 142 стр., но последняя страница не была исписана; на каждой странице от 18–22 строк.– После предварительных замечаний, в манускрипте находится надписание «Εὐαγγέλιον κατὰ Μαρίας», а на стр. 77 подпись: «Ἀπόκριφον Ἰωάννου»; непосредственно на той же самой странице помещается оглавление «Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ», а на стр. 127 такая же подпись. Следующая страница начинается без заглавия, но в конце манускрипта мы встречаем подпись „Πρόξιος Πέτρου“. Отсюда вытекает, что манускрипт состоит из трех самостоятельных сочинений: 1) Апокрифа Иоанна или евангелия Марии, 2) Премудрости Иисуса и 3) Деяния Петра. Содержание первого произведения составляет явление И. Христа Марии во сне и откровение Спасителя Иоанну. Последнее является главною частью сочинения и дает заглавие ему: „Апокриф Иоанна“. Однако по мнению Шмидта, в гностических кругах рассматриваемое произведение было, вероятно, больше известно под именем «евангелия Марии»; тем более и название «апокриф» (Иоанна) не может быть особенно древним, первоначальным: в раннейшее время было более в ходу имя «апокалипсис», как это видно по древнейшим (другим) гностическим сочинениям.– Второе сочинение: «Премудрость Иисуса Христа» – рассказывает о явлении И. Христа «не в прежнем образе, но в невидимом духе» ученикам и мирноносцам на горе в Галилее. Они изложили пред Спасителем свои сомнения касательно сущности всего и домостроительства, и божественного промысла, и силы избранных. На все свои вопросы ученики получили ответы от И. Христа, явившегося «в образе великого ангела света».– Третья книга «Деяние Петра» повествует об одном случае, при совершении чудес ап. Петром. Он, исцеляя различных больных, услышал упрек от одного человека, бывшего при этом, что Петр, облегчая страдания других, не хочет исцелить собственную парализованную дочь. Петр, в доказательство силы Божией, тотчас же исцелил больную, но вслед же затем вернул ее в ее прежнее состояние, для ее же блага – спасения. При этом Петр рассказал историю ее жизни и обращения одного известного язычника Птоломея, который хотел жениться на ней и увез ее против воли родителей; но возвратил ее, когда она сделалась больною. Рассказ кончается словами: «Петр дал им всем (присутствовавшим) хлеба и после того, как он разделил его между ними, поднялся и отправился домой».– Первое гностическое сочинение «евангелие Марии» было известно Иринею и им сделаны из него в I кн. гл. 29–31 значительные извлечения, без упоминания имени источника. Это обстоятельство помогает установить время появления данного сочинения и других связанных с ними т.е. всего Ахмимского кодекса. Сочинения должны были явиться ранее написания Иринеем его произведения «против ересей», т.е. самое позднее – в начале 80-х годов II в. Местом возникновения сочинений был Египет; первоначальный язык их греческий.

Позже, когда гностические секты распространились между туземцами, упомянутые гностические сочинения были переведены на коптский язык.— Настоящий Ахмимский манускрипт, по мнению Шмидта, относится к пятому веку, что, между прочим, можно вывести из необычайной тонкости шрифта.— Извлечения из сочинения — «евангелия Марии» у Иринея, именно, в тех главах (29–31 первой книги), где он говорит о «гностиках» вообще и барбело-гностиках — доказывают родство рассматриваемого кодекса с Брукианском (и Аскевианским) и принадлежность его одним и тем же сектам²⁶.— Ахмимский манускрипт до сих пор не издан, хотя еще в 1905 г. Карл Шмидт заявил²⁷, что после 1-го тома гностических сочинений будет выпущен им II т., содержащий «еще не опубликованные три произведения кодекса Беролинского».

10. Значение открытых гностических сочинений для изучения гносиса, разумеется, весьма велико. Кёстлин²⁸ о важности, напр., книги PS писал: «в ней мы владеем оригинальным сочинением, которое впервые открывает возможность изучить гностическую систему по содержанию и по форме прямо и непосредственно по источнику». В этом с ним согласны и Гарнак²⁹ и Шмидт³⁰.

Однако фрагментарность упомянутых источников³¹, их случайный характер, принадлежность только одной секте или семейству сект гностицизма, их позднее происхождение — делают их очень недостаточными данными для решения вопросов о происхождении гностицизма, развитии его, сущности и т.п.— Кроме названных больших сочинений гностиков, сохранилось много гностических фрагментов у о.о., учителей и писателей церкви. Их мы не будем здесь перечислять; они обычно указываются у нас в начале соответствующих отделов в самом изложении сочинения.

При огромном богатстве гностической литературы³², сохранившиеся остатки от нее кажутся какими-то жалкими,— как бы незначительными руинами некогда величественного и очень красивого здания. Как на причину утраты гностических сочинений обычно указывают на вандализм византийских правителей, добывавших в V–VI в.в. гностицизм³³, или даже на слишком «радикальную» полемику против него христианских ересеологов. Конечно, «радикальная» полемика — когда кажется для того, чтобы «зло пресечь» нужно только «собрать все книги да сжечь» — вещь очень соблазнительная. К ней еще прибегают и теперь, несмотря на то, что при книгопечатании она едва ли может достигать своей цели; тем более подобная «радикальная» полемика могла располагать к себе в древнее время, до появления печати. Однако у нас нет особых данных обвинять в этом не только ересеологов, но и византийских чиновников. Древнее время вообще было мало благоприятно для хранения литературных сокровищ, главною причиною чего является, разумеется, отсутствие книгопечатания. Погибли не только еретические, гностические сочинения, утрачены также творения отцов и учителей церкви. Сколь многие из них полемизировали с гностицизмом, и как мало сохранилось их сочинений. Не говоря о прочих, спросим: где столь важное сочинение, как синтагма св. Иустина против всех ересей и еще, быть может, отдельное сочинение его против Маркиона? где синтагма св. Ипполита или оригинальное сочинение св. Иринея «против ересей»? Всё истребило беспощадное время... А быть может еще не все вскрыты книго- и казнохранилища древности. В самом деле давно ли найдены кодексы Аскевианский и Брукианский, или *Philosophumena* Ипполита!? А Ахмимский манускрипт открыт совсем в наши дни!..

Какие бы ни были причины скудости гностической литературы, только воспроизвести гностицизм по подлинным гностическим источникам нет возможности, хотя опыты в этом направлении, как увидим ниже, предпринимаются. По необходимости приходится обращаться к источникам не прямым, к полемической литературе против гностиков со стороны о. о., учителей и писателей церкви.

11. Не останавливаясь с особым вниманием на общих, кратких замечаниях против иудействующих и докетов посланий св. Игнатия, мы должны назвать в качестве первых серьезных трудов против гностицизма сочинения св. Иустина мученика – синтагму против всех ересей³⁴ и, быть может еще, синтагму против Маркиона³⁵; ни то, ни другое сочинение, к сожалению, не сохранились. После св. Иустина Евсевий³⁶ упоминает о «многих поборниках истины», полемизировавших против гностиков – Агриппу Кастора, Егезиппа, Дионисия, еп. Коринфского, Пинита Критского, Филиппа, Аполлинария, Мелитона, Музона, Модеста и Феофила Антиохийского. Но от большинства из них сохранились лишь одни имена или еще – заголовки сочинений – и редко – какие фрагменты. – Важнейшим антигностическим писателем по справедливости считается св. Ириней, еп. Лионский, сочинение которого в пяти книгах «Ἐλεῦχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως», написанное в 80-х и 90-х годах II в., сохранилось в древнем латинском переводе, обычно озаглавливаемом «Adversus или contra haereses». Лучшим изданием этого сочинения естественно признаётся появившееся 60 лет тому назад издание Гарвея³⁷. Есть и хороший русский перевод этого сочинения – прот. Преображенского. Полемизировал против гностиков и ученик св. Ириней, св. Ипполит Римский. Евсевий³⁸ и блаж. Иероним³⁹ приписывают ему сочинение «πρὸς ἀπάσας τὰς αἰρέσεις σύνταγμα». Об этом же несомненно сочинении говорит Фотий⁴⁰, когда он сообщает: «Читал книжечку Ипполита, – Ипполит ученик Ириней, – то была синтагма против 32 ересей, начинающаяся досифеанами и простирающаяся до ноэциан; эти ереси были подвергнуты, говорит, опровержению в обращении т.е. (Ипполита) с Иринеем (ὀμιλοῦντος Εἰρηναίου)». Эта синтагма не сохранилась, но она, как увидим ниже, легко восстанавливается; самый близкий к ней текст признаётся у псевдо Тертуллиана, которого считают возможным прямо заменять именем Ипполита, поскольку идет речь об упомянутой его синтагме. Кроме того Ипполиту приписывает Евсевий сочинение против Маркиона⁴¹; а затем Ипполиту принадлежит большое ересеологическое сочинение «Κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος» (Refutatio omnium haeresium), открытое только в половине XIX⁴². – Серьезным ересеологом и антигностиком в особенности был Тертуллиан. От него сохранились следующие сочинения в этом роде: 1) De praescriptionibus haereticorum, 2) Adversus Marcionem, 3) Adversus Valentinus, 4) Adversus Hermogenem, 5) De carne Christi и 6) De resurrectione carnis. Все эти сочинения помещаются во II томе патрологии Миня латин. серии. Есть перевод этих сочинений (не упоминая о своеобразном переводе г. Карпова) на русский язык, сделанный Н.Н. Щеповым и напечатанный в ж. «Труды К. Д. Академии», с 1909–1915 г. Сочинение против Маркиона переведено не всё, только первые две книги. При пользовании сочинениями Тертуллиана, имеет важное значение вопрос о времени их появления. В западн. литературе есть особое сочинение, посвященное вопросу о времени появления сочинений Тертуллиана⁴³. – Из антигностических писателей, для которых борьба с гностицизмом была живым делом жизни, еще нужно упомянуть о Клименте Александрийском. В его сочинении «Строматы» находится очень много подлинных гностических фрагментов. Поэтому названное сочинение весьма ценно. «Строматы» изданы в серии греческих христианских писателей Прусской Академией Наук⁴⁴. Есть это сочинение на русском языке. – Весьма ценные данные для изучения гностицизма содержатся у Оригена⁴⁵, в его сочинении против Цельса, преимущественно, в VI кн., и в комментарии на ев. Иоанна. – Чрезвычайно много внимания гностицизму уделяют ересеологи IV в. св. Епифаний⁴⁶ и Филастрий⁴⁷, особенно первый, и ересеолог V в. Феодорит⁴⁸. – Еще можно назвать «книгу об ересях» блаж. Августина и книгу «Praedestinatus». Если мы упомянем еще сочинение Плотина «Против гностиков» и биографический очерк

Порфирия «о жизни Плотина», – то мы кончим речь о всех не прямых источниках гностицизма.

12. У западных исследователей гностицизма названные ересеологи не пользуются особым доверием. Им приписывают «партийность и страстность», которые «явно затемняли суждения большинства древних ересеологов»⁴⁹; говорят⁵⁰ о их неспособности или нежелании «понять так сурово ими поражаемое движение», о «произвольном вырывании кусков из их (т.е. еретиков) учений», их решаются обвинять даже прямо во лжи⁵¹, ибо они будто бы «влагают еретикам в уста положения, которых они никогда не высказывали ни устно, ни письменно». Но эти жестокие обвинения совсем несправедливы и не основательны. В половине XIX были изданы и исследованы подлинные гностические сочинения Аскевианского и Брукианского кодекса. Они принадлежат офитскому гносису, который излагается и у ересеологов, в частности, у св. Иринея. Однако удалось ли показать, что изложение систем, напр., барбело-гностиков у Иринея стоит в противоречии с учением гностич. сочинения «Pistis Sophia»? Конечно, нет. Да и не может быть иначе. Ересеологи заимствовали свои сведения из подлинных гностических сочинений. Последнее открытие Ахмимского манускрипта еще раз подтвердило это. В нем, между прочим, содержится «евангелие Марии»; а этим сочинением как раз уже пользовался Ириней в I кн. гл. 29–31. Такой серьезный исследователь гностицизма, как К. Шмидт отнюдь не обвиняет ересеологов в извращении гностического учения⁵². А кому же, кажется, лучше знать гностицизм по подлинным гностическим сочинениям, как не ему, исследователю всех гностич. кодексов и знатоку коптского языка?!

Говоря так, мы отнюдь не рисуем себе не естественного порядка вещей, будто бы ересеологи не были представителями ортодоксальной церкви, а какими-то правоверными гностиками, делавшими из уважения и по любви к своим учителям excerpta и ἐπιτόρη(ν), т.е. сокращения и извлечения из их сочинений. Ересеологи, занимаясь гностицизмом, преследовали определенную цель и имели свою задачу. Цель их была защитить церковь и принадлежащих к ней – от гностиков, а ближайшая задача – показать, что такое гностицизм – и ниспровергнуть, обличить его. Познакомить с гностицизмом они могли не иначе, как изложивши систему учения его, рассказав о различных богослужебных действиях и обрядах его и т.п.; словом так, как это всегда делалось, делается и доселе, при знакомстве с чуждыми религиями, ересями, расколами или философскими учениями. Но излагая гностические системы, ересеологи отнюдь не прибегали к иезуитскому «благочестивому обману», т.е. не измышляли и не извращали гностического учения, чтобы таким образом облегчить себе критику его, а знакомили с гностицизмом добросовестно – на основании личного знакомства с гностиками или их сочинениями или, наконец, пользуясь трудами своих прежних собратьев по перу, ближе их стоявших к гностицизму и имевших возможность основательно и верно изучить его⁵³. – Сказанное оправдывается критическим изучением ересеологических сочинений, которое началось еще 50 лет тому назад.

13. Ученым, «сделавшим эпоху» в литературной критике ересеологов, признается Р.А. Липсий⁵⁴, выпустивший в 1865 году сочинение «Zur Quellenkritik des Eriphanios» (ss. 1–244 Wien). Он пришел в нем к двум главным выводам, что 1) в основе сходных ересеологических памятников Епифания, Филастрия и псевдо-Тертуллиана лежит общий источник – это утраченная синтагма Ипполита «против всех ересей», – (ss. 5–51) и 2) отдел из сочинения св. Иринея «против ересей» I, XXII, 2–XXVII, 4 и упомянутая синтагма Ипполита имеют свой источник в недошедшей до нас синтагме Иустина (ss. 51...). Эти результаты своего исследования Липсий считал (s. 244) несомненными. – Исследование Липсия вызвало два обширных трактата со стороны юного ученого Гарнака: 1) Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus (ss. 1–88 Leipsig. 1873) и 2)

под таким же заглавием другой трактат, как продолжение – по предмету исследования – первого в журнале «Zeitschrift für die historische Theologie Jahrgang. 1874. Heft. II, с стр. 143–226. Гарнак сильно колеблет «не-сомненность» выводов Липсия; но в общем признаёт первый главный вывод Липсия; во второй же вносит значительные ограничения и поправки, именно он отказался видеть у Иринея I, XX, 2–XXVII, и у Ипполита синтагму Иустина (Zeitschrift s. 215, 216, 218, 219). В своей новой работе «Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte (ss. 1–258, Leipzig. 1875) Липсий соглашается с некоторыми замечаниями Гарнака. Он, напр., признаёт, что кроме синтагмы Иустина Иринея пользовался другим источником – сообщениями «некоего пресвитера» (s. 56) и иными данными (ss. 57–61). Согласился Липсий с Гарнаком и в том, что синтагма Ипполита была написана не на востоке, как думал Липсий ранее, а в Риме, и не в 190–192 г. а в начале III в., после 205 г. (стр. 155–156).

Исследования названных ученых, имевших в виду главным образом, определить основное сочинение или источник для Епифания, Филастрия и пс.-Тертуллиана, коснулись в различной степени всех ересеологических сочинений древности. Результаты их исследования приняты и последующими учеными без особых возражений, напр., Гильгенфельдом в его специальном труде «Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzig. 1884 Ev. De Faye Introduction a l'étude du gnosticisme. Paris. 1903 – и нашим русским ученым О. Ив. Платоновым «Ереси и расколы первых трех веков христианства». Часть первая. Обзорение источников для истории древнейших сект. Москва 1877... Мы скажем кратко, как обстоит дело с литературной критикой всех древнейших ересеологов.

14. Древнейшее ересеологическое сочинение св. Иустина «синтагма против всех ересей», как известно, утрачено. Но есть некоторые данные судить о содержании его по 1-й апологии самого же Иустина (гл. XXV, LVI и LVIII). В апологии он говорит, что, по вознесении Христа на небо «демоны выслали некоторых людей, которые называли сами себя богами» (ἀγῶντας ἑαυτοῦς εἶναι θεοῦς); среди них он называет Симона мага, Менандра и Маркиона; о последнем он замечает, как еще «ныне учащем» (νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων)⁵⁵ – гл. XXVI (ср. LVI и LVIII).– На основании указанных данных Липсий реконструирует потерянную синтагму Иустина. Она должна была начинаться Симоном, Менандром и кончатся Маркионом, как современником самого Иустина; а в середине была речь о Саторниле, Василиде, (Николае), Карпократе, Керинфе, Валентине, и Кердоне. Резюме ее мы должны видеть у св. Иринея, 1, XXVII, 2–XXVII, 4. Написанная около 145 г., синтагма Иустина была очень рано утрачена. Кажется, Тертуллиан еще знал ее (ср. против валент. гл. V) и Ипполит пользовался ей. Но Евсевий знаком с нею только по выдержкам⁵⁶.– Это реконструирование подверг критике Гарнак⁵⁷. По его мнению, нельзя между Симоном и Менандром с одной стороны и Маркионом с другой – вставлять целый ряд, не упоминаемых в 1 апологии лиц. Порядок нужно оставить в том виде, в каком он дается апологией. Подтверждение своей мысли Гарнак думает найти у Егезиппа, еретический список которого в основном совпадает с Иустиновым (s. 38). У Егезиппа мы должны предполагать «со всею очевидностью знание Иустиновского сочинения» (s. 37) и конечно, пользование им. Поэтому мы должны реконструировать синтагму Иустина по Егезиппу в таком виде: Симон (клеобиане, досифеане, горатеи, масботеи), Менандр, Маркион, Карпократ, Валентин, Саторнил“. (s. 41).– Что же касается соображения Липсия, будто бы у Иринея (I, XXII, 2–XXVII, 4) мы должны видеть сколок с синтагмы Иустина, то Гарнак ослабляет его свидетельством самого Иринея, в предисловии к IV-й книге, что ему в его деле предшествовали «некоторые лучшие» его (s. 47), т.е. Иустин не был для него единственным источником (ср. s. 49) и в тех или иных видах он изменил порядок Иустина (s. 55). В вопросе о раннем исчезновении синтагмы Иустина Гарнак

соглашается с Липсием⁵⁸: Тертуллиан последний имел ее под руками (s. 36). Но Гарнак отрицает, чтобы еще Ипполит пользовался ею (Zeitschrift. s. 216).– Липсий должен был признать, что синтагма Иустина, конечно, не единственный источник для Иринея (Die Quellen. s. 56), и – какие еретики обсуждались в синтагме Иустина – нельзя точно определить (ср. s. 34 fol.).– Таков результат исследований двух ученых по вопросу о синтагме Иустина. Более положительно и определенно высказаться по данному вопросу не представляется возможным.

15. После синтагмы Иустина важнейшим ересеологическим сочинением являются пять книг Иринея «против ересей». Источники его указываются в общем самим автором в предисловии – это сочинения учеников Валентина, точнее последователей Птоломея, и личные беседы с ними. Имея в виду ближайшим образом валентиниан, как наносивших вред его стаду в долинах Роны (I кн. XIII, 7), Иринея хотя менее подробно намеревался коснуться и других «лжеименных гностиков» (I кн. XI, 1). При этом об одних гностиках Иринея пишет на основании сочинений их, по его собственному заявлению (I, XXI, 2), среди которых было и упомянутое «евангелие Марии»; а отдел о других смешанных еретиках (I, 22, 1–27, 4) – производит впечатление – в этом случае Гарнак⁵⁹ согласен с Липсиусом – позаимствования из другого ересеологического сочинения, хотя и в нем кое-что взято из сочинений гностиков (ср. I, 23, 4 и I, 25, 5). Но нет нужды и даже возможности видеть здесь какое-н. одно раннейшее сочинение, напр., синтагму Иустина, как это раньше утверждал Липсий, а многие источники, принадлежавшие предшественникам Иринея (см. предисл. к IV-й его кн.) и в особенности «некоему пресвитеру» и «апостольскому ученику» (IV, 27, 1 и IV, 32, 1). Конечно, среди них не только имела место синтагма Иустина, – что ясно из указания самого Иринея (IV, 6, 2 и V, 26, 2), – но играла и руководящую роль. Это признаёт и Гарнак⁶⁰. Что касается источников для опровержения лжеименных гностиков, то такими для Иринея служили кроме упомянутых «лучших» его и «пресвитера и апостольского ученика» (вероятно св. Поликарпа) – беседы вообще со «св. пресвитерами» (ср. V, 20, 2;– 33, 3–4).

Рядом с Иринеем естественно поставить ученика его Ипполита Римского. Ему приписывается два ересеологических сочинения: 1) синтагма против всех ересей и 2) т.н. Философумена. Около этих-то сочинений главным образом и велся спор среди ученых еще с половины XIX в., не прекратился он и теперь.

16. Главное открытие Липсия, что три сходных ересеологических сочинения – Пс.-Тертуллиана, Епифания и Филастрия должны быть возводимы к одному основному источнику – это именно к утраченной для нас синтагме Ипполита – признано всеми учеными и составляет безсмертную его заслугу⁶¹. Разногласия касаются только частных, подробностей.– Основные положения его таковы. Сравнение ересеологических сочинений Иринея, пс.-Тертуллиана, Ипполита, Епифания, Филастрия и Феодорита указывает на несомненное родство между собою пс.-Тертуллиана, Епифания и Филастрия. Близость двух последних нельзя объяснить так, что один заимствовал у другого, ибо это невозможно хронологически. Епифаний окончил свой «Панарий» в 376–77 г. г., Филастрий же – в 380 или даже ранее. При таком незначительном промежутке времени появления двух сочинений, при тогдашних условиях литературного общения, решительно невероятно, чтобы Филастрий мог пользоваться «Панарием» Епифания⁶². Однако вопрос вовсе не решается так просто, как может казаться: значит, Епифаний и Филастрий пользовались пс.-Тертуллианом. Дело в том, что у них есть много лишнего против пс.-Тертуллиана, и притом, в этом они сходны между собою. Из этого следует, что все три названные ересеолога имели пред собою какой-то общий источник и использовали его самостоятельно; ближе всех к нему стоит пс.-Тертуллиан, сокращавший основной источник⁶³.– Сравнение

названных трех ересеологических сочинений показывает, что всё-таки и пс.-Тертуллиан делает некоторое отклонение от основного источника: до еретика Ноэта они все согласны в перечне еретиков, далее же начинается самостоятельная работа. Пс.-Тертуллиан вводит новые имена против основного источника – монтанистов Прокла и Эсшино (ер. 21), четыредесятника– Бляста (ср. 22) и Праксея (ерес. 25), а также Феодота-банкира. Из этих лиц – Прокл, Бляст, Праксей и Феодот, известные из других источников, жили в конце II и в начале III в. и действовали в Риме. Чрез это определяется достаточно твердо место и время для написания пс.-Тертуллианова либеллюса – это Рим, правление папы Зефирина (200–217 г.),– а также выясняется характер его. Пс.-Тертуллианов либеллюс – это не просто латинский перевод, а переработка основного источника, не ограничившаяся сокращением его, но состоявшая и в дополнении его сведениями о новых сектах, о которых эпитоматор знал из собственного наблюдения.– Выписывая имена еретиков, в которых совпадают все три ересеолога, мы получаем следующую таблицу:

- 1 Досифей
- 2 Саддукеи
- 3 Фарисеи
- 4 Иродиане
- 5 Симон
- 6 Менандр
- 7 Сатурнин (Саторнил)
- 8 Василид
- 9 Николай
- 10 Офиты
- 11 Кайниты
- 12 Сифиане
- 13 Карпократ
- 14 Керинф
- 15 Еввион
- 16 Валентин
- 17 Птоломей
- 18 Секунд
- 19 Гераклеон
- 20 Марк
- 21 Колорбаз
- 22 Кердон
- 23 Маркион
- 24 Лукан
- 25 Апеллес
- 26 Татьян
- 27 и 28 Катофригийцы
- 29 Четыредесятники 30 Феодот (старш.) 31 Мелхиседекиане 32 Ноэт

След. основной источник обнимал 32 еретика – от Досифея до Ноэта. А такой вывод как раз совпадает с свидетельством патриарха Фотия, приписывавшего Ипполиту «σύνταγμα πρὸς ἀπάσας τὰς αἱρέσεις», начинавшуюся Досифеем и простиравшуюся до Ноэта⁶⁴. Кроме Фотия, Ипполиту усвоит сочинение против всех ересей – Евсевий⁶⁵ и Иероним⁶⁶. Ипполит в предисловии к своему «Refutation»⁶⁷ упоминает также о своем сочинении против ересей, написанном уже «давно» (πάλαι) и «кратко» (μετρίως). Синтагма против ересей составлена Ипполитом на востоке⁶⁸, в м. Азии и под влиянием Иринейя, как свидетельствует Фотий «ὁμίλοῦντος Εἰρηναίου»,

называя Ипполита учеником Иринейя. Если латинская редакция его явилась в начале III в., то сама синтагма написана лет на 10 ранее, вероятнее всего в 190–195 г.г. Синтагма Ипполита не заключала в себе лишь краткое обозрение ересей, какое впечатление может внушить о ней либеллюс пс.-Тертуллиана, но содержала и опровержение их (ἀνατροπή), в чем может убеждать, напр., Епифаний, широко пользовавшийся ею. Однако это сочинение писано Ипполитом до знакомства его с большим сочинением Иринейя «против ересей» лишь на основании устных бесед с ним в м. Азии, до 170-х годов, когда Ириней переселился на запад. Но Ипполит следует более Иустину, чем Иринейю⁶⁹.— По поводу этих выводов Липсия Гарнак⁷⁰ говорит: «Открытие, сделанное Липсием, что Епифаний, Филастрий и пс.-Тертуллиан восходят на общий основной источник, который начинался Досифеем, а кончался ноэцианами, бесспорно правильно. Но обнимало ли это основное писание тридцать две ереси, именно точно 32 как их перечисляет пс.-Тертуллиан. либеллюс, не может быть выведено с полною достоверностью». Предположение Гарнака (s. 184) что основной источник Епифания содержал только 31 ересь, а не 32 – несколько искусственно и не в силах поколебать вывода Липсия, так удачно совпадающего с свидетельством Фотия. Но Гарнаку удалось поколебать выводы Липсия о времени и месте написания синтагмы Ипполита и отчасти вопрос об отношении ее к Иринейю. Набрасывая тень на восточное происхождение Ипполита, Гарнак считает его жителем Рима, писавшим свои сочинения также в Риме; в частности синтагма написана им только в начале III в.⁷¹. Если Ипполит писал свое рассматриваемое сочинение в начале III в., то он мог знать уже сочинение Иринейя, а выражение Фотия „ὀμιλοῦντος Εἰρηναίου“ отнюдь нет нужды понимать лишь в смысле личных устных бесед⁷². Гарнак решительно высказывается против положения Липсия, что Ипполит пользовался синтагмой Иустина⁷³. Относительно времени и места происхождения синтагмы Ипполита Липсий⁷⁴ в общем склоняется на доводы Гарнака.

17. Кроме синтагмы, Ипполиту принадлежит большое ересеологическое сочинение т.н. *Philosophumena*, открытое в половине XIX в. Ученым стоило не малых усилий доказать происхождение его от Ипполита⁷⁵. Нас теперь интересует вопрос о литературных источниках этого сочинения.

Даже при быстром ознакомлении, обращает на себя внимание громадное различие *Refutatio* Ипполита от других ересеологических сочинений и даже от его собственной синтагмы, реставрируемой по пс.-Тертуллиану и др. Объяснение этого наблюдения содержится в самой книге Ипполита. Оказывается, он владел при составлении ее такими источниками, какими не располагали другие. Именно, он имел: 1) Ἀπόφασις симониан, 2) Παράδοσις Σήθ, 3) βιβλος Ἰηλασαί, 4) писание наассенов, 5) сочинение одного из ператов, 6) сочинение одного василидианина, 7) – валентинианина, 8) – докета, 9) – маркионита Предона, 10) – гностика Иустина, 11) – Моноима, 12) опровержение Гермогена. Но при всём том для него был «Ириней, как главный источник и даже руководитель»⁷⁶.

Много и долго выпало на долю Ипполита бороться с различными еретиками – и посторонними, чуждыми, давно-умершими – и живыми, с которыми приходилось сталкиваться в повседневной жизни, замыслы которых казались так хорошо понятными и особенно опасными для церкви. Такими являлись для Ипполита приверженцы папы Каллиста, каллистиане, возглавлявшие – искренно казалось Ипполиту – всех ранних еретиков рационалистического характера. Чтобы поразить их, Ипполит считал нужным составить особое сочинение об языческих «философуменах» (кн. I-IV), т.е. языческом учении – ближ. образом о греческой философии (кн. I), а затем о родственных ей системах восточных, в особенности халдейских (кн. II-IV). Чрез это автор сразу приковывает своих противников к

позорному столбу, показав в них принципиальных противников христианства, в своем учении собственно возобновляющих языческие системы.— Переходя к историческому обзору лжеучений, автор не думает на первых порах отдать в руководство Иринею. Он владел вновь открытыми сочинениями древних еретиков – наассенов, ператов, сефиан и Иустина-гностика, которые были неизвестны Иринею и происхождение которых не было никому известно. Для изложения их систем Ипполит выделяет особую книгу – 5-ю. Только после этой книги он намеревается следовать Иринею. VI-ю книгу он начинает изложением учения Симона и симониан. Но здесь опять Ипполит имел свой источник; поэтому в значительной степени использует его, делая из него выдержки. В ближайшую связь с Симоном он ставит Валентина. Хотя автор имел и здесь новые сведения из восточных и западных источников, однако выписывает текст Иринея о Валентине и Марке так тщательно, что очень много помогает для восстановления первоначального текста Иринея. Далее у Иринея следовали неразрывно связанными Саторнил и Василид. Между тем Ипполит владел для изложения учения последователей Василида новым источником – сочинением одного василидианина. Поэтому он начинает с Василида, чтобы потом, при изложении Саторнила, уже точно следовать своему руководителю. После этой пары у Иринея следовал Карпократ. Но для Ипполита это казалось не последовательным хронологически. Нужно было коснуться духовных сыновей Симона – Менандра и Маркиона. Однако о Менандре он нашел у Иринея очень мало; но тем подробнее он может рассказать о Маркионе, владея сочинением его ученика Предона. При изложении учения Карпократа, Керинфа и евионитов, Ипполит точно следует Иринею (кн. VII, 32–34 ср. Ирин. I, с. 25–26.). В следующих главах он излагает сходное с евионитами также богохульное учение неизвестных Иринею Феодотиан (гл. 35) и мелхиседекиан (гл. 36); затем он говорит о николаитах, довольно сходно с Иринеем (гл. 37). У Иринея дальше идет речь о Кердоне и его слушателе Маркионе. Ипполит старательно следует ему (гл. 37), несмотря на то, что он уже ранее говорил о Маркионе и маркионитстве, представляя его, как главную отрасль симонизма; теперь он кратко характеризует уже ранее названных римских приверженцев Маркиона – Лукиана и Апеллеса. После Маркиона Иринея (гл. 28) говорит о смешанных гностических сектах – Татьяне, энкратитах и др. Ипполит в этом отделе имеет данные восполнить его. Он имел в своем распоряжении книгу докетов и Моноима. Поэтому он начинает с них (VIII, 8–15), а затем уже переходит к Татьяне (гл. 16). Здесь опять Ипполит расширяет Иринея, вводя, напр. неизвестного Иринею гностич. учителя Гермогена, а также целый ряд, также неизвестных ему партий. Иринея в гл. 29–30 называет многих безымянных еретиков: ἄλλος δ' αὖ, τινὲς δὲ. Ипполит проходит мимо их, удовлетворившись таким замечанием «хотя есть еще другия секты – кайниты, офиты, ноахиты, но нет более нужды в опровержении их, так как предстоит величайшая борьба» (VIII, 20) т.е. с современными ему движениями, которые он излагает в IX кн. В этой книге Ипполит старается показать, что отделившаяся от него большая часть римской общины, которую он не может назвать церковью, а лишь διδασκαλεῖον Καλλιῶτου – не только есть воспроизведение отверженного ноэцианства, но в сущности есть язычество – «ἄθεος». Чтобы оправдать заглавие своего сочинения, как лабиринта против всех ересей, Ипполит касается в конце IX кн. иудейских сект – ессеев, фарисеев, саддукеев; сами „Ιουδαῖοι“ у него трактуются также в роде секты.— X кн. представляет венец всего – положительное изложение хр. учения (ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας X, 32–34). Однако автор считает нужным предварительно дать итог всего ранее сказанного, правда не вполне точный. Вот почему X кн. носит наименование Summarium.

Так представляли себе композицию «Философумен» Ипполита раннейшие ученые⁷⁷.

18. В 1885 г. профессор Дублинского университета Салмон выступил с остроумной гипотезой относительно происхождения *Philosophumena*⁷⁸. Главные положения ее таковы. Ириней опровергал гностические сочинения, которые были в публичном употреблении (in open circulation), но во времена Ипполита они были уже далеко запрятаны (burrowing underground); и стоило большого труда «извлечь на свет эти секретные документы». Это было под силу разве страстным коллекционерам. «Но коллекционеры делаются иногда жертвою обмана со стороны продавцов». В нашем случае, – так как Ипполит думал владеть книгами таких еретических учителей, о которых мы ни от кого другого не слышим, «мы можем совсем отказать себе в необходимости ставить вопрос, существовали когда нибудь такие учителя, или не возможно ли то, что какой л. еретик, который получил хорошия деньги (good price) от Ипполита за одну из этих книг, мог быть поставлен в искушение составить другия под различными именами не с другой целью, а чтобы продать их этому православному простаку (to sell them to his orthodox customer)». Но несмотря на некоторые черты сходства, документы у Ипполита об одном и том же говорят так различно, что происхождение их от одного и того же автора становится невероятным. «Мы думаем, что их сходство может быть объяснено много вероятнее при помощи гипотезы, что Ипполит заимствовал их в одном месте (from the same quarter)»...

Изложенный взгляд Салмона на происхождение *Philosophumena* встретил сочувствие со стороны Гарнака⁷⁹ и вызвал полное признание у Дана⁸⁰. – Чрез несколько лет гипотезу Салмона подверг основательному разбору некто Штелин⁸¹. Он постановил свою «главную задачей – специальное, простирающееся и на мелкия черты сравнение их», т.е. родственных документов *Philosophumena* (s. 3). Всё содержание их, с V-X кн. он разделил на три части:

1) на совершенно зависимую (vollständig abhängig) – от Иринея, – напр. в повествовании о Секунде (*Phil. VI, 38* ср. Ирин. I, II, 2), об Епифании (VI, 38 ср. I, II, 3), о Марке, Сатурнине, Керинфе и др. – группу рассказов, зависимых от Тертуллиана, напр. об Апеллесе, Гермогене; в частности в повествовании о Симоне наблюдается зависимость от синтагмы Иустина; –

2) часть независимую, или самостоятельную – напр. в сообщении о Феодоте Визант. (VII, 35; X, 23), Феодоте банкире (VII, 36; X, 24), о четырёхдесятниках и нек. др.

3) Наконец, к третьей группе принадлежат такие сведения Ипполита, которые или совершенно неизвестны всем другим церков. писателям, или при изложении их Ипполит сильно уклоняется от них. Таковы, напр., рассказ о наассенах (V, 6–11; X, 9), об арабе Моноиме (VIII, 12–15; X, 17), о ператах (V, 12–18; X, 10), о сефианах (V, 19–22; X, II), о гностике Иустине (V, 23–27; X, 15); с другой стороны – о Симоне м., о валентинианах и василидианах.

Все они опираются на письменные источники и сильно различаются по стилю от изложения Ипполита (ss. 4–7). Автор занят изучением третьей группы рассказов Ипполита. Основные его выводы таковы: все эти рассказы обнаруживают близкое сродство; но оно не такого рода, чтобы принадлежать или быть свойственным семейству сект, а литературного характера. Это сродство простирается в большинстве случаев на мелочи, на частности, что едва ли соответствует жизненным явлениям – даже близко родственным, но обычно различающимся в частности. «Эти мелочные сходства – (die Einzelberührungen), как мы утверждаем, большею частью не случайны и обличают свое происхождение от одной и той же руки... Но это не есть рука Ипполита... принадлежат они довольно позднему времени⁸²... Правда, мы не утверждаем теперь, чтобы гипотеза о частичной подделке этих фрагментов (die

Hypothese von der teilweisen Erfindung dieser Schriftstücke zwingend sei) была бы необходима... но она нам кажется лучше, чем какая-л. другая для объяснения бесспорных трудностей, какие представляют нам реляции о наассенах, ператах, сефианах, об Иустине, Симоне и Моноиме, о Василиде и докетах. Но во всяком случае – правильна эта гипотеза или нет: рассмотренные нами отделы Философумен, прежде чем их получил Ипполит, были объединены одною рукою и поэтому должны быть рассматриваемы, как второстепенные источники... и с полным правом должны быть названы весьма сомнительными⁸³. Конечно, Штелин не вполне разделяет, как видим, гипотезу Салмона на происхождение Philosophumena. Однако и он набрасывает большое сомнение на них⁸⁴. Разумеется, теперь уже невозможно повторение того восторженного настроения, в котором приветствовалось появление Philosophumena⁸⁵, и при котором происходила переоценка их⁸⁶. С другой стороны, нужно опасаться и противоположной крайности: на основании далеко не вполне доказанных подозрений отвергать некоторые, несомненно, подлинные гностические документы, находящиеся в Philosophumena'х. Новый поворот к высокой оценке «Философумен» сделал в начале XX столетия Райценштейн. Он доказал, что главным источником для Ипполита в V его книге о наассенах был «эллинистический миф о боге – Ἄνθρωπος» и что привнесенные в него «христианские цитаты и мысли легко выделить». Текст этого «языческого учения об Ἄνθρωπος'е» Райценштейн приводит в своем исследовании «Poimondres». ss. 83–101⁸⁷.– Если мы сравним Иринея с Ипполитом, то увидим различие между ними в отношении к гностицизму. Для Иринея первое дело указать отступления гностицизма от ортодоксального учения; а для Ипполита – выяснить происхождение гностических систем⁸⁸.

19. В смысле фактического знания гностицизма, значение Тертуллиана не особенно большое. Единственно драгоценными у него являются сообщения о Маркионе: он, конечно, имел в своем распоряжении канон Маркиона и антитезы его. В иных же случаях он является зависимым от других – и главным образом от Иринея (в особенности в сочинении «против валентиниан»), отчасти от Иустина и, быть может, от Ипполита. О восточном сирийском гносисе и о Керинфе Тертуллиан ничего не знает. Но у него названы такие еретики (напр. Nigidius, Jovis, Theotimus), имена которых ни откуда более неизвестны. По предположению Гарнака⁸⁹, эти имена могли быть заимствованы из общей ходячей молвы, уже составившейся о гностиках к началу III в. Разногласие исследователей относительно ересеологических сочинений Тертуллиана не велико: Гарнак⁹⁰ поставляет его в зависимость глав. обр. от Иринея и Иустина; а Липсий⁹¹ – от Иринея и Ипполита.

20. Что касается ересеологов IV и V вв. Епифания, Филастрия и Феодорита⁹², то их сочинения опираются глав. обр. на труды предшественников. И сами они не скрывают этого. Епифаний в начале своего Панария говорит: «об ересеях, о которых мы намерены сообщить сведения,– о некоторых древнейших мы узнали из науки, о других слышали по слуху, а о некоторых имели случай узнать собственными глазами и ушами (τὰ δὲ ἐξ ἀκοῆς κατελήθαμεν, τοῖς δὲ τίσιν ἰδίως ὡς καὶ ὀφθαλμοῖς παρηύχομεν)⁹³. Блаж. Феодорит⁹⁴ о своих источниках заявляет также в самом начале: «Басни древних еретиков я собрал у древних учителей церкви – Иустина философа и мученика, Иринея... Климента... Оригена...» Среди этих ересеологов в прежнее время мало пользовался уважением Епифаний за свое легковерие и не критическое отношение к источникам⁹⁵. Но основательное исследование о нем Липсия установило на него более правильную точку зрения. Новые исследователи⁹⁶ отзываются об Епифании с похвалою и вспоминают о нем с благодарностью за то, что он не удовлетворился лишь книжными сведениями об еретиках, но постарался расширить их во время

пребывания в Египте, Палестине и Сирии. Таким образом благодаря ему мы знаем многое такое, чего не знали бы без него.

21. Несколько оригинальное положение среди ученых в отношении к литературной критике источников занимает Иоан. Кунце⁹⁷. Он отказывается от восстановления синтагмы Иустина по Иринею I, 22–27 и II. 12 и достоверное содержание ее ограничивает сообщением его I-й апол. гл. XXVI, XLVI; он вообще отрицает влияние Иустина на последующих ересеологов, приписывая такое всецело Иринею. «По полному праву Иустин – отец апологетов, точно также Ириней – отец ересеологов»⁹⁸. Не соглашается он с «ученейшими мужами» т.е. Липсием и Гарнаком и в деле восстановления синтагмы Ипполита, как источника трех ересеологических сочинений, т.е. Тертуллиана, Епифания и Филастрия. Утерянная синтагма Ипполита представляла, по его мнению, простой каталог еретиков с незначительными сообщениями о них. Из названных же ересеологов «главным источником об ересях Епифания был Ириней»; в тех случаях, где Филастрий расходится с пс.-Тертуллианом, первый «заимствует из Епифания». Данное положение Кунце думает подкрепить различными выписками⁹⁹. – Эти оригинальные выпады Кунце, направленные против заключительных результатов исследователей ересеологов, подвергает сильной отрицательной критике De Faye¹⁰⁰.

22. Несмотря на скудное состояние прямых и не-прямых источников в особенности до половины XIX в., изучением гностицизма начали заниматься очень давно: слишком велико его значение в истории христианской церкви. Можно сказать без преувеличения: с того времени, как начались основательные исследования в области истории древней церкви, изучение гностицизма было выдвинуто на первый план. Такие славные имена, как Массюет, Мосгейм, Неандер, Баур с одной стороны, Фолькмар, Липсий, Гильгенфельд, Гарнак, Шмидт с другой – составляют целые эпохи в исследовании гностицизма. В лице Массюета¹⁰¹ если не был вполне побежден, то сильно смягчен древний взгляд на еретиков: вместо превратного направления воли и намеренного противления христианской истине, в ересях стали видеть греховное заблуждение разума, – а гностиков, вместо орудий злого духа, начали трактовать, как фанатиков, правда, страшных, но подобных, которым знает история. Кроме того выдающеюся заслугой Массюета является точное и научное указание в его сочинении на связь гностического учения с платонизмом. Благодаря этому изучение гностицизма прямо ставится на научную почву. Мосгейм¹⁰² уже не удовлетворяется указанием на один платонизм и вводит ориенталистическую философию в круг источников гностицизма. Правда, Мосгейму не удалось раскрыть конкретную связь гностических систем с ориент. философией, но важно уже простое указание – Неандер¹⁰³ оставляет в стороне те высшие, общие точки зрения, с которых смотрели на предмет Массюет и Мосгейм. Он обратился к исследованию внутреннего генезиса и конструкции различных гностических систем, чрез это он внес до известной степени свет и порядок в темное хаотическое царство гностицизма и установил твердую точку зрения, впервые разделил гностиков на иудействующих и анти-иудействующих. – Баур¹⁰⁴ восполнил точку зрения Неандера: он рассматривает гностицизм не только в отношении к иудейской религии, но и языческой. Чрез это существенно меняется и взгляд на него. Гностицизм рассматривается, как важнейшее явление в истории религий – языческой, иудейской и христианской и в конце концов трактуется, как религиозная философия. К этому же времени относятся исследования Маттера¹⁰⁵, Мёлера¹⁰⁶, отчасти Гизелера¹⁰⁷.

23. Точка зрения на гностицизм названных ученых отличалась общим, отвлеченным, теоретическим характером. Только с половины XIX в. изучение гностицизма становится на вполне реальную историческую почву. Начинается

тщательное изучение источников гностицизма. Толчком к этому послужили новые открытия. В половине XIX в. были открыты и изданы некоторые гностические сочинения, как Pistis Sophia, книги Jeû и некоторые другие, и Philosophumena Ипполита. Однако далеко не сразу изменился под влиянием их взгляд на гностицизм: нужно было еще их изучить и усвоить. Поэтому прежнее воззрение на гностицизм дает себя знать еще у Липсия¹⁰⁸, Гильгенфельда¹⁰⁹, Манселя¹¹⁰, Кинга¹¹¹ и др. Приблизительно с 70-х годов XIX в. изменяется прежний взгляд на гностицизм: в нем находят основание видеть¹¹² явление религиозное, а не теоретическое, философское, как прежде. С 90-х годов прошлого века¹¹³ начинает выясняться другая не менее важная черта в образе гностицизма, что последний отнюдь не есть только христианская ересь, а имеет языческое происхождение. Эта мысль получила полное развитие только в начале нынешнего столетия. Гностицизм был признан явлением синкретического характера, возникшим за несколько десятилетий, быть может за целое столетие до рождения Христова. Это положение основательно раскрыто у Буссе¹¹⁴, Группе¹¹⁵, Райтценштейна¹¹⁶, Вендланда¹¹⁷, Келера¹¹⁸, и др. Отыскивая место, где зародился гностицизм – ученые расходятся во мнениях: одни сближают его с Египтом и его религиозным воззрением, напр. Райтценштейн¹¹⁹, а также Амелино¹²⁰; а другие – с Вавилонской религией, таковы – Анп¹²¹ и отчасти Буссе¹²² и Группе¹²³. Необходимым дополнением к их трудам должно быть исследование О.В. Винклера и Циммермана вавилонской истории и религии¹²⁴. В последнее время среди исследователей возникает стремление – изучить гностицизм по прямым его источникам, исключая ересеологические сочинения. В этом смысле предпринимается издание подлинных гностических фрагментов, напр. Шульцем¹²⁵, Райтценштейном¹²⁶, Прейшеном¹²⁷, и делаются первые попытки воссоздания гностического движения по чисто гностическим, именно, источникам – таково предприятие De Faye¹²⁸. В принципе, разумеется, это прекрасно, а практически почти не осуществимо, как это показывает упомянутая работа Де-Файэ.

24. Этим самым общим указанием на литературные течения в области разработки гностицизма мы и ограничимся. Алфавитного перечисления всех известных нам или использованных нами сочинений и их авторов не будем делать, находя это решительно бесполезным: тому, кто хочет составить общее понятие о гностицизме – нет нужды в специальных и многочисленных исследованиях о нем; а тот, кто хочет специально изучать гностицизм, без всякого труда узнает о литературе предмета – и не в алфавитном, а в гораздо более удобном систематическом порядке, т.е. применительно к тем отделам, которые будет изучать... Кто бы ни изучал гностицизм, всегда испытает чувство глубокого уважения и благодарности и помянет добрым словом таких великих исследователей гностицизма, как Липсий, Гарнак, Гильгенфельд, К. Шмидт, и некоторых других.

25. Что касается нашей русской литературы, то у нас еще в 70-х годах XIX в. появилось превосходное введение в изучение ересей (в особенности, конечно, гностицизма) первых трех веков христианства прот. А.М. Иванцова-Платонова: «Ереси и расколы первых трех веков христианства». (Москва, 1877). Собственно гностицизму впервые уделено у нас сравнительно много внимания (свыше 60 стр.) в печатных лекциях проф. Болотова: «Лекции по истории древней церкви». СПб. 1913 г. II, стр. 160–230, снабженные по местам учеными примечаниями издателя профессора А. Ив. Бриллиантова. Довольно полное обозрение гностицизма дал неизвестный нам русский автор Юрий Николаев: «В поисках за божеством. Очерки из истории гностицизма». СПб. 1913, стр. 513. На христианство г. Николаев держится натуралистического воззрения; однако обнаруживает хорошее знакомство с древнею церковною письменностью и западною литературою о ней. Названная работа доказывает, что

автор ее человек талантливый и большой художник слова.— Касается попутно гностицизма в своей работе и проф. В. Троицкий (ныне архим. Иларион) «Очерки из истории догмата о церкви» (1913. Сергиев Посад), излагая «учение о церкви писателей антигностических» (с 109 стр.), и обнаруживает знание новейшей литературы предмета; понимание им гностицизма вполне верное. Но наиболее основательно изучил гностицизм из наших отечественных богословов проф. Л. Ив. Писарев. В своей прекрасной диссертации «Очерки из истории христианского вероучения патристического периода» (Казань 1915) он посвящает гностицизму обширную главу (ч. I, гл. III стр. 163–288), и ясно видно, что автор штудировал источники гностицизма.— Но специального труда о гностицизме у нас еще нет. Такой труд предпринимаем мы.

26. Мы ставим себе задачу, соответственно состоянию источников гностицизма и ученой литературы о нем, дать понятие о гностицизме вообще и как христианской ереси в особенности, а затем изложить борьбу христианской церкви с ним и ее победу над ним. Эту задачу определяет и план сочинения. Гностицизм принадлежал к явлениям жизни античного мира, предшествовал христианству, а после появления его вторгся в него, угрожая самому бытию его. В виду этого, нам казалось, чрезвычайно важным дать понятие о той почве, где зародился гностицизм, и о той атмосфере, в которой он возрос, ибо этим определился существенный характер гностицизма и тенденции его. Отсюда у нас получилась 1 – вступительная глава (1–80 стр.) о главнейших философско-этических и религиозных течениях в век рождества Христова. В ней мы излагаем в основных чертах философские системы эллинистического периода, которые свидетельствуют о постепенном угасании в античном мире теоретических интересов, о замене их этическими и религиозными идеалами. Этот общий очерк преследует цель не научную или не столько научную, сколько пропедевтическую, подготовительную: его задача изобразить фон явления, – то лоно, в котором зародился и из которого вышел гностицизм.— Во 2-й главе (89–601 стр.) мы трактуем о гностицизме во всем его объеме. Сначала мы указываем на некоторые гностические следы в античном и отчасти иудейском мире, а затем переходим к гностицизму, как к христианской ереси. Написать историю гностицизма в собственном смысле т.е. как преемственную смену явлений в связи и ясной последовательности – нельзя. Поэтому мы изображаем гностицизм просто соответственно наиболее вероятному его топографическому распространению с востока на запад, думая таким образом только в общем схватить развитие его или изобразить историю его, а потом определяем сущность гностицизма. Временем расцвета гностицизма является вторая треть II в. как определенно говорит об этом Климент Алекс.¹²⁹ Предшествующее служит подготовлением к нему, последующее время ясно указывает на его закат. Третий век не выдвинул ни одного нового значительного имени гностика. Отсюда мы рассматриваем гностицизм как явление II века. Мы не задавались целью представить гностицизм во всех его разветвлениях, частных проявлениях и деталях. Мы имели в виду лишь главнейших представителей его и течения его наиболее значительные, сильные. В виду этого у нас не нашли места некоторые гностики, напр. Моноим, Гермоген, Нигидий и др.— не типичные сами по себе, и связь которых с общим течением остается невыясненной. Особенностью изложения данной главы являются довольно частые буквальные извлечения из ученой литературы по гностицизму. Необходимость их вызывается скудным состоянием источников. Где источники связны, полны, подробны – там нет нужды в комментарии их. При настоящем же состоянии данных по гностицизму, необходимо выслушать *et altera pars, et tertia pars*. Только из разных ученых гипотез, пониманий и из обсуждения их можно составить – думалось нам – представление, наиболее отвечающее действительности.— Изображение борьбы представителей христианской религии с гностицизмом и победы над ним составляет

предмет III гл. (601–805). Живая борьба с гностицизмом велась во II-м веке. Вторым веком мы и ограничиваем свое изложение; в третье столетие переходим по столько, по сколько главные антигностики, начавшие свою полемику с гностицизмом во II в., заканчивали ее в третьем. Борьба с гностицизмом не ограничивалась полемикой, но имела апологетический и положительный характер. Результатом этой борьбы была каноническая организация церкви, т.е. полная победа над гностицизмом, стремившимся стать на место церкви. Организацию церкви мы имеем возможность изобразить – на основании подлежащих нам данных – лишь по некоторым сторонам – с общей догматической стороны и иерархической. Как организовалось христианское богослужение в широком смысле: песнопения, молитвы, таинства, священнодействия, какие явились праздники, какое существовало церковное искусство – все эти вопросы хотя и были затронуты гностицизмом – мы оставляем открытыми, не имея ответа на них в исторических данных рассматриваемого времени и считая решение их прямою обязанностью литургистов и историков христианского искусства.

27. Западная литература о гностицизме чрезвычайно богата, и мы пользовались ей при разработке отдельных частей или вопросов. Но схема предмета сочинения, т.е. составных частей приводящих в него, концепция идей и фактов, логическая связь их являются уже вполне самостоятельную нашу работу. Мы самостоятельно привлекли те явления, которые, по нашему мнению, объясняют происхождение гностицизма в языческом мире, мы указываем следы его в античном, иудейском мире и в первоначальном христианстве. Мы изображаем проникновение гностицизма в христианскую церковь и его работу в ней. Мы же с самого начала пытаемся проследить и борьбу представителей церкви с гностицизмом до полной победы над ним, выясняя при этом такое или иное значение гностицизма. – Исследования данного явления в таком масштабе мы не встречали.

28. Всё наше сочинение может быть представлено в следующих основных положениях или тезисах.

1. Гностицизм есть явление синкретическое.
2. Синкретизм представлял собою соединение культур, смешение элементов восточного миросозерцания – преимущественно религиозного – с западным, философским, начавшееся приблизительно со времени Александра Македонского.
3. Гностицизм знаменует решительно религиозное направление в синкретическом течении, сосредоточившемся около вопроса об избавлении человеческой души от страданий и окружающего зла.
4. За решение указанного вопроса (ср. по Тертуллиану: «откуда зло? и почему?») принялись лучшие представители античного мира и создали чрезвычайно сложную «религию», привнося в нее всё самое ценное, чем владел только языческий мир – и науку, и теософию, и мистику, и магию, и теургию.
5. Зародившись предположительно за век до рождества Христова, на развалинах Ассирии-Вавилонии, в этой стране магов, «волхвов с востока», гностицизм медленно двинулся на запад и северо-запад, принимая окраску тех религий и стран, чрез которые он проходил. Главными этапами его на востоке были – Самария и Сирия; на западе Александрия и Рим.
6. Встретившись с христианством на востоке, впервые в Самарии, гностицизм должен был признать в нем «абсолютную религию», преследующую с ним одну и ту же цель – спасение человеческой души. Он хотел привлечь христианство в качестве союзника, низведя его на самом деле на служебную роль помощника. Христианство в глазах гностиков представляло драгоценный камень, нуждающийся в шлифовке и в соответствующей оправе: то и другое мог дать только гностицизм. И вот началась непрощенная работа. Источники и вообще основные нормы христианства подверглись

перетолкованию и переделке со стороны гностицизма, но не грубому, а чрезвычайно утонченному, произведенному людьми не только научно-образованными, но и талантливыми. Среди них первое место занимают Валентин, Маркион, Вардесан, Василид, Карпократ, Епифаний, Птоломей, Гераклеон, Исидор и др. Они развили обширную литературную научную и популярную деятельность. Получилось „христианство“ (=гностицизм) значительно дополненное из языческой теософии и мистерий, и представленное в научном виде. Такое христианство гностики стремились поставить на место истинного, подлинного.

7. Попытка гностиков была чрезвычайно опасна для христианства, ибо пред ним был таким образом поставлен вопрос: быть? Или не быть? Ведь большинство последователей христианства состояло из бывших язычников. Для них же гностицизм должен быть чрезвычайно притягателен: он оставлял для них всё милое из язычества и кроме того христианству придавал более привлекательный в их глазах вид и характер.

8. Большинство представителей церкви того времени создало серьезность опасности от гностицизма. Древность сохранила много имен представителей церкви полемизировавших с гностиками; к сожалению их сочинения не дошли до нас.

9. Главными борцами против гностицизма и победителями его были – св. Иринея Лионский, церковный писатель Тертуллиан и Климент, учитель Александрийский. Они доказали внутреннюю несостоятельность гностицизма и всё превосходство христианского учения над ним. Во избежание опасности от гностицизма и ересей вообще, они сообщили церкви стройную каноническую организацию и заложили основы для научного раскрытия христианского учения.

10. Таким образом, гностицизм имел большое – формальное и техническое – значение для христианства. Он побудил его к внешней организации, в которой нуждалась, в условиях живого существования, и религия духа и свободы, внутреннего действия и энтузиазма. Разумеется, такую организацию христианство приобрело бы и само по себе; но гностицизм ускорил ее деятельность в этом направлении. Кроме того гностицизм подал повод представителям христианства воспользоваться для раскрытия хр. учения научными приемами, которые делали в глазах некоторых гностицизм особенно опасным для христиан, и привлечь на служение церкви искусство в его различных видах.

Глава первая – вступительная. Главнейшие философско-этические и религиозные течения в век Рождества Христова

(Общий очерк)¹³⁰.

01. В последние пять-шесть веков пред рождеством Христовым носителем античной культуры является греческий народ. В этом народе развитие древнего мира достигает своей вершины. С историей этого народа связаны последние судьбы античного наследства.

Греческий дух, достигнув своего зенита в философии V–IV вв., пережил свой расцвет и, с падением политической самостоятельности нации, быстро пошел к своему закату. С великим Македонским завоевателем греческая культура перекинулась на восток; но здесь, в борьбе с остатками древней цивилизации, ее силы оказались слабее, чем (в своей сфере) стальной меч Александра, сына Филиппа. Восток, хотя уже и дряхлый, всё же нашел в себе достаточно сил, чтобы не подчиниться греческому духу, а, при взаимном влиянии, объединился с ним в эллинизме. С востока эллинизм двинулся на запад, чрез Грецию в Рим и без труда одержал решительную победу над политическим завоевателем всего древнего мира. Эллинизм, образуя античное универсальное миросозерцание, сделался крепким цементом последней всемирной монархии древности, пока не уступил – не без борьбы – своего места христианству, оказав свою пользу и ему в деле формального развития.

История греческого народа с интересующих нас сторон может быть представлена в таких самих общих контурах. Начало истории знаменуется созданием величественной Олимпийской религии (VII в.). Дальнейшие века (VI–IV) характеризуются зарождением и развитием высшей философии, какую только знал древний мир. Конец IV ст. свидетельствует об упадке жизни по всем сторонам. Период времени с III в. носит название эллинистического. В это время выступили составляющие предмет нашего изложения три философские школы – стоическая, эпикурейская и скептическая, с сильно выраженным этическим направлением. В I-м в. они уступают господство эклектическим религиозно-философским системам неопифагорейства и платонизма и религиозному синкретизму.

Конец IV в., как уже замечено, оказался роковым для дальнейшего развития греческого гения. В это время греческий народ потерял свою самостоятельность. А с лишением политической независимости, с утратою национальной свободы надолго, или лучше сказать, навсегда были подрезаны крылья греческому гению. Творчество его изсякло. – Однако столько было накоплено духовных сокровищ, что могучие завоеватели Греции отдавали дань греческой культуре и делались ее горячими адептами. Александр Македонский, ученик одного из гениальнейших греческих мыслителей, считал миссией своей жизни насаждение греческого образования в завоеванных им странах. Первым его делом, после покорения передней Азии, было водворение греческой культуры в восточных провинциях и городах. Ранняя смерть не дала увидеть осуществления во всей полноте, по-видимому, широко задуманных планов великого человека. Впрочем, его слабые преемники, многочисленные диадохи, если не вполне понимали или не разделяли его намерений, то во всяком случае решительно не противились им. Дело распространения греческой культуры на востоке было предоставлено его естественному ходу, и она имела, по крайней мере, видимый внешний успех.

02. Из смешения греческих культурных элементов с восточными образовалось новое культурное течение, известное, со времени Дройзена, под именем эллинизма. Эллинизм есть весьма сложное явление заходящего античного мира и, к сожалению, до сих пор еще не был предметом специального исследования. Он дает себя знать и в области политики и права, религии и науки, языка и литературы, в общественной жизни и частном быте.— Мы имеем в виду только главные явления философской, моральной и религиозной жизни.

В ограниченном нами круге влияние греческой культуры на востоке было довольно поверхностным и касалось лишь формальной стороны жизни. Восток уже отжил свой век и вдохнуть в него новую жизнь естественными человеческими силами было не легко (хотя восток до известной степени реагировал на новые воздействия, и там началось религиозное брожение, как это видно отчасти из истории христианских ересей). Невосприимчивость востока находит свое объяснение и в характере греческой культуры. На восток проник не свежий, молодой творческий греческий дух, а уже угасающий. И что он мог предложить востоку? Отвлеченная теоретическая философия никогда не была сферой востока. Его мысль всегда тяготела к религии и обращалась к области, по-видимому, наиболее связанной с ней, к звездному небу, и выработала теософию и астрологию. Что касается собственно греческой религии, то художественная мифологическая религия к этому времени уже в самой Греции потеряла кредит, а мистицизм с пифагорейством более принадлежали востоку, чем Греции. Вследствие всего этого, можно было ожидать неменьшего обратного воздействия востока на греческую культуру. Так оно и было. Прежде всего, в соприкосновении с востоком, усилились древние верования простого греческого народа, потому что они встретили здесь родственную почву и много общих элементов. Эти верования начали всё более и более распространяться, так как ряды аристократии, высших классов в поработанной Греции быстро убывали, а между тем низшие классы всё более пополнялись вольноотпущенниками, рабами и солдатами. Влияние востока коснулось и греческой философии, сообщив ей религиозно-мистический характер, как то мы видим особенно в новопифагорействе и платонизме. Греческая и восточная культуры, взаимно влияя, ограничивая и чрез это как бы стесняя друг друга на их родине, расцвели пышным цветом, объединившись в эллинизме, на почве западной, в римской империи. Здесь встретили радушный прием и эллинистическая философия, и восточные религии.

Нет возможности проследить греческие верования эллинистического периода отдельно, самостоятельно. Это было время, когда прежняя пропасть между религией и философией постепенно суживалась: философия постепенно утрачивала свой теоретический характер и чрез этику вплотную приблизилась к религии, которая в конце концов была объявлена даже источником высшего знания. Поэтому мы рассмотрим главные философские течения эллинского периода, и тогда будет уже ясно не только то, какими философскими воззрениями жил угасающий античный мир, но и какими религиозными верованиями питалась его душа и какие нравственно-практические идеалы он стремился осуществить.

03. Достигнув в философии Платона и Аристотеля как бы своего предельного совершенства и будто бы исчерпав свои силы, греческий гений начал быстро склоняться к своему концу. Греческая мысль, утомленная теоретическим умствованием, неизменно устремляется к целому философскому миросозерцанию, вместо анализа и исследования обращаясь к системе и догме. Такое миросозерцание является потребностью времени и обновленной культуры. Греческая мифическая религия потеряла свою силу, и для широких образованных кругов ее место заступила философия, которая поэтому должна была дать определенную систему сведений с

религиозным оттенком. Развитие политической, гражданской и общественной жизни прекратилось, и греческий народ погрузился в обыденную частную жизнь; горизонт личности сузился, и она стала ограничивать себя небольшим, домашним кругом. После того как общественные и политические интересы были изъяты из жизни, пришлось обратиться к самому себе, к своей внутренней жизни, и разумное устройство личного бытия сделалось главной задачей существования. Естественно, при этих условиях жизни, должны были выдвинуться интересы жизненно-практические. Между тем и философская мысль, уставшая, как замечено, от разрешения теоретических вопросов, занялась этическими проблемами¹³¹.— Этому направлению жизни, как раз, соответствовали три новые философские школы, выступившие с III столетия,— стоическая, эпикурейская и скептическая. (Перипатетическая школа, по-видимому, значительно уступает в своем влиянии на жизнь названным школам). Они, не занимаясь самостоятельно вопросами метафизическими, а примыкая в этом случае к предшествовавшим философским системам, сосредоточивали главное внимание на вопросах этических и решали проблему человеческого счастья. При чем, сама философия была признана средством к достижению счастья. Апатия стоиков, самодовольство эпикурейцев и атараксия скептиков имели в виду создать блаженство именно личной жизни.— Влияние востока на развитие только что упомянутых философских школ не подлежит сомнению. Большинство философов рассматриваемого периода, особенно из стоиков, были люди восточного происхождения — из М. Азии, Сирии и островов восточного архипелага. Названные философские школы отличались космополитическим направлением; этика отрешилась у них от политики и получила универсальный характер. И это вполне понятно из жизни новообразовавшейся мировой монархии, стиравшей границы самостоятельных, друг от друга независимых государств и превратившей гражданина в космополита.

Стойцизм

01. Основателем стоической школы был Зенон, родившийся в половине IV в. и умерший в 70-х или в 60-х годах III столетия. Наиболее значительным продолжателем его дела справедливо считается Хризипп (281–208). Под руководством последнего стоическая школа стала самой влиятельной из афинских школ. Хризипп отчасти видоизменил систему стоицизма, придав ему больше цельности и защитив его от нападок со стороны скептиков. Преемник Хризиппа – Диоген Селевкийский распространил стоическое учение чрез своих учеников – Архимеда и Антипатра – на востоке и западе, в Риме и в Вавилоне. В римский период, со 2-й половины II в., стоицизм сначала принял эклектическое направление, но скоро сбросил его и пошел развиваться по двум направлениям – популярно-философским и более научным, приближавшимся к древне-стоическому учению. – Сведения о стоицизме заимствуются главным образом из сочинений римских стоиков – Цицерона, Сенеки и др., а также у Плутарха. В виду этого нет возможности отличить первоначальное учение Зенона от позднейших наслоений. Общий тип стоической философской системы рисуется в таком виде.

02. Задача философии, по воззрению стоиков, заключается в научно-обоснованной, разумно-нравственной деятельности человека. Вместе с циниками, стоики видели в человеческом знании лишь средство к добродетельному поведению и достижению блага, а главное назначение философии полагали в руководстве к добродетели, к правильным действиям, чрез упражнение в них. Поэтому они определяли философию просто, как «упражнение в добродетели», как ἄσκησις ἀρετῆς, т.е. упражнение в разумной деятельности. Но разумная деятельность невозможна без истинного, объективного знания, ибо разумное поведение должно соответствовать природе человека и всех вещей, а для этого нужно познать законы вселенной и человека. Поэтому философия, определяемая, как «упражнение в добродетели», есть вместе с тем «познание божеского и человеческого». Здесь стоики, очевидно, следуют Сократу, доказывая необходимость знания для добродетели и ставя последнюю в зависимость от первого. Из указанного определения философии следует необходимость двух наук – физики и этики. Третья наука стоической системы – логика – не стоит в непосредственной связи с двумя первыми, и стоики, сравнивая ее со стенами города, с скорлупою яйца, приписывают ей значение методическое, техническое и гносеологическое. Поэтому логика в их системе есть первая (по порядку), но вместе с тем и последняя (по значению) наука. Суждения стоиков о сравнительном значении физики и этики не отличаются ясностью и продуманностью. Но, применяясь к характеру их системы, как она образовалась у Хризиппа, необходимо этику поставить в центре наук или на вершине, путь к которой ведет от логики чрез физику.

03. Под именем логики стоики, со времени Хризиппа, понимают целую группу наук, имеющих отношение к мыслям и представлениям. Они различали, прежде всего, две части логики – риторику и диалектику, как обозначающее и обозначаемое, форму и содержание; к ним они присоединяли третью – учение о критерии, или общее – теорию познания, а иногда и четвертую – об определениях понятий. Особенный интерес возбуждает часть, трактующая о познании и критерии. Теория познания стоиков носит сенсуалистический характер: стоики – эмпирики. Все наши представления (φαντασίαι) возникают, по их воззрению, из воздействия предмета (собств. представляемого, φανταστὸν) на душу. От рождения наша душа подобна чистой доске, только чрез восприятие наносится на нее содержание. Таким образом, восприятия являются

единственным и первоначальным источником наших представлений. От восприятий остается воспоминание, из многих однообразных воспоминаний образуется, или слагается опыт, чрез заключения из опыта выводятся понятия. На понятиях, образованных натурально, безъискусственно, зиждутся «общия понятия», κοινὰ ἔννοια, называемые также проλήψεις, как несомненно истинные положения, не нуждающиеся в научном исследовании. Эти понятия суть высшие, и к ним относятся идея блага и божества. На пути же методического искусственного образования понятий возникает наука, как система подобных понятий. – Что касается последнего речительства за истину представлений, или критерия познания, то он имеет у стоиков субъективный характер и основывается на практическом постулате. Защищаясь от возражений скептиков против достоверности познания, стоики только и могли сказать, что познание истины должно считаться возможным, так как иначе ни одно действие не могло бы основываться на твердых убеждениях и фундаментальных положениях. Таким образом, практическая потребность – единственная крепость против сомнений. Истинно то представление – развивают стоики свой критерий, – которое изображает пред нами действительность так, как она есть. С истинным представлением необходимо связывается наше убеждение-согласие (συγκατάθεσις), оно невольно вызывает в нас то и другое. Отсюда последний стоический критерий лежит в «понятном», усвоенном представлении – φαντασία καταληπτική. (Учение о формальной логике, в частности о категориях с нашей точки зрения не представляет интереса).

04. Несравненно более важное значение в системе стоиков, чем логика, занимает физика. Воззрения стоиков на последние основы бытия отличаются грубо-материалистическим характером, что дает возможность предвидеть уже их логика в теории познания. Стоики, вместе с Платоном, определяют действительное, как нечто такое, что имеет силу действовать или страдать; но это свойство они находят только в телах, и отсюда для них следует вывод, что кроме тел не может быть никакой действительности. Под это понятие они подводят и душу, и добродетель и др. подобные субстанции, хотя понятия тела они отнюдь не расширяют, ибо приписывают ему пространственное протяжение и все свойства телесности в собственном смысле слова. Телами стоики считают также и качества вещей. Благо есть тело, ибо благо есть добродетель, а добродетель – определенное состояние души – тело. – Как ни остро выставляется стоиками материализм, и как ни прямолинейно он проводится, однако стоики далеки от механического воззрения на природу, которое мы привыкли рассматривать, как неизбежное следствие строгого материализма. Воззрение стоиков есть динамическое: понятие силы ставится выше материи. Только телесное, учат стоики, действительно. Отличительный же признак действительного заключается в способности действовать и страдать. Но эта способность может быть приписана материи под предположением, что ей свойственны известные силы, которые сообщают ей определенные свойства. Все свойства предполагают протяжение образующей их пневмы. Таким образом, входящие в содержание понятия телесного два принципа – действующий и страдательный – соответствуют силе и материи. Но чтобы сохранить представление о мире, как твердо заключенном единстве, как стройном целом, стоики ни на минуту не упускают из виду единства первопринципа, высшей действующей первопричины. Эта первопричина, применительно к основному понятию стоиков, телесна. Теплота, огонь – вот что есть первоначальная сила, ибо она условливает жизнь и движение, питание и рост. Эта сила должна быть вместе с тем душою мира, как высший разум, как добродетельное, благосклонное к людям существо, как божество. Уже всеобщность веры в богов, – говорят стоики, – и почитание их повсюду неопровержимо доказывает бытие высшего разума, или божества. Точное исследование может только подтвердить это, ибо материя не может сама собою

двигаться и не могла образоваться; только сила, которая проникает ее, как нас душа, могла произвести всё это. Мир не мог бы быть лучшим и совершеннейшим, если бы не было в нем разума. Место нахождения этой образующей мир силы, или божества, одни полагали на небе, другие в центре мира и третьи, наконец, видели божество в солнце. В суждениях стоиков о божестве выступает на первый план то вещественная сторона, то духовная. Божество определяется, как огонь, как эфир, как воздух, чаще всего однако, как дыхание, или пневма, которое проникает все вещи без исключения, как высший разум и всеобщий закон. Те и другие выражения объединяются, или примиряются в наименовании божества огненным разумом, духом в материи, разумным дыханием и т.п. В дальнейшем, противоположность духовного и материального определения божества оказывается мнимой: божество, будучи «действительным», реальным существом, непременно должно быть определенным телом (под которым стоики мыслят всякую реальность). Между божеством и первой материей никакого реального различия нет, наоборот это одно и то же существо. Противоположность между действующей первопричиной и веществом, божеством и материей – отнюдь не первоначальная и не окончательная. По учению стоиков, все отдельные виды и формы материи развиваются из божества, или первоогня, только в течении времени, но при конце мирового периода все они снова возвратятся в него. Отсюда ясно следует, что стоики не полагают никакого существенного различия между богом и миром, и их система есть строго пантеистическая. – Всеобщий разум, как мирообразующая сила, носит имя $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma \sigma\tau\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$. Это название указывает на отношение разума к мировому целому, при миротворении и дальнейшем существовании; не только самое мирообразование возникает из первоогня, как растение из семени с внутреннею необходимостью и закономерностью, но также и в теперешнем миропорядке всякое образование и форма, всякая жизнь и разум исходят из него же. Всякое существо, каждый предмет ранее своего появления в мире мыслились в мировом разуме, как понятия, и желались, как определенные цели развития божества. Все эти задуманные идеи мирового разума, которые во времени непременно должны реализоваться, носят название – $\lambda\omicron\upsilon\omicron\iota \sigma\tau\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\iota$, как своего рода зародыши мира. В учении о человеке $\lambda\omicron\upsilon\omicron\iota \sigma\tau\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\iota$ – означают творческую потенцию души, как ту часть души ($\eta\upsilon\epsilon\rho\nu\omicron\iota\kappa\omicron\nu$), которую нужно мыслить так же в отношении души человека, как выше названные $\lambda\omicron\upsilon\omicron\iota \sigma\tau\epsilon\rho\mu$. к мировой душе – $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma \sigma\tau\epsilon\rho\mu$. – Учение о человеке стоики разрабатывают, по-видимому, с особым интересом и полною последовательностью. Здесь ясно выступают главные положения стоической системы: материализм – в антропологии, пантеизм – в возведении всех действий человека на божество и монизм в понимании душевной жизни. Что душа человека вещественна – ясно вытекает для стоиков из общих предпосылок их материализма. Но они доказывают материальность души и особыми антропологическими положениями. Что, – говорят они, – находится во взаимодействии с телом, что касается его и отделяется от него – это есть тело. Следовательно, как же может быть душа не телесна по своей природе? Что движется в трех направлениях пространства – телесно. Но душа движется, именно, в этих трех направлениях по всему телу. Далее мы наблюдаем, что тело наше обязано своим движением жизненной полноте (т.е. исправной деятельности всех функций), что жизнь в нас поддерживается дыханием, а без него прекращается; также опыт учит, что духовные силы вырастают и становятся творческими на физической основе, следовательно, должен быть телесный субстрат, в котором бы они сосредоточивались. Отсюда, по стоическому учению, как мировой дух ничто иное, как огненное дыхание, так и человеческая душа должна быть мыслима, как огонь, как дыхание, или точнее, как теплое дыхание, которая подобным же образом должна распространяться по телу и

сообщать ему единство, целость, как мировая душа распространяется в мире и обнимает его. Отдельная душа относится к душе мира, как часть к целому. Душа человека не только, подобно всем другим живым силам, есть часть и изливание общей жизненной силы, но она стоит, благодаря своей разумности, в особом отношении родства с божественным существом, которое (родство) тем сильнее выступает, чем больше мы даем господствовать в нас разумному божественному началу. Но тем не менее, наша душа не может освободиться от закона всякого существа, от общей необходимости, или зависимости, и это – обман, если обычное представление приписывает душе свободу, своего рода первопричинность, независимость от мирового течения. Нет, в мире господствует *εἰραμένη* – судьба, т.е., всё в мире происходит в силу естественной и неизбежной связи причин и действий, как этого требует природа и закон целого; и человеческая душа не изъята из этого закона, а принадлежит к общему мировому процессу. Человеческая воля, так сказать, вплетена в неразрывную цепь натуральных причин. Вся разница в том, что мы можем знать или не знать основания, которые определяют нашу волю, и вся наша свобода состоит только в том, что наша воля определяется не отвне, но под воздействием внутренних состояний, чрез свою собственную природу. Во всяком случае этому самоопределению приписывается высокое значение: не только наши действия происходят от него и поэтому до известной степени могут быть приписаны нам, как наши, но также и наши суждения, как думали стоики, в нашей власти. Однако, наши убеждения и наши действия, будучи в нашей власти, в то же время суть естественно-необходимое произведение нашей воли.– Как наша душа не может собственно развивать деятельность, независимую от целого, так она не может избежать и судьбы целого. Она также должна в конце мирового процесса обратиться в первоматерию, что то же,– возвратиться к божеству, как и всё в мире. Стоики разногласили лишь в том, все ли души будут существовать до конца мирового процесса – утвердительно отвечал Клеанф – или только души мудрых, как утверждал Хризипп. Значит, стоики, считая возможною жизнь души по смерти тела, допускали в некотором смысле потустороннее продолжение жизни души. На практический взгляд могло казаться, что они учат о бессмертии. Так и случилось, напр., среди последователей римских стоиков. Под влиянием атмосферы своего времени эту идею о призрачном бессмертии души особенно развил римский стоик Сенека.

05. Главнейшую часть в системе стоиков составляет этика. Три важных проблемы решают стоики в общей части этики – о высшем благе, о добродетели, о мудреце. Всеобщим основным стимулом жизни всех существ является самосохранение и эгоизм, или любовь к себе. Для каждого существа имеет цену (*ἄξία*) только то, что сообразно с его природой. Поэтому высшее благо и высшая цель, или блаженство заключается в жизни, сообразной с природой. Сообразным с природой для каждого может быть только то, что согласуется с ходом и законом мирового целого, или с всеобщим мировым разумом. Можно сказать, жизнь каждого в такой степени приближается к своей цели – блаженству, или удаляется от нее, в какой она согласуется или находится в противоречии с всеобщим законом мирового течения и разумной человеческой природы. Разумная же жизнь есть добродетельная жизнь. Но так как разумная жизнь есть вместе и благо, счастье, то значит, по воззрению стоиков, благо и добродетель уравниваются. Поэтому моральный принцип стоиков можно выразить в двух словах: только добродетель есть благо, или счастье состоит исключительно в добродетели; как вне добродетели нет блага, так и в содержании ее, так сказать, внутри ее и для нее не может быть зла¹³². Благо имеет абсолютный характер. Различных степеней блага быть не может. Отличие его от не-блага не в степени, а в роде. Что само по себе не благо – не может быть им ни при каких

обстоятельствах и ни в какой степени. То же самое имеет значение и относительно зла. Как благо иди добро абсолютно, так абсолютно и зло, как негодность (κακία). Все другие вещи, наоборот, безразличное (ἀδιάφορα): они не принадлежат ни к благу, ни к злу. Ни здоровье, ни богатство, ни честь, ни жизнь – не суть благо. Точно также противоположные состояния – бедность, несчастье, болезнь, смерть не есть зло; но они могут быть материалом или для блага, или для зла.– Безусловной цене добродетели, как благу, наносится ущерб, если допускается нечто вне человека, как благо, или цель его жизни. Кто, напр., (вместе с Эпикуром) возводит на трон удовольствие, тот добродетель делает рабыней. Удовольствие никогда не может быть целью наших стремлений, потому что в добродетели лежит неотъемлемое условие истинного удовольствия. Ведь с нравственным образом действий всегда связывается известное удовлетворение, невозмутимая ясность и спокойствие духа. Поэтому, можно сказать, только мудрый переживает истинную и продолжительную радость. Но это удовлетворенное состояние не есть цель, а только следствие добродетельной деятельности. Удовольствие и добродетель различны по своей природе и по существу: удовольствие может быть не нравственным, нравственный поступок может быть связан с тягостью и печалью; удовольствие переживают и недостойнейшие в нравственном отношении, добродетель свойственна только добрым; добродетель возвышенна, постоянна, не разрушима, удовольствие – низко, неустойчиво, скоропреходяще. Такие ригористичные стоики, как Клеанф, считали удовольствие даже противоречащим природе человека. Добродетель не нуждается ни в каких посторонних добавлениях, но в себе самой носит все условия счастья: как наказание зла, преступления, так и награда доброго поступка лежит непосредственно в его внутренних свойствах, в том, что то противно природе, это сообразно с ней; и так безусловна эта автаркия (самодовлеимость) добродетели, что счастье, какое она дает, не может быть увеличено помимо ее, напр., чрез собственную продолжительность счастья. Счастье добродетельного – и в этом отличительная черта стоицизма – далеко более отрицательного характера, чем положительного, т.е. оно состоит более в спокойствии духа (не-возмущении его чем-н.), независимости от внешнего, чем в удовольствии. Быть свободным от беспокойства,– говорит Сенека,– есть великое преимущество мудрого; это есть дар философии, если мы живем без страха, если мы побеждаем зло жизни. Отрицательное понимание нравственной цели с несомненностью вытекает и из общего характера стоической этики и из учения их об апатии мудреца.– Как разумное существо, стремящееся ко благу, человек подчиняется общему миропорядку, мировому закону, который он усваивает и рассматривает как закон и его природы. Правовой и нравственный закон есть вместе с тем и заповедь, которая обязательна для каждого, как разумного существа. Но человек не есть только разумное существо; у него наряду с разумными стремлениями есть и не-разумные; он добродетелен не от самой природы, но только делается таким чрез победу над аффектами. Аффект или страсть есть стремление духа вопреки разуму и природе, движение, простирающееся далее законного предела. Все аффекты возникают из ошибки суждения, из ложного мнения о добре и зле. Напр., скупость есть ничто иное, как ошибочное мнение о значении денег, страх – заблуждение относительно предстоящей опасности, а скорбь – касательно настоящей. Поэтому добродетель ближайшим образом определяется отрицательно, как свобода от аффектов, как апатия. Положительная сторона добродетели заключается – насколько мы имеем в виду содержание ее – в подчинении всеобщему закону природы и – насколько мы принимаем во внимание форму ее – в законосообразном самоопределении. Добродетель есть исключительно дело разума, она есть ничто другое, как правильно настроенный разум. Точнее, добродетель содержит два элемента: теоретический и

практический. Корень и условие всякой разумной деятельности есть, по воззрению стоиков, которые в данном случае примыкают к сократовскому положению и цинико-мегаровскому учению,— правильное знание; естественная или чрез простое упражнение приобретенная добродетель, очевидно, отвергается ими; добродетель определяется сократовским образом — вообще, как наука, не-добродетель, как незнание. Однако стоики не останавливаются на знании, как таком. Они видят в знании только средство к разумной деятельности. Если добродетель может быть названа знанием, то она вместе с тем определяется, как здоровье и крепость духа. Теоретический элемент ограничивается требованием, чтобы человек никогда не забывал об общем благе и всегда трудился для него. Значит, добродетель представляет такую связь теоретического с практическим, в которой деятельность решительно основывается на научном познании и последнее в нравственном поступке действий находит свою цель. Словом, добродетель есть (жизненно-практический) акт воли, покоящийся на разумном знании.— Общим корнем всех добродетелей Зенон считает разсудительность (φρόνησις), Клеанф — силу души, Аристон — здоровье. Позднее, со времени Хризиппа, искали его в знании, или мудрости, как совершенном знании, под которым разумели науку о божеском и человеческом. Из этого общего источника происходит много добродетелей, которые, по примеру Платона, объединяются в четырех главных: благоразумии, мужестве, справедливости и самообладании. Благоразумие есть знание о добром и злом, и о том, что не есть ни добро, ни зло, т.е.— о безразличном. Мужество есть знание о том, что нужно избирать и от чего уклоняться, и о том, чего не нужно ни избирать, ни избегать; или, если мы вместо знания поставим соответствующее ему поведение — мужество есть безбоязненное послушание закону разума, оно есть постоянство и терпение. Справедливость есть знание о том, чтобы каждому предоставить то, чего он заслуживает.— Из данного стоиками определения добра и зла, как показано выше, следует, что между человеческими индивидуальностями, или личностями возможно только исключительно нравственное различие, противоположность добродетельных и злых; но внутри каждого из этих классов уже никакого (по степени) различия нет. Кто обладает добродетелью, тот может владеть ею только всецело, вполне; у кого ее нет, у того абсолютное ее отсутствие. Потому стоики делят всех людей на два класса: на мудрецов и глупцов. Между ними нет ничего общего: мудрый вполне свободен от глупости, наоборот, глупому нисколько не свойственно благоразумия; мудрый богат и счастлив потому, что духовные блага драгоценнее всего; только мудрый может повиноваться, но только он может и господствовать; только мудрый способен к благодарности, любви и дружбе,— не мудрый, напротив того, решительно глуп и несчастен, и в сущности человек ненормальный, сумасшедший. В этом изображении мудреца моральный идеализм стоицизма достигает своей вершины. Добродетельная воля настолько является отрешенною от внешних чувственных условий жизни, настолько освобождается от всех границ натуральной жизни, индивидуум представляется столь прямым органом всеобщего закона, что невольно возникает вопрос — может ли идеальный мудрец стоиков быть живым человеком среди живых людей. Таких мудрецов, кроме самих себя и родственных им философов, стоики находили очень не много. По стоическому масштабу, почти всё человечество должно быть причислено к классу немудрых; и если далее все не-мудрые — решительно дурны: то в человечестве нужно видеть только море пошлости и порока, и только не многие пловцы (мудрецы) выныривают там или здесь. Человек проводит свою жизнь, как уже жаловался Клеанф, в пороках; едва немногие к концу своей жизни приходят к добродетели. Наши предки жаловались на падение нравов, мы также жалуемся на это, и наши потомки будут жаловаться на то же. Меняются формы зла, сила его всегда

остаётся. Все порочны, и кто ничего не сделал злого, тот однако был бы в состоянии это сделать. Такой мрачный отзыв о нравственном состоянии человечества является вполне понятным. Философия, которая так остро противопоставляла свой нравственный идеал господствующим понятиям, и выйти могла, с одной стороны, из решительного осуждения существующего состояния, а с другой стороны, и вести она должна только к такому осуждению.— Из вопросов практической или прикладной морали нужно ближайшим образом рассмотреть те задачи, которые касаются нравственной деятельности отдельного индивидуума, как такого, и отличить их от обязанностей, относящихся к общечеловеческой жизни, а затем выяснить в заключении основные положения школы об отношении человека к общему мировому течению и общей необходимости. Всё направление стоической системы больше уделяет внимания отдельному человеку, чем раннейшая философия. С падением государственной жизни у греков должен был пасть и общественный интерес, и в той же самой степени должна была выдвинуться на передний план отдельная личность и ее деятельность в приватной жизни. Правда, Аристотель уже входит в рассмотрение обязанностей человека; но для него идеалы классической Греции еще были так высоки, что он не мог поставить этику впереди политики. Только в после-аристотелевское время отношения меняются, и этика выступает на первый план. У стоиков это требовалось общим духом их системы. Если счастье человека единственно обуславливалось внутренним состоянием его, и ничто внешнее не могло влиять на него, то наука, которая ведет к счастью, должна прежде всего заниматься нравственной деятельностью именно самого человека, а человеческим обществом лишь настолько, насколько участие в жизни его является обязанностью человека. Однако стоики не ставили целью вырвать человека из естественной связи с другими. Наоборот, стоики думали, чем полнее совершается в человеке дело нравственного освобождения, тем крепче действует и стремление к общению с другими. С нравственной свободой каждого индивидуума они вполне совмещали его общение с людьми и выставляли требование, чтобы каждый подчинял свои особые цели потребностям и целям общества. Ибо разумно думает и действует человек только тогда, когда его личное дело соответствует общему закону, который есть один и тот же для всех разумных существ.— Положительное, что в стоической философии выступает на место политики,— это космополитизм. Ни одна из ранних систем не устраняла столь сознательно национальных особенностей или противоположностей, как стоицизм. Даже такие высокие мыслители, как Платон и Аристотель, осязательно чувствовали выгоды быть эллинами, а не варварами и наслаждались ими. Только киники и здесь выступают предтечами стоиков. Но лишь благодаря стоической философии мысль о мировом гражданстве наполняется положительным содержанием и делается плодотворною. Но здесь, как и всегда, философия отражала на себе исторические обстоятельства времени, именно — победоносное шествие Македонского завоевателя, объединившего хрупкие национальности в своем мировом царстве. Космополитизм не есть что-либо наносное в системе стоицизма, наоборот, стоит в самой тесной связи со всею системой. В самом деле, если человеческое общение покоится на единой природе умов в отдельных лицах, то мы не имеем никакого основания ограничивать это общение одним народом, или чувствовать себя более родственным с одним, чем с другим: все люди стоят — не говоря о том, что они из себя представляют — одинаково близко, так как всем причастен тот же самый разум; все члены одного тела, ибо та же самая природа образует их из одинаковой матери для общего всем назначения; или как это прекрасно в религиозной форме, выразил Эпиктет († около 120 по Р. Хр.): все братья, потому что все одинаковым образом имеют бога отцом.— Конечным пунктом требований стоицизма к отдельному человеку является положение, чтобы он, заботясь

о нравственном характере своей деятельности, отдавался во власть общему мировому течению. Под влиянием исторических обстоятельств и общего направления системы – в стоицизме развивается фатализм. То было время, когда политическая свобода народов попиралась яростью победителей, когда насилие, как живой фатум, уничтожало всякую самостоятельность. Тому, кто поставил себе личное благополучие, как высшую цель, только и оставалось покориться фаталистической необходимости общего течения вещей. И стоики следовали своему веку, если они сделали этот фатализм догмой. С другой стороны, фатализм вытекал с внутренней необходимостью из всей стоической системы: ибо если всё отдельное единичное в мире есть только один из актов всеобщей цепи причин и действий, то что остается нам по отношению к этой абсолютной необходимости, как не безусловное подчинение. Покорность року – любимая тема многих стоических писателей. Добродетельный, – говорят они, – чтит божество тем, что подчиняет свою волю общему миропорядку; в общей железной цепи событий преимущество разумного существа состоит в том, что оно свободно следует неизбежному течению; есть только один путь к свободе и счастью – хотеть лишь того, что лежит в природе вещей и что совершается помимо нашей воли. – Но судьба может поставить мудреца в такое положение, которое является для него невыносимым. В этом случае позволялось избавляться от жизни чрез самоубийство. Этот пункт в стоической этике является чрезвычайно важным. По суждению Сенеки, на возможности добровольного выхода из жизни (т.е. самоубийства) существенным образом покоится свобода мудреца, независимость его от всего внешнего. И это положение не является у стоиков просто печальным исключением, дозволенным при невыносимых обстоятельствах жизни, но служит высшим подтверждением нравственной (?) свободы. Многие очень важные в истории развития школы стоики Зенон, Клеанф, Эратосфен, Антипатр и мн. др. кончили самоубийством. – Ни одна из ранних систем не срослась так тесно с религией, как стоическая. Всё ее мировоззрение исходит из того положения, что божество включает в себе и производит из себя все конечные существа. Такие собственно богословские разъяснения, как доказательство бытия божия и господство провидения, исследование о сущности божества и о роде его действия и присутствия в мире, об отношении человеческой самодеятельности к божественному миропорядку занимают в системе стоицизма очень широкое место. Стоицизм, одним словом, не только философская, но и религиозная система. Благодаря своей связи с платонизмом, он заменял для образованных до известной степени религию и давал опору в нравственной жизни. Как философская религия, стоицизм не имел никакого отношения к народной религии. Но были два обстоятельства, которые побуждали стоиков ближе подойти к народной религии и даже опереться на нее. Во 1-х, «для системы, которая придавала столь большое значение общему мнению людей и в деле обоснования веры в богов, – было весьма опасно объявлять господствующия представления о богах просто заблуждениями». Во 2-х, – и это быть может важнее, – этическая точка зрения стоической философии более требовала защиты, чем разрушения народной религии, ибо последняя всегда вооружалась против суетности человеческих стремлений. Стоики могли опасаться, что, с исчезновением веры в народных богов, искоренится тот страх пред божеством и божественным законом, на котором они сами основывали нравственное учение. Они, конечно, не могли отрицать, что весьма многое в народной вере, напр., внешний характер богочтения, мифические представления о богах – не согласуется с их основными положениями¹³³. Тем не менее стоики не стремились устранить всё это. Они, напр., верили, что можно открыть истинное в сущности содержание и под нелепой формой мифологии и поэтому они старались дать до известной степени даже оправдание существующей вере.

Признавая единым божеством первосущество, они не находили никакого препятствия в том, чтобы назвать божественным в ограниченном, производном смысле всё то, в чем обнаруживается единая божественная сила особым образом. На ряду с высшим единым божеством, которое стоики называли именем Зевса, у них особым почитанием пользовались следующие низшие подчиненные божества: небесные светила, которым уже со времени Платона и Аристотеля воздавалось божеское поклонение, воздух, вода, земля, времена года, месяцы и пр. Вместе с другими благодетельными существами стоики почитали героев древности. В связи с почитанием героев стоит поклонение демонам. Демон – это лучшая часть души человека, разум его. Он руководит человека, сохраняет его от зла, защищает его и ведет к блаженству. Чрез такое объяснение веры в демонов народным представлениям о них подкладывался чуждый смысл.– Помимо веры в демонов были и другие верования, общие (по имени) стоикам с народом, к философскому объяснению которых также стремилась стоическая школа. Разумеется, чтобы примирить философское сознание с обычным, так чтобы первое познало родственные ему идеи в образах последнего,– необходимо было научное посредство. Это посредство лежало теперь для стоиков, как позже на этом же пути для иудеев и христиан, в аллегорическом изъяснении. Чтобы перекинуть мост между древнею религией и новой философией, стоики делали из аллегии самое широкое употребление, извращая при этом содержание народных верований почти до неузнаваемости. Уже Зенон, а еще больше Клеанф, Хризипп и их последователи заботились о том, чтобы показать в богах народной веры и в рассказах об этих богах натурфилософские и моральные идеи. При этом, конечно, допускалось много произволу. Но стоики видели в аллегорическом толковании единственное средство спасти веру своего народа и устранить жестокие упреки по поводу преданий и поэтических произведений, которыми греки питались от колыбели.

Об. Общий тип стоической философии показывает, что в теоретическом отношении рассматриваемая система является довольно слабою. Исходный пункт ее – ἄσκησις ἀρετῆς – жизненно-практический. К сознанию необходимости в изучении философских наук – «вещей божеских и человеческих» – данная система приходит путем вывода. Теоретические положения стоической логики, физики и этики заимствуются из предшествовавшей философии. В метафизическом отношении стоицизм представляет собою попытку устранить дуализм платоно-аристотелевской философии и дать строго-монистическое мировоззрение. Но эту попытку едва ли можно считать удачной. Если с точки зрения строгого материализма является непонятным уже учение о силах, то тем более – о мировом разуме и божестве. Но особенно является странным отношение материалистов-стоиков к религии и народной вере в богов. Вообще с точки зрения чистой философской мысли стоицизм представляет собою систему в логическом отношении нестройную, не продуманную, по местам противоречивую.– Но недостатки стоицизма, как философии,– слабость логической мысли, его жизненно-практическое направление, пространные рассуждения о религиозных и чисто богословских предметах,–являются весьма характерными для той эпохи, когда стоицизм образовался, т.е. для эллинистического периода.

Эпикурейство

01. Основателем эпикурейской школы был Эпикур, родившийся в сороковых годах IV в. Никакая другая школа не заботилась менее о философском обосновании своего учения, как эпикурейская. Учение самого Эпикура отличалось догматическим характером. Он не считал нужным приводить какие-либо доказательства, или даже только разъяснения, так как превосходство его учения казалось ему очевидным. Его ученики, заучивавшие наизусть основные положения его учения, следовали ему во всём, избегая незначительных перемен, или нововведений. Благодаря этому можно быть уверенным, что в преданиях эпикурейской школы мы имеем дело более с учением основателя, чем в других школах.

Если уже у стоиков, при решении вопроса о задаче философии, теоретический интерес подчиняется практическому, то у Эпикура замечается пренебрежение научными стремлениями. Цель философии поставляется в счастье человека, и философия есть ничто другое, как деятельность, которая помогает нам достигнуть счастья благодаря мысли и слову. К счастью приводит наука (или знание) – думает Эпикур, – не сама по себе, но только чрез то, что руководит нас к правильному практическому поведению, или удаляет препятствия на жизненном пути. Если научная деятельность не служит этой цели, то она является излишнею и бессмысленною. Среди различных знаний Эпикур больше других придавал значение учению о природе потому, что это единственное средство освободить душу от ужасов суеверия. Если бы мысль о богах и о смерти не отягощала нас, то мы не нуждались бы ни в каком исследовании природы. Еще придавал Эпикур значение исследованиям о наших желаниях, ибо они (исследования) могли повлиять на ограничение и умеренность их.

02. Эпикурейцы принимали обычное в их время деление философии на три части – логику, физику и этику. Но их философия чрезвычайно скудна. Из логики они выбрасывали диалектику, отдел об умозаключениях и образовании понятий, свели ее к критерию познания и назвали каноникой. В физике эпикурейцы питали мало теоретического интереса к естествознанию, а больше занимались практическими разъяснениями. У них, как и у стоиков, логика (каноника) и физика были как бы введением к этике. Поэтому и мы сначала коснемся первых двух частей эпикурейской системы, потом уже перейдем к этике.

Каноника ограничивалась исследованием вопроса о познании, или о критерии нашего знания. Всякое познание, по учению Эпикура, опирается на чувственное восприятие. Так как только чувственное восприятие нас может научить, что приятно и неприятно, достойно желанно или заслуживает презрения, то наше суждение об истинности и ложности должно покоиться исключительно на нем. В теоретическом отношении критерий есть восприятие, в практическом – чувство удовольствия и неудовольствия. Если отвергнуть показания чувств, то, по мнению Эпикура, мы тем менее можем доверять разсудочному познанию, ибо последнее всецело покоится на чувственном, и тогда мы не будем иметь никакого признака истинности и возможности твердого убеждения, а окончательно отдаемся во власть безграничному сомнению. Но если всякое сомнение есть само по себе противоречие, ибо оно утверждает то, как истину, что ничего нельзя знать, то особенно оно противоречит человеческой природе, ибо оно не только устраняет всякое знание, но также самую возможность (разумного) действия, вообще все условия разумной человеческой жизни. Чтобы избежать сомнения, мы должны признать, что восприятие, как такое, всегда, при всяких обстоятельствах – истинно. Чем, – спрашивает Эпикур, – можно было бы опровергнуть показания чувств? Разсудком? Но он сам зависит от чувств, и как он может

свидетельствовать против того, чем обусловлена его собственная вероятность? Или чем-либо другим? Но различные восприятия не относятся к одному и тому же объекту, а одинаковые (тождественные) имеют равную цену. Остается одно, что мы должны верить каждому чувственному восприятию; оно есть непосредственно достоверное и потому обозначается Эпикуром, как очевидность (ἐνάργεια). Даже обман чувств не должен колебать нас в этом убеждении, ибо в подобных случаях ошибка имеет место не в восприятии, как таком, а лишь в нашем суждении. Наши чувства только показывают, что предмет так или иначе на нас воздействует, что тот или иной образ (копия) касается нашей души,— и это всегда правильно. Заключать же от копии к ее оригиналу, предмету — задача суждения (δόξα, ὑπόληψις). При этом конечно, возможны ошибки.— Чрез повторение восприятий возникают понятия (πρόληψις), которые суть ничто иное, как общий образ воспринятого, твердо запечатленный в воспоминании. На закономерно воспроизводимых воспоминаниях и представлениях покоится всякая речь и мысль, а в дальнейшем — и всё научное знание.

03. Физике эпикурейцы придавали большее значение, чем логике или канонике; но как замечено, ценили ее лишь за практическую пользу, за то, что она дает познание естественных причин, чрез это устраняет нужду в сверхъестественных причинах и является вообще спасительным средством против всяких суеверий. Значит, основное направление эпикурейской физики лежит в том, чтобы, в противовес телеологии и религиозному мировоззрению, возводить явления на чисто натуральные причины. Поэтому у эпикурейцев мы не находим выяснения основных вопросов бытия. Такие вопросы Эпикур считал выходящими за пределы опыта и знания. Ничто так, по видимому, не казалось противным физике эпикурейцев, как суждение, что природе свойственна целесообразность, что создание ее рассчитано на какую-то высшую цель. Нельзя говорить, что мы имеем язык для членораздельной речи, уши, чтобы слышать и т.п.; наоборот, мы говорим потому, что имеем язык, слышим потому, что у нас есть уши и т.п. Словом, действуют только натуральные силы по закону чистой необходимости.— В своей онтологии Эпикур почти всецело примыкает к Демокриту, внося незначительные изменения в его материалистический атомизм. Согласно Эпикуру с Демокритом в том основном положении, что атомы и пустота суть составные части всех вещей; дух же, как перводвижущий принцип, решительно исключается. Все тела, которые мы видим, составлены из частей. Однако если бы деление на части было продолжено до бесконечности, то, как рассуждают Эпикур и Демокрит, всё бы в конце концов обратилось в ничто, и значит обратно, всё возникало бы из несуществующего. Мы должны поэтому признать, что первые основные части вещей и не появились когда-либо, и не уничтожатся, и в своем состоянии не могут измениться. Эти перво-тела, или атомы не имеют в себе пустого пространства, и поэтому они не могут быть раздроблены или уничтожены, или как-нибудь изменены. Атомы, в силу некоторой своей тяжести, были от вечности в вертикальном движении. Чтобы понять их столкновение, Эпикур признаёт, что атомы в своем падении уклоняются очень не много от вертикальных линий. Происхождение мира изображается так. Когда-то в определенном месте пространства чрез столкновение произошло сгущение атомов различной формы и величины. При этом столкновении, или лучше, предшествовавшем ему движению произошло перемещение атомов: одни атомы, в силу своей величины и тяжести, опустились вниз, а смешанные с ними более легкие и меньшие выделились и поднялись вверх. Из первых атомов образовались твердые тела, между прочим земля; из последних — эфир, солнце и звезды. Только что появившаяся земля внутри, кое-где, была пуста, поэтому она по местам опустилась, и там образовались моря. На вновь образовавшейся земле появились не одни растения, но и животные, последние в известной постепенности, восходя от

уродливых, простых форм к более совершенным и сложным. Вопрос о происхождении человека не заставлял эпикурейцев много задумываться: люди произошли вместе с животными. В первое время люди были, как думает эпикуреец Лукреций, сильнее и крепче, но проводили жизнь невежественную и грубую, как звери, не зная ни общества, ни права. Первый и важнейший шаг к прогрессу люди сделали, когда научились употреблению огня, построению жилищ и изготовлению одежды. Дальнейший прогресс шел постепенно. Чтобы избежать анархии, люди избрали верховную власть и поддерживали порядок, подвергая каре нарушителей его.— Для нас особенно интересно воззрение эпикурейцев на психическую жизнь человека. Душа, как и всё действительное, по учению Эпикура, есть тело. (Здесь полное согласие с стоиками). Но это тело должно состоять из тончайших, самых легких и подвижных атомов. Это следует из быстроты и живости духовных движений, из моментального исчезновения души по смерти и из того, что мертвое тело весит столько же, сколько и живое. Душа состоит из четырех элементов – огненного, воздушного, пневматического и неизвестного, или безыменного; перевес того или другого элемента сообщает человеку тот или другой темперамент. Душа распространяется по всему телу человека, но разумная часть души (ἡγεμονικόν) помещается в груди. Духовная деятельность – восприятия и представления, движения души и воли – принадлежат только этой разумной части; от нее же зависит в конце концов и самая жизнь. Душа и тело составляют одно существо, но могут жить отчасти и независимой друг от друга жизнью. Только если связь между душой и телом совершенно прекращается, то душа уже не может больше продолжать существование, и атомы ее, не сдерживаемые телесной оболочкой, мгновенно рассеиваются, вследствие их необычайной легкости и подвижности; и тело, так как оно в свою очередь не может обходиться без души, подвергается тлению. Если думали, что чрез такое воззрение для человека открывался безутешный взгляд на будущее, то Эпикур находил это непонятным, так как с жизнью прекращаются также и чувства страданий,— и время, когда нас не будут, так же мало касается нас, как и то, когда нас не было. Поэтому Эпикур был того мнения, что единственно его учение может успокоить нас в виду смерти, так как оно решительно устраняет страх и все ужасы относительно подземного мира.— Впечатления, нами получаемые, приводят душу в движение. Из восприятий образуются представления; из представлений исходит волевая деятельность. Точного психологического исследования о сущности воли у Эпикура не дается; его единственный интерес – спасти свободу воли. Свободную волю он считал безусловною необходимостью, если только мы не отказываемся от нравственной ответственности и если не хотим подвергнуться неумолимой, жестокой судьбе.

04. Завершением эпикурейской системы является этика. Если физика, по воззрению эпикурейцев, имеет задачу – освободить человека от предрасудков, препятствующих его счастью, то этика должна дать положительное учение о сущности счастья и средствах к его достижению. Как в основе эпикурейской физики лежит атомизм, т.е. самое малое, единичное, так и характерною чертою этики является индивидуализм, нечто отдельное, единое. Индивидуальное чувство и благосостояние индивидуума поставляется целью всякой человеческой деятельности. Единственное, безусловное благо, по учению Эпикура, есть удовольствие, а единственное, безусловное зло – скорбь, печаль. Это положение не нуждается в доказательствах: оно очевидно и является масштабом нашей деятельности. Все живые существа от самого рождения стремятся к удовольствию и избегают несчастья. Удовольствие и скорбь – суть довольно сложные состояния. Бывают случаи, когда мы должны бываем отказаться от одного удовольствия в пользу другого, более продолжительного; или необходимо бывает отклонить известное удовольствие, чтобы избежать чрез это

связанной с ним глубокой и продолжительной печали, бывает и наоборот. Собственно значение удовольствия состоит в удовлетворении потребности, т.е. в устранении неудовольствия, необходимо связанного с неудовлетворенностью. Следовательно, сущность и цель всякого удовольствия состоит в отсутствии скорбей и благо есть ничто иное, как свобода от зла. Вопреки киринейцам, по Эпикуру, существенное и непосредственное основание блаженства лежит в спокойствии духа, или в атараксии, положительное же удовольствие есть только посредствующее условие душевного спокойствия, насколько оно освобождает от неудовольствия неудовлетворенной потребности. А так как положительное удовольствие состоит или проистекает от удовлетворения чувственных возбуждений, то, значит, Эпикур подчинял телесные удовольствия духовным. Если мы считаем, рассуждает Эпикур, удовольствие высшим благом, то мы имеем в виду не удовольствия распутства, не вообще чувственное удовольствие, а то, чтобы тело свободно было от скорби и душа от беспокойства. Ибо ни пирушки и попойки, ни удовольствия от мальчиков и женщин, ни застольные друзья делают жизнь приятной, но трезвый ум, который изследует основы всякого поступка и изгоняет предрасудки, ужаснейших врагов нашего благоденствия. Корень всего и величайшее благо – благоразумие, только оно делает нас свободными. Наши необходимые потребности крайне не сложны, и их легко удовлетворить; сама природа заботится о нашем счастье. Кто живет согласно с природою, тот никогда не беден. Мудрый не будет роптать на Зевса, имея хлеб и воду. Внешние несчастья не имеют над ним силы, и телесная скорбь не может возмутить спокойствия мудрого. Мудрый может быть счастливым при самых пытках. Если не особенно тяжелы телесные страдания, то не высоки и чувственные (телесные) удовольствия, ибо они непродолжительны и неполны. С другой стороны, как невыразимо тягостны душевные страдания, ибо душа страдает не только, как тело, от настоящих бедствий, но также от прошедших и будущих, – так соответственно возвышены духовные удовольствия, ибо они единственно чисты и не преходящи. – Но эпикурейская система не отрицает, что телесное удовольствие есть первоначальное, – и даже последний источник всякого удовольствия. Эпикур и особенно его любимый ученик Метрадор выражают эту мысль очень резко, даже грубо (по последнему, всякое благо относится к брюху). А Аристон считал телесное удовольствие высшим благом. Основным положениям этики соответствует и эпикурейское учение о добродетелях. Эпикур соглашается с философами моралистами, что добродетель не отделима от счастья, как и счастье от добродетели, и учение его в своих выводах не противоречит стоическому. Но учить, что добродетель должна была желаемая сама по себе, – это значит, думал Эпикур, гоняться за миражами; только кто ставит себе целью удовольствие, имеет действительную цель своей деятельности. Только условным образом, как средство к цели, добродетель может иметь свою цену, или другими словами: не добродетель сама по себе делает счастливым, но только удовольствие, вытекающее из нее. Это удовольствие эпикурейцы полагали не в сознании исполнения обязанностей, или в добродетельном поведении, но только в полной свободе от страха, опасности и беспокойства. Добродетель это искусство жить, и ценна она лишь по той пользе, которую доставляет. Человек может жить приятно лишь тогда, когда живет разумно, умеренно, мужественно и справедливо. Мудрость и разсудительность учат нас правильно понимать природу и наше положение в ней, указывают истинную цель стремлениям и путь к их достижению. Благодаря этому мудрость и разсудительность освобождают нас от неумеренных желаний и суетных стремлений и научают нас переносить скорбь, как нечто второстепенное и скоропреходящее. Прибавляет нечто к нашему счастью и господство над собою, что та же умеренность, ибо она учит нас такому отношению к удовольствию и скорби, благодаря которому нашим делом

становятся многие удовольствия и самое небольшое количество скорбей. С помощью мужества мы непоколебимо переносим труды, страдания и опасности и не боимся самой смерти, если всего этого нельзя отворотить. Справедливость дает возможность жить без страха пред богами и людьми. Человек, преступающий закон, никогда не может быть в безопасности от преследования и наказания, даже если нарушает закон в самой глубокой тайне. Отсюда следует, что справедливость для спокойствия души необходима. Частные моральные правила эпикурейцев заключают в себе много ценных практических указаний. Все жизненные правила направляются к одному – вести человека к счастью чрез умеренность желаний и воздержание от страстей. Не умножение богатства, а ограничение желаний делает нас богатыми. Только фантастическое богатство не знает границ, сообразное же с природой легко приобретает. Самое простое питание доставляет такое же наслаждение, как и самое роскошное. Можно питаться водой и хлебом и благодарить Бога за счастье. Глупо растрчивать настоящее в заботах о будущем и делать самую жизнь только средством к жизни.– Подобно стоикам, эпикурейцы рисуют идеал своего мудреца, который ни в чем не уступает стоическому. Правда, эпикурейский мудрец не обладает стоической апатией, он не свободен от аффектов, будучи восприимчив к возвышенным движениям духа, напр., к состраданию, однако его философская деятельность чрез это не нарушается. Если он не избегает наслаждений, то он господин над своими желаниями. Мудрый не будет жить, как циник и как нищий. Он настолько возвышается над обыкновенными людьми, что Эпикур обещает своему ученику Метродору, как мудрецу, что он будет жить, как бог между смертными. Мудрый живет среди человеческого общества, но не все формы человеческого общества его могут привлекать. Государство Эпикур ставил очень не высоко, ибо право, законы, лежащие в основе его, массою исполняются только из страха пред наказаниями. С государством связана жизнь семейная. Для мудрого лучше воздерживаться от брака и рождения детей, ибо это внесет много беспокойства в его жизнь. Как на высшую форму человеческого общения, Эпикур смотрел на дружбу, которая есть свободный союз, образованный сообразно индивидуальным наклонностям; он имеет в виду пользу и общее наслаждение.

05. Что касается в частности религиозных воззрений эпикурейцев, то они прежде всего направляли свои разрушительные аргументы против народного политеизма и против веры в господство провидения. Представления народа о богах, по мнению Эпикура, так нелепы, что именно тот, кто их принимает, виновен в безбожии, а не тот, кто их разрушает. Религия, как говорил Лукреций, причиняет ужаснейшее зло, и кто чрез натуральное мировоззрение устраняет ее, тот должен быть прославлен, как величайший победитель над страшнейшим врагом человечества. Веру в провидение Эпикур считал сказкой и не ставил выше народной религии, а в фаталической форме стоиков ставил – даже ниже народной религии. Каким образом, задаются вопросом эпикурейцы, божественное провидение может быть творцом мира, в котором не исчислимо зло, в котором добрый так часто страдает, злой торжествует? Каким образом мир создан для человека, когда люди занимают лишь меньшую часть его? и т.д. Представления о богах и демонах возникли, по Эпикуру, из невежества и страха; сонные видения смешали с действительными существами, закономерность в движении небесных тел была по невежеству приписана богам; наводящие ужас явления природы, как страшные бури и землетрясения, вызвали страх в душах пред высшею силой. Поэтому страх есть всегда основное настроение религии, и освобождение от этого страха есть существенная задача философии.– При всём том Эпикур не хотел устранить веру в богов. Что это было со стороны Эпикура только ее искренним приспособлением к всеобщему верованию – несомненно несправедливое

суждение, ибо все рассуждения его относительно богов производят впечатление искренности. Нет, были определенные побуждения которым следовал Эпикур, признавая богов. Отчасти всеобщность веры в богов казалась ему доказательством объективной истины, и он на этом основывал и выдавал бытие богов за нечто непосредственно-очевидное, коренящееся в наших натуральных понятиях (πρόληψις). К этому теоретическому основанию присоединялся у Эпикура и эстетически-религиозный интерес – видеть свой идеал осуществленным в богах, и это есть тот самый идеал, которым определялось всё содержание его представлений о богах. Его боги поэтому решительно человекообразны. Но он приписывал им два существеннейшие признака божественного – вечность и блаженство. Эти признаки лишь потому могут принадлежать богам, что тело их, будучи подобно человеческому, однако имеет эсферический вид и состоит из тончайших атомов. Естественно, они с такими эсферическими телами не подходят для нашего мира, они не могут жить даже ни в каком мире, если их не должна постигнуть конечная гибель, и страх перед которою мог бы смущать их блаженство. Эпикур указывает потому богам интервалы между мирами, как место жительства, где они, как говорит Лукреций, не беспокоятся никакою непогодю и живут под вечно-ясным небом. На богов никоим образом не может быть возложено попечение о мире и обстоятельствах жизни человека, ибо мучительная забота лишила бы их блаженства. Нет, они совершенно свободны от трудов и забот, они наслаждаются чистым счастьем в сознании своего превосходства. Общество богов – это идеальное общество эпикурейских философов. Они всё имеют, что последние только могут желать для себя – вечную жизнь, отсутствие забот и постоянные случаи к приятным беседам. Только такие боги свободны и чисты, не внушают страха, но могут быть почитаемы за свое превосходство. Таких богов бесчисленное множество.– Как видим, эпикурейцы не только согласны с антропоморфизмом народной религии, но разделяют и даже умножают до бесконечности и ее политеизм. Они также не отказывались от существующего культа. Однако в общем эпикурейцы стоят в отрицательном отношении к народной религии. Они почти не прибегали, в противоположность стоикам, к аллегорическим объяснениям мифов и отнюдь не имели желаний как-л. сохранить народную религию.

Об. Важнейшее различие только что кратко изложенной системы эпикурейства от стоицизма заключается в том, что главным принципом стоицизма является материалистический монизм, а в основе эпикурейства лежит (материалистический) атомизм. Это различие проходит по целым системам и в частности ясно дает знать себя в главнейшей их науке, в этике. О частных различиях мы здесь не упоминаем. Но не столько приходится говорить о различиях, при сравнении эпикурейской школы со стоической, сколько о сходствах. Эпикурейская философия так же, или еще более бедна в теоретическом отношении, как и стоическая; с метафизической точки зрения первая так же не самостоятельна, как и последняя. Если материалистический пантеизм стоиков вышел из философии Гераклита, то механический атомизм эпикурейцев имеет своим источником философию Демокрита. Центр тяжести в эпикурействе также полагается в этических или жизненно-практических проблемах. Отношение к религии в обеих системах не последовательное. Не имея нужды, с чисто материалистической точки зрения, говорить о вере в богов, стоицизм и эпикурейство тем не менее весьма подробно рассуждают по данному вопросу, признают богов и даже не вполне отрицают народную религию. Очевидно, эти две философские системы обязаны своим происхождением и развитием не столько двум различным типам философов, мыслившим глубоко-оригинально, но различно,– сколько известному течению времени, на котором отразились индивидуальные различия и разные склонности отдельных лиц. В данных системах не люди господствуют над

временем, дают ему руководящие принципы, указывают вехи, а время – над людьми; люди, в противоположность гениям или сильным талантам, идут не впереди времени, не ведут его за собой, а наоборот, покорно следуют за временем.

Скептицизм

01. Третьим весьма значительным и важным течением философской мысли эллинского периода является скептицизм. Он, с одной стороны, представляет собою вывод из предшествовавшего развития философии, во всяком случае тесно связан с ним, а с другой – есть дитя своего времени, упадка общих высоких интересов, теоретической мысли и т.п. Последние обстоятельства сообщают древнему скептицизму своеобразный характер и делают его столь не похожим на то, что мы привыкли соединять с этим именем теперь. Связь скептицизма с разсуждениями софистов, особенно Протагора, с мегарской диалектикой и циническим учением – не подлежит сомнению. Кроме того могли содействовать появлению скептицизма и демокритская школа, и неумеренные ревнители платоно-аристотелевской спекуляции, так как они подрывали доверие ко всяким спекуляциям и таким образом возбуждали сомнение в знании вообще. Но скептицизм никогда бы не принял столь специфического характера, так широко не разлился бы и не сделался бы так популярен, если бы он не встретил благоприятной атмосферы в обстоятельствах того времени. В жизни того времени, как уже замечено, ослабели общие широкие стремления, начался поворот от внешнего мира к внутреннему миру человека; теоретическая мысль, как бы утомленная чрезвычайно продуктивностью и диалектическим направлением предшествовавшего периода, обнаружила равнодушие к общим научным вопросам и занялась более легким делом – практическим устройством жизни, обратив таким образом философию в житейскую мудрость. Далее разногласия, противоположности и борьба стоической и эпикурейской школы давали обильную пищу для скептицизма. Но скептицизм весьма тесно связан с стоицизмом и эпикуреизмом и положительно. Он одинаково с ними указывал философии практическую задачу и достоинство теоретических исследований измерял их влиянием на жизнь человека и значением для его счастья; также и его воззрение на жизнь отличалось этическим характером и высшее благо полагалось в воздержании от суждений (ἐπιχή), своего рода апатии или атараксии. Очевидно, всё это было отражением общего духа времени.

02. Первым скептиком, объединившим и систематизировавшим все скептические элементы из прежней философии, считается Пиррон¹³⁴ из Элиды, живший во 2-й половине IV и начале III в. (прибл. 360–270). Он не оставил после себя сочинений; об учении его приходится судить по произведениям одного из его учеников Тимона из Флиунты (прибл. 320–230). То немногое, что известно о философии Пиррона, можно выразить в трех положениях: а) о свойствах предметов мы ничего не знаем, б) правильное отношение к ним состоит в воздержании от всякого суждения, и в) результатом всего этого является вожденная атараксия. Тимон к этому прибавляет, что для счастья человеческого необходимо дать ответ на следующие вопросы: 1) как созданы вещи, 2) как мы должны относиться к ним, и 3) каковы могут быть для нас последствия такого отношения. На первый вопрос, в духе пирроновского скепсиса, может быть только такой ответ, что вещи просто недоступны нашему знанию; о каждом признаке, который мы приписываем известному предмету, мы можем с таким же правом утверждать и противоположное, ибо ни чувственное, ни разсудочное познание не ручаются за достоверность знания, так как мы познаём вещи такими, как они нам кажутся. Ответ на второй вопрос вытекает из решения первого. Так как мы ничего не можем утверждать о вещах, то мы должны воздерживаться от всякого суждения о них. Мы только можем говорить, что нечто так или иначе нам является, а не утверждать, что нечто существует так, а не иначе. Следовательно, нужно воздерживаться от

всякого утверждения и отказываться от определенных убеждений. Это-то именно и есть ἀκαταληψία, сознание в собственном незнании, ἀφασία и ἐποχή, как воздержание от суждения. Теперь готов ответ и на третий вопрос. Из афазии или ἐποχή развивается необходимое спокойствие духа, или атараксия, которая единственно может вести к блаженству. А это и есть цель философии. Если для деятельности необходимы известные положения (знания), то они могут быть допускаемы в качестве вероятностей, мнения. Сюда принадлежат все наши будто бы положительные суждения о добром и злом; даже божественное и благое Тимон мог выставить в качестве жизненных норм только в смысле вероятностей.

03. Со смертью Тимона было прервано прямое развитие учения Пиррона. Если возрождение пирронизма в сравнительно полном виде нужно видеть только у Энесидема, которому принадлежат 10 известных тропов, содержащих возражения против догматиков, то продолжателем скептицизма, как философского направления, является средняя и новая Академия. В жизни Платоновской академии, после Ксенократа, произошел решительный переворот: отказавшись от спекулятивных исследований, она занялась вопросами этики, а в начале III в. уклонилась на путь скептицизма. В этом случае значительную роль сыграли стоицизм и эпикурейство. В стоицизме и эпикурействе противопоставлялись индивидуальная и общечеловеческая стороны нашего духа, атомистическая изолированность индивидуума и его пантеистическая преданность целому. Скептицизм чрез нейтрализацию устраняет противоположности: ни стоический, ни эпикурейский принцип не имеют права на всеобщую значимость; нельзя доказать ни безусловной цены удовольствия, ни добродетели, – ни истину чувственного, ни разумного познания, ни – наконец – демокритско-атомистической, ни гераклитско-пантеистической физики. То, что есть общего у этих враждебных борющихся школ стоицизма и эпикурейства, – это чистая субъективность, – она есть их исходный пункт и конечный.

04. Основателем средней Академии считается Аркезилай (прибл. 315–240). Он отрицал как разсудочное, так и чувственное познание, но главным образом направлял свою полемику против каталептических представлений (καταληπτικῆ φαντασία) стоиков и против их сенсуализма вообще. Если, по заключению Аркезилая, восприятия недостоверны, то знание вообще невозможно, ибо мысль нас так же мало ведет к истине, как и чувство. Вообще невозможно что-либо знать, даже мы не можем утверждать за достоверное то, что мы ничего не знаем. На возражения противников, что с отрицанием знания устраняется возможность деятельности, Аркезилай отвечал, что представления непосредственно приводят волю в движение, хотя бы и совсем не касались вопроса об истинности их. Мы не нуждаемся в познании, чтобы действовать разумно, для этого достаточно вероятности. Вероятность есть высшая норма практической жизни. Между основными положениями Пиррона и Аркезилая нет никакого существенного различия.

05. Преемники Аркезилая были люди незначительные. Только во II-м веке явился в Академии талантливый представитель – Карнеад (прибл. 214–129). Он считается основателем уже третьей или новой академии. Основные принципы Карнеада в сущности одинаковы с Аркезилаем, только они всестороннее обоснованы и полнее, совершеннее обработаны. Его учение в критической части направлено против формальной возможности познания и главных материальных выводов его. При этом он имеет в виду главным образом стоиков, хотя и не ограничивается ими одними. Карнеад учит, что не может быть никакого познания, ибо нет убеждений, которые бы нас не обманывали, т.е. которые могли бы ручаться за истину. Наши представления суть ничто иное, как изменения, которые вызывают в душе внешние впечатления. Не говоря о снах, видениях, суждениях сумасшедших, опыт и помимо того

свидетельствует, что среди наших представлений есть ложные. Переходы от одних к другим настолько постепенны, что не заметны для сознания. Поэтому, учит Карнеад, никаких *φαντασιὰ καταληπτικῆ* в стоическом духе быть не может: ни одно чувственное восприятие не может ручаться за свою истинность. Не носят в себе залога истины и разсудочные познания, ибо разсудок наш оперирует – в этом Карнеад соглашался с стоиками – лишь над данными чувственных восприятий. Покончивши с формальной стороной дела (о возможности познания), Карнеад переходит к выводам стоической теории познания. Он подвергает сильной критике важнейшие метафизические выводы стоиков относительно телеологии и в области теологии. Стоики в обоснование своей веры в богов ссылались на *consensus gentium*. Карнеад на это отвечал, что всеобщность веры не доказана, не имеет места в действительности, и во всяком случае суждения невежественной массы не могут быть ручательством за истину. Затем он наносит сильные удары стоическому доказательству провидения, ссылкам на предзнаменования, предсказания и т.п. Стоическое учение об одухотворенности и разумности мира вызывает решительный протест. Мало того, Карнеад пытается доказать противоречивость самой идеи о боге; в этом случае он приводит аргументы, которыми пользуются еще и доселе, именно, о несовместимости личности божества с представлением о нем, как безконечном существе, ибо личность будто бы есть ограничение...

Об. Из критики стоицизма и догматизма вообще Карнеад делает вывод, что никакое познание невозможно и единственный способ избежать заблуждений – это воздержание от суждений. Однако, при таком решительном выводе, скептики всегда должны были делать некоторые ограничения, когда пред ними вставал и для них очень важный вопрос об этических основаниях нашей деятельности. И Карнеад сознаёт необходимость предположений, из которых исходило бы наше стремление к счастью. Мы вынуждаемся, по заключению его, придать некоторым представлениям такую степень важности, чтобы чрез них определяться к деятельности. Разсматривая представления с двух сторон – по отношению к объекту и субъекту, Карнеад замечает, что о первой стороне мы разсуждать не можем, в область нашего сознания падают лишь представления по их отношению к нам (а не объектам). Здесь мы естественно различаем представления темные, не ясные – и представления, возбуждающие видимость нужности, внушающие нам веру, определяющие нашу деятельность. Эта вера, как вероятность, имеет различные ступени. На низшей ступени стоят представления, возбуждающие уверенность сами по себе, без соотношения с другими. Такой тип представлений назывался *πίθανή*. Большею степенью вероятности отличаются представления, которые подтверждаются связанными с ними другими представлениями. Это *πίθανή καὶ ἀπερίσπαστος* – вероятные и не вызывающие противоречия (со стороны других представлений). Наконец, высшею степенью вероятности обладают представления, согласие с которыми других оправдывается или подтверждаются чрез исследование первых. Такие представления называются *πίθανή καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περὶ δευμένῃ* – вероятные, не встречающие противоречий и всесторонне проверенные. Особенное значение Карнеад придавал, разумеется, нравственным вопросам. Он подробно исследует важнейший вопрос этики о высшем благе, при чем особенно подвергает критике воззрение стоиков на добродетель, как на высшее благо. Собственное воззрение Карнеада отличается неопределенностью. Его ученик Клитомах отказывался определить взгляд своего учителя, и только в полемических видах против стоиков утверждал, что высшее благо состоит в наслаждении вещами, которые обеспечивают удовлетворение первоначальных потребностей. Несмотря на злостную критику религиозной веры, Карнеад не имел в виду отрицать бытие божественной силы; как истый скептик, он только отказывался

высказывать о божестве что-нибудь определенное, но с практической точки зрения он считал предположение божества более или менее вероятным и полезным.

Карнеад был последним видным представителем академического скепсиса. После Аркезилая и Карнеада скептическая мысль не сделала и шагу по пути, проложенному ими. Ученик Карнеада Клитомах записал для потомства учение своего великого предшественника.

07. Только что рассмотренные три философские системы – стоическая, эпикурейская и скептическая – составляли цвет не только эллинистической культуры (320–30 г.г.)¹³⁵, но быть может и всего заходившего античного мира. Их господство в жизни было независимым от перемены политического главенства. Римляне с большим вниманием отнеслись к эллинистическим философским школам; в особенности им по духу пришелся стоицизм и отчасти эпикурейство. Основателем римского стоицизма считается Панеций, а главным представителем Сенека. У Панеция стремление к ограничению философии этикой – имеется даже в большей степени, чем прежде, также он смягчает стоическую строгость и домогается сближения с другими философскими школами. У Сенеки и его единомышленников выступает уже мораль универсальная, общечеловеческая, основанная на непосредственном сознании и внутренней свободе каждого. Здесь стоицизм является в форме всеобщего нравственно-религиозного убеждения. Меньше всего подвергается новым влияниям эпикурейство.– Но не только, с течением времени и сообразно его духу, пережили названные школы различные изменения, они должны были вместе с тем разделить¹³⁶ и даже отчасти уступить свое господство новым течениям. Раннейшая этическая тенденция рассмотренных школ переходит теперь в новое стремление – с помощью научного мышления удовлетворить религиозным потребностям. Начинается сближение школ, при чем связующим звеном служит теологическое мировоззрение. Появляется эклектизм религиозно-философского направления, который сменяется синкретическими течениями более религиозного характера.

Эклектизм

01. Эклектизм является порождением общего настроения времени – отсутствия стремления к тонкому аналитическому расчленению понятий и к построению полного систематического умозрения. Все главные философские течения, со времени Аристотеля, заимствуют принципы из предшествовавшей философии: стоики – главным образом у Гераклита и отчасти у Платона, эпикурейцы – у Демокрита, Платона и Аристотеля, академия разрабатывала учение Платона, школа перипатетиков – Аристотеля. Отсутствие живого творчества, претензии школ на исключительное обладание истиной и горячие споры между ними – подвергли сомнению самую возможность научного познания. Это-то состояние колебания и выражается в скептицизме. Однако скептицизм отнюдь не знаменовал собою пробуждения философского анализа, а скорее был дальнейшею ступенью в понижении научного духа: одно он без достаточных оснований отрицал, другое без убедительной аргументации признавал. И замечательно, скептицизм привел к эклектизму, т.е. некритическому, субъективному соединению различных философских элементов. Дело в том, что скептицизм сравнивал все философские течения, отрицая в каждом из них истину; а эклектизм сделал уравнение тех же систем в другом отношении, признавши долю истины за каждою из них. Самый путь к уравнению в противоположном смысле проложил тот же скептицизм. Ибо скептицизм в своем отрицании не был последователен. Он, имея в виду практическую деятельность человека, признал вероятности, предположения и убеждения разного рода, как основы человеческого поведения; при чем, значимость этих предположений, т.е. приближение их к истине, с точки зрения скептиков, постепенно возрастает, начиная с Аркезилая до Карнеада. Оставался только шаг к признанию их за (полные) истины. При чем, скептицизм сделал и то, что за истину были признаны положения не одной школы, а всех понемногу. Ибо скептицизм, напр. в лице Карнеада и его учеников, извлекал свои вероятности из различных систем. «Таким образом скептицизм образует (собою) мост от односторонняго догматизма стоической и эпикурейской философии к эклектизму». – Этому повороту философии к эклектизму в значительной мере содействовало, во всяком случае благоприятствовало то обстоятельство, что в половине II в. власть над эллинским миром перешла в руки римлян. С этого времени римляне стали особенно подвергаться влиянию эллинского образования. Разумеется, римляне относились к грекам, как ученики к учителям, воспринимали их учение и старались подражать им. Но, с другой стороны, римский дух не настолько был беден, чтобы в живом взаимодействии не обнаружить своего влияния хоть в каком-либо отношении. Римлянам были свойственны трезвое житейское благоразумие и сильная воля, как отличительная черта характера. С этой точки зрения они ценили и философию, измеряя ее достоинство по ее практической годности; философии, которая не имела влияния на практическую жизнь, они не признавали. Задачу и пользу философии они видели в укреплении нравственных основоположений и в подготовке ораторов и государственных людей. Занимавшиеся наукою римляне знали о споре философских школ, но не придавали ему значения, полагая, что он касается несущественных вещей; они предпочитали избирать из различных систем лишь то, что им казалось практически полезным. В виду этого греческие философы, преподававшие науку своим римским ученикам, должны были приспособляться к их пониманию, иметь в виду их настроение и потребности. Это уже заметно у таких выдающихся философов своего времени, как Панеций и Антиох, не говоря уже о заурядных личностях. – Применительно к духу и потребностям времени, эклектизм, как замечено выше,

получил религиозно-этическое направление, т.е. заботился главным образом о выработке религиозно-нравственного мировоззрения на основании существовавших философских систем.

02. Первыми представителями эклектизма считаются Филон из фессалийской Лариссы и Антиох из Аскалона. Жизнь и деятельность их относится к 1-му веку до рождения Христова. Филон, сочувствуя римлянам, во время войны с Митридатом, оставил Грецию и бежал в Рим. Здесь он стяжал высокую славу и приобрел много учеников, среди которых был и Цицерон. В общем Филон был согласен с учением новой академии, в особенности с Карнеадом; он лишь стремился к большей обоснованности начал нравственно-практической деятельности, чем это имело место у его предшественников. Желание систематизировать учение этики пробудило у Филона веру в возможность знания и ослабило скепсис его. Правда, Филон отвергал каталептические представления стоиков и утверждал, что истинная сущность вещей не познаваема, но это не вообще, а только с точки зрения стоиков. Себя считал Филон представителем древнего первоначального платонизма, хотя оспаривал мнение тех, которое отделяли новую академию от древней и защищал единство академического учения. Но Филон не достаточно выяснил, в чем состоял этот первоначальный древний платонизм и где нужно искать критерии знания. По его учению выходило, что истина присуща душе; очевидно, здесь речь о непосредственном знании, которому столь большое значение придавал Цицерон. Однако полной достоверности этому знанию Филон не решался приписать: это знание, по нему, самоочевидно и возвышается над вероятностями, но не безусловно. Здесь ясно выступает различие точки зрения Филона от его предшественников и последующих философов. Поэтому он считается основателем четвертой академии.— Ученик Филона Антиох из Аскалона пошел дальше своего учителя по пути к эклектизму. В этом случае немаловажное значение имело то обстоятельство, что Антиох слушал не только Филона, но и стоика Мнезарха, который, поражая новое академическое учение, в значительной мере подготовил соединение стоицизма с платоновским учением. Кроме того, Антиох мог назвать своим учителем и Лукулла, которого слушал в Александрии. Тогда произошел уже открытый разрыв между Филоном и Антиохом. Последний стал доказывать, что академия, со времени Аркезилая, стала на ложный путь и поэтому необходимо возвратиться к учению старой академии; а между тем древняя академия не различается существенно в своем учении ни от учения Аристотеля, или школы перипатетиков, ни от учения стоиков; между ними весьма много общего. Антиох сделал решительный поворот от скепсиса к положительному учению – и считается основателем пятой академии. В теории познания Антиох следовал стоикам, признавая чувства источником истинных представлений, хотя и допускал возможность обмана чувств, но не считал его не устранимым. Важнейшей частью философии Антиоха признавал этику с основными принципами стоиков – эгоизмом и самосохранением; но не соглашался с ними относительно единства добродетели, а, принимая во внимание и положение перипатетиков о множестве добродетелей, – учил, что все добродетели неразрывно связаны между собою. Во всем учении Антиоха проглядывает стремление выделить общее в учении трех главных школ и свести к простым различиям часто существенные разногласия их.— Учение Антиоха имело успех; ему удалось оттеснить новоакадемическое направление. О распространении эклектизма в последнем дохристианском полувеке можно судить потому, что известнейшие философы того времени были последователями его. Таковы, напр., Цицерон, Варрон, стоик Арий Дидим, Потамон и др. Последний прекрасно охарактеризовал задачу деятельности своих предшественников, вместе и свою собственную – составление истинной системы из учения всех философских школ, – назвав свою школу эклектической.

03. Вопреки Потамену, эклектизм собственно не был философской школой, а скорее направлением, или лучше настроением времени, знаменовавшим собою, как замечено, упадок философского духа. Самый главный недостаток эклектизма был тот, что ему недоставало собственного принципа. Эклектизм соединял учения различных систем. Но чем он при этом руководился? Не будет удовлетворительным ответом, если сказать, что эклектизм объединял всё, в чем различные школы совпадали. Ибо в таком случае эклектизму пришлось бы ограничиться немногими положениями неопределенной общности. Критерий практической пригодности и важности известных положений для нравственной цели жизни человека – также не может быть приписан эклектизму. Ведь этические проблемы главным образом разрабатывали все философские школы того времени. Какого же масштаба держался эклектизм, принимая одни практические положения и отвергая другие? В конце концов мы придем к непосредственному сознанию, как единственному принципу эклектизма. Что действительно это было так, можно видеть у Цицерона и других эклектиков. Но этот принцип в философском отношении решительно несостоятелен, ибо он усвоит не-философскому сознанию последнее решение философских вопросов. Вот почему эклектизм, который явился устранить скепсис, не мог удовлетворить философского сознания. Сомнение в истине обуславливалось разноречием школ. Эклектизм стремится устранить сомнение, соединяя отрывки учений различных школ. Однако близкое сопоставление различных систем сделало особенно ясным непримиримость их. В виду этого академический скепсис, угасший в эклектизме, снова пробуждается в школе Энезидема и существует до времени неоплатоников, хотя он уже не мог победить господствовавшего эклектического духа времени и был не популярен.

Большой успех эклектизм имел в области религиозно-философской, пока он не сменился здесь религиозным синкретизмом.

Эклектические религиозно-философские течения

04. Не возможно определить, насколько вошли в т.н. эллинизм и как объединились в нем с одной стороны достояние греческой культуры, а с другой – традиционное наследие востока. Здесь можно говорить лишь в общих чертах и приблизительно. Несомненно, ориентализм по своей природе есть явление преимущественно религиозного характера; философское же направление составляет отличительную черту греческого духа. Несомненно, греческая культура есть дочь восточной, и влияние ориентализма особенно нужно видеть в древне-греческой (до-гомеровской) религии и в полу-религиозной философии пифагорейцев и отчасти в платонизме¹³⁷. Наоборот, в аттической философии V–IV вв. сказалась наибольшая самобытность греческого гения.– Но вот в конце IV в., по воле Македонского завоевателя, греческая культура вплотную подошла к восточной, или лучше сказать, вторглась в древнюю обширную область ее. Необходимо должно было начаться взаимодействие двух культур. Но, как замечено выше, восток, в силу того ли, что он к этому времени уже одряхлел, замер, или потому, что он всегда обнаруживал более склонности к религии, чем к науке, философии, или, наконец, потому, что греческий дух тогда значительно уже потерял свою силу, оказался очень мало восприимчив к греческой культуре, и ее влияние на жизнь востока было хотя и широким, но очень поверхностным. Обратное взаимодействие востока было, по-видимому, совсем не заметным, но быть может более сильным, чем греческой культуры на него. Влиянию востока были открыты особенно древние народные верования и религиозные обряды, обычаи, которые теперь получили значение в греческой жизни, после того как художественная религия Гомера и Гезиода, главным образом под влиянием просвещения, потеряла кредит, и философское творчество ослабело. Эти древне-греческие верования, как сказано выше, были родственны восточным, и теперь при взаимном соприкосновении усилились. Началось медленное, но действительное воздействие религиозного течения востока на греческий дух. Может быть, под влиянием этого воздействия эпикурейский и стоический пантеистический атеизм, в грубом противоречии сам с собою, защищает народную религию и уделяет – особенно у стоиков – столько внимания теологическим вопросам¹³⁸. Но собственно главное направление указанных философских школ было этическое. Их задача была научить людей житейской мудрости, наставить каждого индивидуума к добродетельной жизни, устранив всякую религию. Однако мораль оказалась бессильною заменить религию. Религиозное настроение среди народов римского государства возросло до высшей степени. Масса не удовлетворялась эпикурейским сознанием и верованием в рай земной жизни и с лихорадочным рвением устремилась в поисках за высшим таинственным удовлетворением, которое находила в фантастических культах востока. Философская «мудрость», полагавшая смысл жизни в добродетели, утратила свой кредит и сменилась напряженным ожиданием высшей силы и освобождения от мира. Под давлением таких настроений, эллинистическая философия должна была дать место новым побегам религиозного мистицизма.

02. Отличительный характер их состоит в стремлении чрез откровение божества получать познание и блаженство. Откровение это думали находить, прежде всего, в древних религиях, а затем в философских системах религиозного характера. Одновременно и в связи с этим развивается воззрение на божество, как существо безконечно возвышенное над миром и стоящее вдали от него. Оно само по себе не может уже и соприкоснуться с чувственным грешным миром. Нужен ряд особых божественных посредников между божеством и человеком. Такими обыкновенно

считались демоны и мировая душа. Чтобы вступить в общение с божеством чрез этих посредников, отдельные лица среди людей должны были стать на служение божеству и чрез различные очистительные средства и особенно мистерии сделать себя способными и достойными великого почтения. Таким образом откровение объявляется источником философии и всякого знания вообще. Философ превращается в посредника между богом и людьми и обладание знанием обуславливается различными упражнениями религиозного характера. Эти новые религиозные потребности и стремления, созревшие посреди обширных масс, не были решительно чужды и духу современной философии. Когда была поколеблена чрез скептицизм вера в истину существовавших философских школ, когда эклектическое направление также далеко не удовлетворило всех, а к самостоятельному творчеству философская мысль оказалась бессильной,— тогда пробуждается стремление искать источника знания вне человеческого разума, или в откровении божества, или в религиозном предании существовавших религий. Словом, «когда потеряли доверие к знанию, тогда бросились в объятия веры».

Главнейшими религиозно-философскими течениями являются ново-пифагорейство и платонизм. Центром движения служит преимущественно Александрия.

03. Ново-пифагорейство, появившееся в последнем столетии пред рождением Христовым, претендовало на тесную связь с древним пифагорейством. Но оно не имело на это никакого права. Пифагорейская школа сходит со страниц истории уже в IV в. Правда, в последующее время были довольно широко распространены орфико-пифагорейские мистерии, но отнюдь не пифагорейская философия.— Первое известие о появлении ново-пифагорейской школы и изложение ее учения мы встречаем у Александра Полигистора, жившего в 1-м в. до р. Хр. Из первых последователей ново-пифагорейской школы известен Нигидий Фигул, друг Цицерона. К последователям ново-пифагорейства принадлежат также П. Ватиний, Арт. Дидим и Евдор. Стоическая школа Кв. Секстия также разделяла воззрения ново-пифагорейства. Ученик последнего Соций из Александрии требование воздерживаться от мяса аргументировал учением о душепереселении. Более поздними представителями ново-пифагорейства являются — Модерат и известнейший Аполлоний Тианский. Родиной ново-пифагорейства должна быть признана Александрия.— Как замечено, ново-пифагорейцы убежденно выдавали свое учение за древне-пифагорейское. Им, как верующим в откровенное учение, казалось, что древние не могли учить чему-либо другому, как тем истинам, которые и они проповедывали. Отсюда масса подложных сочинений среди неопифагорейцев, приписываемых Пифагору и его ближайшим ученикам, особенно Архите. Отсюда же скудость известий о представителях собственно ново-пифагорейства. В уста Пифагора и его учеников они влагали свое собственное учение и не считали нужным увековечивать имен современных им лиц, якобы повторявших уже старое учение.

04. Ново-пифагорейство, соответственно эклектическому духу времени, представляло собою соединение различных элементов, прежде всего, платонического, затем перипатетического и в сравнительно меньшей степени стоического и древне-пифагорейского. Последний дает себя знать у ново-пифагорейцев в символике чисел и в религиозном аскетизме. Общими принципами бытия ново-пифагорейцы считали единство и неопределенное двойство (единицу и два). Единство должно означать основу всякого добра, всякого совершенства и порядка, неизменного и вечного бытия; двойство, наоборот,— принцип всякого несовершенства и дурного качества, всякого беспорядка и изменчивости. Единство приравнивается божеству, духу, форме; двойство — материи, как источнику всякого

зла. От этих последних оснований неопифагорейцы восходили к божеству, как первопричине всякого бытия. Отношение последних основ к первопричине понималось различно. По мнению некоторых, напр., божеству принадлежит и роль демиурга, т.е. мирообразующей силы, соединяющей идеи с явлениями. Строгого монотеизма у неопифагорейцев не было, ибо рядом с одним невидимым богом они признавали видимых богов в светилах, которые служат невидимому. По своей природе божество есть существо чисто-духовное, абсолютно доброе и блаженное. Что касается его отношения к миру, то здесь опять не было единства в воззрениях: одни, следуя платоно-аристотелевскому трансцендентному воззрению, строго разделяли мир и божество, как стоящее выше мысли и бытия; другие, сочувствуя стоическому учению, представляли божество душой мира и определяли его, как $\tau\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$, или теплоту, проникающую мировое целое.— Что касается второго, или формального принципа бытия, то он уравнивается с числами, которые, уже по примеру Платона и древней Академии, отождествлялись с идеями. Но у ново-пифагорейцев с Платоном есть и различие. Для первых число есть первообраз мира, первоначальная мысль божества, основа всех вещей, как соединение материи и формы; для последнего числа суть субстанции вещей. Следуя стоикам, неопифагорейцы хотели отождествить божество с единицей или монадой и из него производить все остальные числа или идеи; как источник чисел или идей, есть единица и $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ $\sigma\tau\epsilon\rho\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$. При таком высоком взгляде на числа, неопифагорейцы очень достаточно уделяли внимания — арифметике и геометрии, астрономии и музыке,— всё это было введением в философию.— Мировая душа представлялась, как число, или совокупность числовых отношений. Некто Тимей из Локриды полагал особенностью своей школы в математическом конструировании мировой души.— В отличие от Платона неопифагорейцы понимали материю, как осязаемый телесный субстрат всех вещей. Всё существующее, по Окееллу, предполагает такой именно субстрат. Значит, всего неопифагорейцы принимали четыре принципа: божество, числа или идеи, мировую душу и материю: они возводились на две первоосновы — единство, которое отождествлялось с божеством, и двойство, которое приравнивалось к материи. Выводя двойство из единства, ново-пифагорейцы достигали в конце концов единого, как основы всякого бытия. Но здесь приходилось столкнуться с громадным затруднением. Как совершенное могло быть причиной несовершенного, само добро — причиной зла? При спиритуалистической, этической точки зрения этот дуализм в сущности был непреодолим.— Если изложенное можно назвать метафизикой неопифагорейства, то необходимо упомянуть и о других частях философии — физике и логике. В логических и натур-философских понятиях неопифагорейцы следуют главным образом Аристотелю и отчасти Платону. Мир есть отображение вечных форм, идей или чисел. Мир признаётся лучшим между возможными и прославляется, как видимый бог; зло понимается, как благое дело провидения. Несравненное большинство ново-пифагорейцев склонялось к учению Аристотеля о вечности мира, а со времени Океелла — оно принимается всеми.— Для практической части системы ново-пифагорейцев гораздо важнее их антропологическое учение. Оно также не отличается самостоятельностью. Человек есть микрокосм, ибо он объединяет в себе все космические силы — высшие и низшие. Душа человека, как и мира, определяется, как число или точнее, как самодвижущееся число: оно обозначается то как квадрат, то как круг или шар, и доказывается нематериальность души. У Платона заимствуется деление души на две части — неразумную и разумную, бессмертную и смертную. Если уже Платон свое учение о частях души основывал на пифагорейских мифах о предсуществовании душ и их странствовании по телам людей и животных, то тем большее значение получают эти мифы у неопифагорейцев. Мы часто встречаемся в

неопифагорейских сочинениях с верою в демонов. Эта вера находится в тесной связи с представлениями о жизни души вне тела. По древнему орфико-пифагорейскому преданию, под демонами нужно разуметь души, которые наполняют воздушное пространство между землею и луною и которые занимают средину между богами и людьми. Демоны выступали в качестве народных богов. От них ожидалось предсказания, им приписывалось наказание несправедливости и преступлений, к ним относились жертвы умилоствления,— всё это потому, что им будто бы божество передало господство над миром. — Этическое учение неопифагорейцев отнюдь не характерно, даже безцветно, и представляет собою соединение платоновского и аристотелевского учения. Особенность ново-пифагорейства наиболее всего выражается в области религиозной. Ново-пифагорейцы — монотеисты; но их монотеизм далеко не чистый: они верили в божественную природу небесных светил и признавали демонов; поэтому они никогда не выступали врагами народной религии, или даже только в качестве реформаторов ее. Ново-пифагорейцы высказывали высокое воззрение на божество. Они признавали его духовный характер и учили о духовном служении ему — добрым нравственным поведением, так что порочный не может выказать божеству никакого почтения. Нужно чаще обращаться к божеству не потому, чтобы оно нуждалось в этом, а потому, что благодаря памяти о нем можно облагородить свою душу. Но это духовное почитание высшего божества не исключало внешнего поклонения подчиненным, низшим божествам; наоборот, считалась необходимым, потому что мы не можем обойтись без посредства в общении с божеством. Возвышение божества над миром пробуждало сознание необходимости — узнавать волю божества посредством откровения людям. И эта вера в откровение божества придает совершенно особый характер ново-пифагорейству. Неопифагорейцы верили, что божество сообщает человеку всё, что нужно для его спасения, чрез мантику и в различных религиозных мистериях. Но для общения с божеством необходима чистота жизни и отречение от чувственного мира. В этом пункте учения, касательно разных очищений и воздержаний, ново-пифагорейцы многое заимствовали у древних последователей Пифагора.

Для иллюстрации ново-пифагорейского учения приведем хотя в самых кратких чертах жизнеописание знаменитого мага ново-пифагорейства и вообще излюбленного героя языческой древности Аполлония Тианского¹³⁹, этого «языческого Христа».

05. Аполлоний — сын богатого гражданина Аполлония — родился в каппадокийском городе Тиане, около времени рождества И. Христа. Самое рождение его сопровождалось чудесными знаменами, которыми, замечает Филострат, «боги хотели указать и предсказать величие этого человека, его возвышение над земным и приближение к божеству» (I. V, p. 6.). Рожденный при чудесных предзнаменованиях, Аполлоний обнаруживает богатые дарования, любовь к наукам и склонность к аскетическому образу жизни. Когда ему было 14 лет, отец отдал его в учение в киликийский г. Тарс ритору Евтидему. Но Аполлоний здесь не мог оставаться в виду распущенных нравов жителей. С согласия отца он переезжает в соседний город Эги, где находился храм Эскулапа. Здесь Аполлоний слушал платоников, стоиков, перипатетиков и эпикурейцев, но особенными симпатиями его пользовалась неопифагорейская философия. Ею Аполлоний до того увлекся, что стремился осуществить тип пифагорейского мудреца на самом себе и начал вести аскетический образ жизни, поселившись при храме Эскулапа. Он сделался угодным богу и удостоился получать от него откровения. По смерти отца Аполлоний раздает бедным почти всю часть доставшегося ему наследства и предпринимает путешествия, сначала по ближайшим странам, а потом отправляется в Индию к браминам. У них он пробыл четыре месяца и изучил всю их мудрость и тайны. Прощаясь с ним, брамины

предсказали ему, что не только по смерти, даже при жизни своей он будет почитаться многими людьми за бога (III. L, p. 135). Возвращение Аполлония из Индии было почти сплошным триумфом; повсюду он поучал народ, а в Смирне и Ефесе совершил чудеса. Из М. Азии Аполлоний направился в Грецию, здесь он посещал храмы и повсюду с радостью был принимаем жрецами; но быть посвященным в элевсинские таинства ему сразу не удалось. В Италию и Рим прибыл Аполлоний во время чрезвычайно опасное, при Нероне, преследовавшем философов. Но тем не менее он безбоязненно вступил в вечный город и вскоре получил дозволение от консула Телезина посещать храмы, даже жить в них и поучать народ. В Риме, говорит Филострат (IV, XL, V, 184), Аполлоний совершил новое чудо: он воскресил умершую девицу, дочь консула, чрез прикосновение и произнесение непонятных слов. Из Рима Аполлоний посетил Испанию, а затем Египет. Популярность Аполлония, как великого мага, была настолько велика, что о нем знал и старался привлечь на свою сторону император Веспасиан, а импер. Нерва домогался его дружбы. Ко времени правления Нервы относится и смерть Аполлония, о которой, по свидетельству Филострата, ходило очень много разных рассказов. О своей смерти Аполлоний наперед знал, и она произошла, по всем вариациям, при чудесных обстоятельствах. А Филострат свидетельствует, что он нигде не находил могилы Аполлония, и уверяет, что после своей смерти Аполлоний явился одному юноше, не верившему в бессмертие души (VIII, с. XXIX-XXXI, p. 391-304).— По своему образу жизни и воззрениям Аполлоний является чистым неопифагорейцем. Он не употреблял в пищу мяса и отказался от принесения животных в жертву: его пища состояла лишь из хлеба, плодов и овощей, пил он только воду и отказывался от вина, так как оно, по нему, нарушает нормальное состояние ума. Аполлоний не был женат и безусловно воздерживался от плотских удовольствий. Воззрение его на человека было дуалистическим, и на тело он смотрел, как на темницу души, а на душу, как на существо из чистого эфира (VIII, XXXI, p. 393-394). Учение его о божестве отличалось возвышенным характером. Он признавал одного верховного Бога, называя его Зевсом, отцом людей и богов. Значение жертв Аполлоний отрицал. По его утверждению, приблизиться к Богу можно только добродетельною жизнью. «Единому, верховному богу,— говорил Аполлоний,— не должно приносить никаких жертв, как и посвящать ему материальные предметы, так как он не нуждается ни в чем, его можно чтить только безмолвною молитвой“ и добродетельною жизнью¹⁴⁰. Задачу своей деятельности Аполлоний полагал в созидании нравственного космоса, т.е. в преобразовании религиозно-нравственной жизни общества. В Риме на вопрос консула Телезина: в чем состоит его мудрость — Аполлоний отвечал, что мудрость есть «вдохновение и знание, как молиться богам и какия приносить жертвы“ (IV, XL, 178-179). Поэтому сам Аполлоний поселялся при храмах или в самых храмах, часто беседовал о богах и вообще о религиозных предметах и поучал народ. «Что такое справедливость и умеренность,— говорил между прочим Аполлоний, когда с своим учеником Дамисом переходил вершины Кавказа и беседовал о близости к богам,— этого не поймут те, которые восходят на вершины горы Афона или Олимпа, столь прославленного поэтами; сама душа должна проникать во все эти вещи; душа когда она чисто и безпорочно приступает к созерцанию может возвышаться над вершинами Кавказа“ (II, V, p. 54)¹⁴¹.

Об. Платонизм. Одновременно с неопифагорейством появилось новое весьма родственное ему направление платонизма. Последний также обязан своим происхождением религиозному и эклектическому течению времени и близко примыкает к философии Антиоха, стремившегося вызвать (будто бы) из забвения древнее учение Платона. Типичным неопифагорейским неоплатоником считается Плутарх Херонейский, живший в 1-м веке по рождестве Христове. По его-то воззрениям мы и

познакомимся с платонизмом.— Тесная зависимость учения Плутарха от философии Платона не подлежит сомнению. На него наиболее часто ссылается Плутарх, нигде не полемизирует с ним и всегда защищает. Себя самого Плутарх причисляет к академикам. Но как бы повинувшись духу времени, Плутарх многое заимствует у неопифагорейцев и кое-что у школы перипатетиков; по отношению же к школам эпикурейской и стоической он стоит в отрицательном отношении, к первой даже во враждебном. Направление философии Плутарха, как верного представителя своего времени, практическое; его внимание привлекают и останавливают на себе главным образом вопросы моральные и религиозные. Философия, по его воззрению, должна споспешествовать нравственной жизни. «Своей высшей цели философия достигает чрез благочестие и богопознание».

07. Воззрений Плутарха на божество, на отношение его к миру и в особенности к человеку – отличаются платоническим и отчасти неопифагорейским характером. Божеству принадлежит бытие истинно-сущее и вечное. О нем нельзя сказать ничего определенного: оно чуждо множественности и сложности, оно есть и благо и разум. Вследствие духовности и неизменяемости, божество не может находиться в непосредственном общении с земным и постоянно изменяющимся, чувственные образы (идолы), поклонение животным, разные мифы о богах – всё это может лишь оскорбить божество. Всё конечное не совершенное, как бы не-сущее – не может происходить от совершенного существа, тем более бог не может быть виновником зла. Делать бога виновником зла, как это у стоиков, – это значит уничтожать самую идею божества. В виду этого необходимо признать два противоположных первоначальных принципа – принцип добра и принцип зла. Но принцип зла не может быть, по примеру стоиков, отождествлен с безкачественной материей; должна быть особая основа зла, отличная от божества и от материи. Материя сама по себе может быть вместилищем как добра, так и зла.— Учение Плутарха о происхождении мира сходно с платоновским, но отнюдь не совпадает с ним. У Платона громадную роль играют идеи, только им принадлежит истинное бытие, они суть прообразы, по которым создан мир. У Плутарха в общем идеи отступают на задний план. Отношение их к материи иное: они оплодотворяют материю, они суть своего рода λόγοι ὑπερμαθηματικοί стоиков. Затем по примеру пифагорейцев, у Плутарха особенно выдвигается значение чисел. Но вопреки платоновскому и ново-пифагорейскому учению, Плутарх не был согласен признать вечность мира,— это, по нему, противоречит понятию о боге. Большое значение в мировой истории Плутарх приписывает душе, чрез которую Бог внес в мир разумность и гармонию. Через душу божество сообщается миру, ибо бог не только есть художник, стоящий вне мира, но и сила, причастная жизни мира. Наиболее чистым проявлением божества в мире – являются небесные светила, особенно солнце, как отображение высочайшего бога. К этим видимым божествам еще пифагорейцы, древняя академия, стоики и неопифагорейцы причисляли демонов. Для Плутарха тем благоприятнее было учение об этих посредствующих существах, чем более он разобщал божество с миром. На демонов он переносил всякие попечения за отдельными существами в мире,— они наказывают за преступления, они наблюдают за богослужбными действиями, благодаря им бывает пророчество и т.п. Словом, божество, стоя далеко от мира, действует в нем чрез своих слуг, демонов. Без последних не было бы возможным общение божества с людьми. Разумная часть души человека (νοῦς), которая не поглощается материей, должно быть правильнее, по Плутарху, названа демоном. В связи с учением о демонах, как органах божества, Плутарх долго и подробно развивает учение о провидении, критикуя при этом учение стоиков и эпикурейцев. – По примеру Платона, Плутарх прежде всего делит душу человека на две части – разумную (νοῦς-демон) и неразумную (ψυχή), последнюю он опять

подразделяет. К сожалению, подражая в данном пункте не только Платону, но и Аристотелю, Плутарх вносит излишнюю дробность в деление души. Плутарх защищает свободу воли и доказывает бессмертие души, ссылаясь на родство человеческого духа с божеством, на необходимость будущего мздовоздаяния и награды за понесенные страдания и т.п. Особенного внимания заслуживает учение Плутарха о религии. Религия есть для каждого человека «неизъяснимый источник спокойствия духа и радости»; ничто для государства так необходимо, ничто не составляет столь неизменной основы всякого гражданского порядка, как вера в богов и почитание их. Отрицать богов и провидение – это значит лишать людей высшего блага. Но не всякое богопочтение имеет цену. Благочестие занимает среднее положение между атеизмом и суеверием. Подвергая уничтожающей критике суеверие и атеизм, сам Плутарх высказывает высокое и чистое понятие о боге. Он убежден, что истинное понятие о божестве – высшее служение ему.– Что касается отношения Плутарха к народной вере, то оно в сущности такое же, как и у стоиков. Он указывает, что эта вера извращенная, ложная и недостойная божества, но твердо убежден в ее необходимости для общества. Ценность народной религии заключается в присущей ей религиозной потребности. Ведь различные народные боги в сущности суть только разные формы, под которыми почитается (единое) божество. Как солнце, луна, небо, земля и море – одни и те же для всех, какими бы именами они ни назывались, так и божества одни и те же, не смотря на различие символов и форм поклонения. Значит, все религии нужно признать, как имеющие право на существование. В связи с таким пониманием народной религии стоит у Плутарха изъяснение мифов. Изыскивая философский смысл мифов, Плутарх прибегает к аллегории и искусственному толкованию их. Различая троякое богословие поэтов, законодателей и философов, сам Плутарх только за философией может признать право решения религиозных истин, хотя едва ли остается последовательным. Так Плутарх доказывает необходимость для человека сверх-естественной помощи, в виду слабости наших сил и борьбы разума с чувственностью. Мы,– говорит Плутарх,– ничего не знали бы о божестве, как и вообще (не знали бы) ничего доброго, если бы не само божество сообщило нам всё это. Такое познание божества тем чище, чем меньше примешивается к нему нашего собственного соображения. Высшее откровение есть такое состояние души, когда она становится орудием божества,– это состояние энтузиазма.

Религиозный синкретизм

01. Эклектическое религиозно-философское движение охватило только высшие классы общества, которые всегда и везде – тем более в эпоху падения античной цивилизации – составляли лишь тонкий верхний слой. Но чем жили густые народные массы? Мы уже видели, что греческая Гомеровская религия в конце IV в. утратила свое значение и сменилась среди образованных классов моральной философией, а у простого народа – старыми, до-гомеровскими культами, которые были общи грекам с варварами. Восточные народы оставались верными своим традиционным религиям, которые, впрочем, переживали различные эволюции. Греческое влияние на востоке если вообще было слабо, то в религиозной области самым поверхностным. Эллинистические мастера строили величественные храмы для египетских, сирийских, финикийских, малоазийских божеств и делали художественные статуи. Известны гимны Изиде по размеру стихов Гомера. Но это не касалось существа восточных божеств, это было только легкою оболочкою, эллинистическою одеждой. Римляне, как победители, действовали иначе, чем греки. Введение государственной религии среди покоренных народов принадлежало к политической программе республики и цезарей. В завоеванных странах римское управление возлагало на новых подчиненных так же соблюдение жреческого статута, как и основ государственного и общественного права. Правда, при этом отчасти помогало и духовное превосходство их религии. С присоединением Испании, Галлии, Британии культы – иберийские, кельтские и др. были не в состоянии выдержать борьбу с прогрессирующей религией империи. Римское влияние у побежденных народов на форуме и в храме было столь быстрым и значительным, что вызывало удивление.– Совершенно обратное получилось с покорением востока. При столкновении с древними культами восточных народов, римская религия не только не оказалась победительницею, но сама подчинилась их влиянию. Римским народным массам восточные культы пришлись столь по сердцу, что началось быстрое и широкое заимствование их и беспорядочное объединение, или лучше – смешение с своими прежними верованиями. Словом, соответственно эклектизму в области философии, как более или менее систематическому соединению различных положений – на религиозной почве имел место синкретизм, как механическое нанизывание, скупивание почему-либо угодных верований. Это явление имело свои причины и благоприятные обстоятельства.

02. Римская религия не имела мифологии и отличалась простым практическим характером. В ней отразились,– говорит Г. Виссова в своем сочинении «Религия и культы римлян»,– интересы общества, живущего хлебопашеством и скотоводством, в тяжелом труде и безконечных войнах. Первоначально римлянин мыслил божества, реально присутствующие тем предметам, с которыми он приходил в соприкосновение в ежедневной жизни. Не было стремления к возвышению тех или иных явлений и сил природы и к олицетворению их; нигде не встречается указаний на обоготворение светил небесных; нельзя указать выделения этических идей и воплощения их в богах. А о простоте первоначального римского культа свидетельствует то обстоятельство, что, по словам Варрона, статуи или вообще какие-либо изображения богов не употреблялись ранее 170 г. С течением времени римская религия принимает своеобразное абстрактное направление, олицетворяя отдельные свойства некоторых богов, как самостоятельные существа. Когда Рим вырос из узких границ простого города и простер свою власть над соседними племенами и родами, то и религия пережила изменения. Вместо прежней триады – Юпитера, Марса и Квирина, выдвинулся новый союз божеств – Юпитера, Юноны и Минервы, которые заняли

римский капитолий, господствовавший над всем городом. В религии произошли и другие перемены. Всё это связано с династией Тарквиния.— Завоевывая соседние области, или заключая союзы, римский народ, как истый политеист, давал у себя место и их богам. Но очень рано, еще в первые годы республики, проникает в римское государство культ и Греции, еще не покоренной Римом и не находившейся с ним в дружеском союзе. Особенно сильная эллинизация римского культа начинается со 2-ой пунической войны (217 г.). С этого времени римская религия принимает обширный класс новых богов, при чем их связь с древне-римскими отнюдь не устанавливается, а наоборот, с ними переносятся и греческие саги о их происхождении. Древне-римское сакральное деление богов на *di indigetes*.— старожилы, и *novensides* — новоседы — официально заменяется другим — *di consentes* — соединенные боги.— Перенесение греческих мифов на римских богов и применение к ним философского метода исследования разрушительно подействовали на государственную религию, которая отличалась в древности безличным абстрактным характером. Ко времени империи римская религия упала настолько, что император Август, считая религию основой государства и нравственности, в числе первых своих преобразований должен был позаботиться о культе.— Однако Августу и его преемникам не удалось прекратить притока иностранных культов вообще и в особенности восточных. Последние начали проникать в Рим далеко раньше Августа, продолжали при нем и после него. Различны были способы и пути, какими религии востока перекечевывали на запад. Но обычными миссионерами являлись — купцы, офицеры с солдатами, рабы и др. Купцы часто выступали в древности, как пионеры новых культов и культур. Так было и в данном случае: переезжая с востока на запад, они заводили в западных городах складочные места, не редко целые колонии; а так как они оставались верными своим восточным божествам, то их колонии часто обращались в миссионерские станы. Довольно часто происходило знакомство римлян с религиями вообще и с восточными культурами в особенности благодаря армии, войску. Офицеры и солдаты, странствовавшие с места на место, разносили те или другие верования по всей империи. Известно, напр., что кельтская богиня Эпона, как покровительница коней, повсюду чтимая галльскими всадниками, нашла себе поклонников от Шотландии до Италии, как и в самом Риме. В особенности от такой пропаганды выигрывали восточные культы, неотразимо действовавшие на знакомившихся с ними. Восточные солдаты, попадавшие на запад, оставались верными своим культам, а западные солдаты, перекечевывавшие на восток, заражались восточными верованиями,— те и другие делались миссионерами восточных культов на римской почве. Восточные рабы во множестве пополняли Рим. Оставаясь в услужении у своих господ — и при том, достигая иногда большого доверия,— или делаясь вольноотпущенниками, они хранили свои религиозные обряды и приобретали себе прозелитов среди римлян.— Благодаря указанным и многим другим факторам, восточные культы в рассматриваемое время наводнили Рим (хотя до III в. они не удостоивались официального принятия в государственную религию). В конце I в. как выражается Ювенал на своем образном языке, Оронт, Нил и Галий излились, к великому огорчению древних римлян, в Тибр. Изиды и Серапис, Кибела и Аттий, сирийский Ваал, Собаций и Митра — были почитаемы до крайних западных границ — и в Германии и в Британии.— Из исторических моментов должно быть отмечено присоединение Селевкидского царства к римскому, как пункт, когда халдеи массами устремились на запад и распространили здесь свое учение.

Какие же причины вызвали столь широкое распространение восточных культов и какие обстоятельства доставили столь благодарную почву для них?

Перемена религиозных верований, или простое приобщение к чуждой религии всегда знаменует собою нравственный кризис, резкия изменения в глубине

человеческого духа – и обуславливается многими часто неуловимыми влияниями.

03. Римская религия была связана теснейшим образом с государством, являясь одною из функций его. Государство не обращало внимания на внутреннюю жизнь личности, рассматривая совершение религиозных обрядов, как одну из гражданских повинностей человека. Восточные же религии возвышались над узкими границами государства, были в сущности интернациональны, а следовательно – индивидуальны. Вместо религиозных союзов, связанных с городом, с племенем или родом, здесь выступают свободные союзы на основании единства верований, т.н. θίασος¹⁴². В особенности тесно было единение между мистами, т.е. последователями мистерий. Здесь не различались ни римлянин, ни азиат, ни раб, ни государственный человек. Одна вера делала бедного, вольноотпущенника равным с богатыми и знатными. В различных церемониях смешивались все без различия крови и общественного положения. – Восточные религии, далее, соответствовали внутреннему духовному миру человека, его основным потребностям и глубочайшим желаниям. Быть может, не было религии более холодной и прозаичной, чем римская. Подчиненная государству, римская религия рассматривалась, как формально-юридический договор с богами, основанный на взаимных обязанностях: с одной стороны, жертвы, с другой – благоволения. Понтифексы, при совершении священных действий, единственно заботились об юридической точности. Их молитвы состояли из многословных сухих формул. Эта религия ничего не знала о преданности души, о религиозном водушевлении. Напротив того, восточные религии главным образом действовали на чувство индивидуума. Они наполняли душу страхом и надеждою; они возбуждали ее песнями, выражающими томление, и опьяняющей музыкой; они доводили душу до экстаза и смертельного желания освободиться от уз тела. Восточные боги не были похожи на холодных, отдаленных от человека, величественных богов Олимпа, а были более человечны и сострадательны к людям. Как человеческие личности, Озирис, Аттис, Адонис были оплакиваемы своими супругами, или возлюбленными – Изидою, Кибелою, Астартою. С ними вместе скорбели мисты в своих печальных богослужениях об умершем боге, чтобы потом радоваться и ликовать по поводу возвращения их к жизни. Таким образом религии востока приводили в колебание все струны души и давали удовлетворение потребностям в религиозных переживаниях, которых сухой трезвый культ римлян не мог удовлетворить. Не будучи назидательной для сердца, римская религия не просвещала и разума человеческого. Она, в конце концов, обратилась в комплекс непонятных обрядов, которые механически повторялись с мучительною точностью, без всяких изменений. «Никогда еще народ столь высокой культуры, – говорит Кюмон, – не владел столь детской религией». Наоборот, восточные религии несли с собою просвещение. В храмах не только возносились молитвы, приносились жертвы, но и изучались науки – математика и астрономия, физика, медицина и история. Бероза был Вавилонским жрецом, а Манефон – Гелиопольским. Разумеется, это другой вопрос – выиграла ли наука от такой тесной связи с религией, – но во всяком случае восточная религия-то чрез науку приобретала такую силу, какой никогда не владела ни греческая, ни римская. Указанный союз восточных религий с наукою продолжался и в римский период. Восточная догматика старалась воспользоваться признанными принципами науки, преимущественно астрономии и физики. Искусство также стремилось чрез тонкую символику сообщить наглядность достигнутым результатам науки и в аллегорических фигурах представляла взаимоотношение божественных и космических сил. – В особенности же сильно действовали восточные религии на воображение и совесть человеческую своими мистериями. Простой народ питает большую страсть к разного рода зрелищам, поражается и безмолвно увлекается всем таинственным и чудесным. Всё это с

избытком заключалось в различных процессах мистерий. А внутренняя сторона мистерий неотразимо действовала не только на низшие классы общества, но и на избранных. Мистерии предлагали средства к уничтожению запятнанности, греховности души, т.е. к очищению ее и старались поселить уверенность в блаженное бессмертие, как награду за праведную жизнь.

04. Между восточными культами самым популярным был культ Митры, который восторжествовал в Риме в конце концов, над всеми языческими религиями.

Культ Митры представляет собою весьма сложное явление. Неизвестно собственно, где этот культ зародился, но, несомненно, на нем отразились следы и вавилонских, и персидских, и быть может индийских влияний. Полного расцвета этот культ достиг в царстве Ахеменидов, при дворе которых он пользовался высоким почетом. Митра считался богом двора, правительства и войска. Мистическое движение языческого мира не могло обойти такой важный культ, не оставив на нем своих следов. Содержание учения религии Митры составляет главным образом спасение человека, которое совершится в связи с различными теогоническими и космологическими процессами. (Так было, именно, у орфиков, позднейших мистиков). По этому учению первосуществом является Црван (Zrvan), которое и по содержанию понятия и по этимологии слова соответствует греческому Кроносу. Црван производит из себя Агурамазду, которая соответствует греческому Ζεύς Ὀρομάσδης и, кажется, Caelus aeternus Juppiter – римских служителей Митры. Агурамазда излила свое семя на одной скале еще ранее создания мира. Из этого семени произошел бог Митра, как посредник, творец и хранитель составленного из четырех элементов мира. Последний он создал, как кажется, из быка Агурамазды¹⁴³. Разложение первосущества на элементы имело у последователей Митры такое же значение, как и у орфиков, т.е. значение смерти. Последователи Митры называли, по-видимому, этот разделенный на элементы мир царством Аримана. Из этого злого, не истинного, призрачного мира ищет теперь верующий в Митру освобождения. И это ему удастся, после того как он сделается достойным этого чрез тяжелые, даже мучительные покаянные действия, вроде поста в 50 дней, пребывания в снегу до 20 дней и всяких искусственных ужасных запугиваний для испытания мужества. И тогда душа верующего, мертвая для земли, возводится чрез планетные сферы, руководимая Митрою, к высшему небу. Как в этом отношении, так и во многих других халдейское изучение звезд сделалось важным для культа Митры.– По разрушении царства Ахеменидов, культ Митры, вероятно, уже ранее занесенный, сохранился у народов передней Азии – у каппадокийцев, понтийцев и др. Отсюда, после победы Помпея, культ Митры был пересажен на запад. Здесь он сложился в своего рода церковь с summus pontifex во главе. В римской религии Митра достиг высокого почета, как бог солнца, и в особенности был почитаем войском. В III в. христианской эры культ Митры пережил свой последний расцвет на римской почве.

05. Где же лежит особая популярность культа Митры, как последнего упорного «соперника христианства»?

Несомненно, главная причина лежит в синкретическом характере культа Митры. Этот бог наиболее соответствовал эклектическому направлению своего времени. Как сказано, неизвестно собственно где зародившись, культ Митры обошел все восточные страны, впитывая в себя особые элементы из всех восточных религий и в частности из мистицизма. Вследствие этого культ Митры сделался как бы интернациональным культом, объединившим в себе все культы древности. И это объединение не было просто внешним, механическим, но, по-видимому, довольно глубоким, органическим. Три великие противоположности двигали жизнью угасавшего античного мира: это – политеизм и монотеизм, личность и безличность божества, его трансцендентность и

имманентность. Этих противоположностей не могли победить ни Олимпийская религия, ни (греческая) философия. Религия выступила за политеизм и создала особое миропонимание. Философия проводила в общем монотеизм, но запуталась в вопросах – лично или безлично божество, над миром оно, или внутри мира, – и не дало на них положительного ответа. Но что не удалось ни раннейшей религии, ни философии, то, по-видимому, удалось религии Митры. Признавая будто бы многих богов, эта религия в то же время отличалась монотеистическим характером. Эта постепенность, почти неуловимость перехода от одной противоположности к другой дает себя знать и в других отношениях. За находящеюся вне мира, безличною бесконечностью (Zrvan) следует личная Агурамазда, а за нею личный, внутри мира живущий бог, творец мира, который ставит его в связь с высшим небом, – Митра. Но религия Митры не только возвышается над противоположностями религии и философии, она идет на встречу основной потребности времени во спасении: вытесненной из высшего мира душе религия Митры указывает путь и дает средства снова достигнуть его.

Будучи завершением язычества в религиозном отношении (как неоплатонизм в религиозно-философском), – «культ Митры, – говорит О. Группэ, – занимает посредствующее положение между язычеством и христианством; правда, он борется с последним, но вместе с тем и подготавливает его, – этим объясняется его быстрое распространение, а также – его короткое существование» (господство?).

06. Мы рассмотрели в общих чертах религиозные, нравственные и философские воззрения в век рождества Христова и приходим к выводу, что, с одной стороны, древний мир в рассматриваемое время представлял собою глубоко-грустное зрелище падения античного гения, а с другой – открывал светлые точки, к которым могла привиться новая жизнь.

Упадок коснулся собственно философии¹⁴⁴. Безспорно, что аттическая философия представляет собою самый пышный цветок на почве древнего мира. И также безспорно, что в эллинистический период этот цветок начал хиреть и засыхать. Здесь можно спорить о большем или меньшем упадке философии в рассматриваемое время; но двух противоположных мнений в данном вопросе быть не может. Пусть стоицизм, академия, перипатет. школа представляют собою всё еще солидные системы. Однако нужно иметь в виду, что «жизненность греческого духа так велика, что он, закатываясь, казался развивающимся; но в том не нужно обманываться, что эллинизм есть его разрушение, а не дальнейшее развитие» (О. Группэ). Чем дальше шло время, тем упадок философии становился всё глубже и глубже. Самый значительный упадок имел место тогда, когда, после господства скептицизма, философия, как на единственный источник знания, стала смотреть на (мнимое) откровение и традиционные древние религии. Отказаться от собственной мысли, или критерия, лежащего внутри человека, и сделать знание всецело зависимым от внешних источников и авторитетов – это значит произнести над философией смертный приговор.

07. Что касается нравственной стороны, то в теоретическом отношении, в этике, в рассматриваемый период происходит какое-то топтание на одном месте, повторение с некоторыми вариациями сократовских воззрений на добродетель, как явление, тождественное с знанием, и как цель жизни. Однако время показало недостатки сократовской этики, расшатало ее основы и не удовлетворилось указанною целью жизни. Но не видя выхода из таких воззрений, люди беспомощно метались в жизни, переходя от стоического ригоризма и неопифагорейского аскетизма в практическое эпикурейство. Стоики в самоубийстве видели лучший исход человеческой жизни;

практические эпикурейцы весь смысл полагали в утонченном идонизме, а люди низшего развития – вообще в грубых развлечениях.

Положительные стороны развития античного мира сказались в уклонении человека от внешнего мира и в обращении к самому себе, к своей внутренней религиозно-нравственной жизни. На этом пути люди пришли к постановке серьезных нравственных и религиозных проблем и к сознанию единства человечества и братства. Одной из характернейших черт рассматриваемого времени является искание спасения и стремление к очищению души в различных мистериях. Спасение поставляется в зависимость от сообщения чрез откровение известных истин, от познания Бога, мира и человека. Таким образом благочестие переходит в гносис.

Глава вторая. Происхождение гностицизма и развитие его

(История гностицизма)

До-христианский и вне-христианский гносис:

языческий

01. Синкретическое течение, охватившее античный мир в самые последние столетия пред рождением Христовым, со временем начало постепенно консолидироваться и кристаллизоваться в виде различных теогоний, космогоний, учений о происхождении человека, смешанных мистических культов и религиозных союзов или общин. Правда нет возможности составить целый и ясный образ тогдашних религиозных общин и выработать определенное представление о мистическом учении и культе их. Сохранившиеся от того времени памятники – следы великих религиозных движений – скудны, неполны и отрывочны. Сюда относятся: 1) различные космогонические отрывки, напр. миф о творении в Лейденском папирусе¹⁴⁵, или космогония в Страсбургском¹⁴⁶, миф о творении человека у наассенов¹⁴⁷, разные гимны и молитвы из таинственных и мистических культов древности, известные из особых изданий папирусов, 2) так называемая «герметическая» или гермесианская литература – и 3) мандейские писания.

Если одни из сохранившихся памятников суть только обрывки великих поэм, или осколки и обломки грандиозных построений; то другие представляют здания более или менее уцелевшие, как «герметическая» литература, и наконец, третьи рисуют живые явления, существующие еще и в наши дни, как секта мандеев.

02. Религиозное синкретическое течение, незначительными следами которого являются указанные памятники, в последнее время пред рождением Христовым принимает ту главную и характерную особенность, что начинает усваивать религиозному знанию исключительное значение. Насколько стремление к знанию овладело тогдашним религиозным движением, – это видно не только из того, что в подлежащих памятниках часто упоминается о гносисе, говорится о необходимости религиозно-мистического знания и т.п., но главным образом из того, что целое религиозное общество назвало себя мандеями, т.е. гностиками, знающими и полагающими путь спасения в знании. Это знание не было знанием обыкновенным теоретическим, но совершенно особым; это знание – сила, несущая человеку небесное спасение. Часто это знание приближается к внутреннему созерцанию или чувству, и таким образом $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ уравнивается с $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\acute{\alpha}$, с религиозным, благочестивым настроением¹⁴⁸. По меткому определению одного исследователя подлежащих нашему рассмотрению памятников, «всё, чего желает сердце, об этом умоляет, или это вынуждает знающий, $\gamma\nu\omega\sigma\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, у своих многочисленных богов»¹⁴⁹. Здесь схвачена суть гносиса, указана движущая пружина его. Отсюда понятно, почему более или менее влиятельные гностики стремились к составлению своих особых систем учений и мистических культов. Ведь желания сердца разнообразны, и пути к удовлетворению их могут быть различны. Здесь-то и открывалось широкое поле для деятельности религиозной мысли и фантазии. При этом, если системы учений составляли главный предмет занятий образованных лиц, то широкие массы нуждались в более понятных им средствах удовлетворения пробудившихся стремлений души и сердца. Различные мистерии, таинственные обряды, заклинания – были единственною областью, доступною для народа. Магия была гносисом народа. Ей предавались, чтобы «познать» ($\gamma\nu\omega\nu\alpha\iota$), что представляет мир в своем внутреннем существе, чтобы посредством тех или иных мистерий, заклинаний овладеть таинственною силою. Отсюда множество молитв, гимнов и весь вообще сложный мистический культ в тех или иных общинах. След. $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$, магия и мистический культ находились в неразрывной связи друг с другом. Если теолог-гностик стремился к

сверхъестественному знанию, то маг – к сверхъестественной силе, которой овладевали благодаря сверхъестественному знанию.

03. Век указанных памятников далеко не всегда можно определить с достоверностью. Многие из них, как напр. «герметическая» литература и мандейские писания, подверглись разным наслоениям. И если древнейшие части их относятся к до-христианским временам, то другие, более поздние, уже испытали на себе влияние христианства. Одно с несомненностью устанавливают эти памятники, что гностическое движение появилось в языческом мире еще ранее христианства, оно существовало одновременно и параллельно с христианством, соприкасалось с ним, подвергалось воздействию от него и само влияло на него, породив особый христианский гностицизм.

04. Из сохранившихся теогонических и космогонических отрывков мы в общих чертах познакомимся с одним мифом о творении в уже упомянутом издании Дитриха – *Abraham*, весьма характерном для произведений подобного рода¹⁵⁰. Манускрипт, где содержится этот миф – *κοσμοποιία*, датируется 395 по р. Хр.; но самая космогония, тем более в первоначальной устной передаче, относится к несравненно более раннему времени, напр. к началу II в. или даже еще ранее.

Космогония начинается словами: «Гермес, я призываю тебя, все содержащего, всяким голосом, на каждом диалекте, я воспеваю тебя»... Вот поднимается солнце на баркасе (*ὁ ἥλιος ἐπὶ τῆς βαρέως ἀναβαίνει ἀνατέλλων*) и вместе с сидящими на нем прославляет бога. Здесь взывает к богу на «собственном диалекте» и обезьяна (*κυνοκεφαλοκέρδων ἰδίᾳ διαλέκτῳ*), и ястреб, просящий себе пропитание, и какое-то чудовище – *ἐννεᾶμορφος* (с девятью лицами). Тогда бог засмеялся семь раз (*καὶ ἐγέλασεν ὁ θεός ἐπτάκις*). Через это явилось семь богов, обладающих миром. Он засмеялся в первый раз, и появился свет (*φῶς*) – бог над космосом и огнем. Он засмеялся вторично: всё жидкое (*τὸ ὑγρόν*) разделилось на три части, и явился бог бездны (*ἐπὶ τῆς ἀβυσσοῦ*). При горькой улыбке бога в третий раз, явился *Νοῦς* наз. *Ερμῆς*. В четвертый раз явилась *Γέννα*, содержащая самые разнообразные семена (*πάντων κρατούσα σποράν*). Засмеявшись в пятый раз, бог тотчас же принял мрачный вид, и явилась *Μοῖρα*, держащая весы (*ζυγόν*) и претендующая поэтому на справедливость. Гермес оспаривал у нее это право. Тогда бог решил: *ἐξ ἀμφότερων τὸ δίκαιον φανήσεται*. В противоположность пятому, в шестой раз бог особенно весело смеялся и создал *Κρόνος*, наделивши его скипетром. Смех в седьмой раз был грустный: смеясь, бог заплакал (*ἐδάκρυσεν*), и явилась душа.– После этого бог, наклонившись к земле, сильно зашипел (*ἐσύρισεν μέγα*). Раскрылась земля и произвела собственное существо – дракона *Πύθιον*. Смотри на дракона, бог зацелкал языком (*ἐπλότπισεν*), и явился вооруженный *Φόβος*. Затем бог, взглянув вниз, на землю, сказал: *Ἰάω*¹⁵¹; всё остановилось, а из звука родился великий бог (... *ἔφη Ἰάω καὶ πάντα ἐστάθη καὶ ἐγενήθη ἐκ τοῦ ἤχους μέγας θεός, μέγιστος*). Между *Φόβος* и высшим богом произошел спор относительно их могущества. Этот спор решил произведший их бог таким образом: пусть будет из обоих могущество (*ἔσται δὲ ἐξ ἀμφότερων ἡ δύναμις*). Однако одному последнему богу подчинил творец всех девять богов¹⁵².– Кроме Лейденского папируса, сходный миф о творении содержится еще в одном Страсбургском папирусе и на плитке, который, по мнению издателя и исследователя его Рейтценштейна, еще древнее, чем первый¹⁵³. Недостаток страсбургской космогонии заключается в том, что она не может быть даже относительно точно воспроизведена. На папирусе не сохранилось начала мифа о творении; из имеющихся 46 строк только около 10 прочитаны полностью; во многих утрачены отдельные слоги, целые слова и выражения; от некоторых строк остались отдельные слова или буквы. Текст плитки в еще более печальном состоянии. (См. фототипические снимки

папируса и плитки в конце книги Reitzenstein'a). В начале сохранившихся строк папируса идет речь о преобразовании материи в космос, для каковой цели Зевс становится Гермесом (s. 53). Можно, значит, догадываться, что в не сохранившейся части поэмы говорилось о первобытном состоянии Зевса и об элементах материи. В плитке рассказывается о том, как решает Гермес, что к κόσμος'у должны принадлежать (и) живые существа, и хочет их создать, прежде чем сам изменится в солнце. Потом он приступает к созданию человека и ищет для этого удобную страну (χῶρον εὐκρητόν) (s. 56–57).

05. Приведенная теогония и космогония отличаются от исторически известных теогоний и космогоний, напр. греческих – и суть уже порождения синкретического движения. Это особенно ясно видно из положения в них Гермеса. Гермес – греческий бог. Но греческая мифология отнюдь не приписывала ему тех функций, какие усвоятся ему здесь. Потому с правом исследователи видят в нем здесь уже Гермеса, перенесенного на египетскую почву, т.н. Ἑρμῆς τρισμέγιστος¹⁵⁴. Рассматриваемые космогонии относятся к типу эманаций (а не дуализма). В них нет упоминания о гносисе и даже самого слова γνῶσις, и нельзя этого требовать, так как они не говорят подробно о происхождении человека и его религии. Но несомненно эти и подобные теогонии и космогонии решительно гностического характера. Теогонии и космогонии известных гностиков чрезвычайно близко стоят к упомянутому типу космогоний. Исследователи, как Дитрих и Рейтценштейн, указывают параллели чуть ни к каждому слову рассматриваемых космогоний у христ.-гностиков; напр. обращают внимание на сходство в названии второстепенных божеств и на характерное число семь (бог смеялся 7 раз) и т.п. На подмеченное сродство языческого гносиса и христиан. гностицизма мы укажем в другом месте. Исследователи устанавливают непрерывную связь между языческими гностиками и христианскими. Рейтценштейн доказал, что в системе наасенов целый отдел о человеке взят из языческого культа мистерий¹⁵⁵.

06. Упомянутые космогонии стоят в несомненной связи с т.н. «герметической» или гермесианскою литературою. Это видно уже из самого содержания их. В начале Лейденской космогонии Гермесу приписывается всемогущая власть: призываю, Гермес, тебя – τόν τὰ πάντα περιέχοντα, и Гермес называется τοῦ θεοῦ Νοῦς, чрез которого τὰ πάντα μεθερμήνευσται... и οἰκονομήθη τὸ πᾶν. В Страсбургской поэме автор свидетельствует, что еще предки его были почитателями Гермеса: ἐμὸς πατρώϊος Ἑρμῆς. Словом, Гермес выдвигается на передний план, или точнее выступает популярнее других божеств.– Собственно же «герметическая» литература известна под одним общим не совсем удачным именем Poimandres¹⁵⁶. Последнее есть имя бога, который в тексте сам себя называет: «Ἐγὼ μὲν, φησὶν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς» (с. 328, 345 и др.)¹⁵⁷. Ποιμάνδρης-Νοῦς выступает в «герметической» литературе, как бог откровения; посредником или пророком его является Гермес трисмегист, хотя на протяжении всей литературы это не выдерживается¹⁵⁸.– Что касается времени появления «герметической» литературы, то для точного определения его нет достаточных данных. Некоторые исследователи напр. Дитрих и Кроль, относят «герметическую» книги к III в., находя в них следы неоплатонизма¹⁵⁹. Но последний исследователь Poimandres Рейтценштейн справедливо против этого возражает, что нельзя рассматривать «герметическую» литературу, как единое целое, а лишь как постепенное наслаение. И в самом деле, если гермесианскую литературу цитирует Плутарх¹⁶⁰, живший в I в. (прибл. с 48–120 по рож. Хр.), упоминают апологеты, как Феофил¹⁶¹, Тертуллиан¹⁶², и Климент Алекс.¹⁶³, то ясно, что эта часть книг явилась ранее неоплатонизма, ибо Аммоний Сакк, отец неоплатонизма, был лишь младшим современником упомянутых апологетов и на целое столетие

действовал позже Плутарха¹⁶⁴. Потом Аммоний Сакк учил устно в небольшом кружке, не оставил после себя письменного изложения своего учения; поэтому едва ли его учение могло быть скоро повсюду известно и популярно. Затем в самых книгах «герметических» сохранились следы их разновременного происхождения. Так в XIV гл. Poimandres (по Рейтц. s. 345) есть упоминание уже о «написанных» книгах (πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν). Это «написанное» может относиться к известным нам первым главам «Poim.» Раннейшее появление их доказывается тем, что в них не называется еще по имени посредник или пророк; а в XIV (XIII) главе уже назван¹⁶⁵. По заключению последнего исследователя «герметической литературы» Р. Рейтценштейна, «содержание» Poimandres появилось в последнем столетии пред рожд. Хр. или в 1-м по рождестве; древнейшие записи Poim. сделаны в I в.; а весь корпус герметической литературы возник пред началом III в.¹⁶⁶.— В древнейших частях Poim. было бы делом безнадежным искать влияния или хоть каких-либо следов христианства¹⁶⁷. Если сбросить мифологический покров с «герметической» литературы, то дело представится в следующем виде. В «герметической» литературе мы имеем дело с теологическим книжничеством египетских жрецов из различных периодов имперского времени. В Египте, где жила вера в продолжающееся откровение, каждый жрец мог выступать в качестве пророка и основывать свою общину¹⁶⁸. Особенное возбуждение в деятельности и теологическом книжничестве египетских пресвитеров происходит под влиянием знакомства и заимствования из греческой религии; главным образом это доказывает именно «герметическая» литература, в которую обильно вкраплены греческие элементы. Сохранившееся до нас собрание «герметических» писаний состоит из 18-ти друг от друга независимых частей, которые принадлежат различным богословским системам и разным временам¹⁶⁹.

07. Когда пророк – разумеется Гермес, но имя его, как замечено, в древней части писаний не названо – начал напряженно размышлять о существующем, то ему послышался голос: «о чем ты хочешь слышать и что видеть, чему думаешь научиться и что знать (γυνῶναι)?– Я говорю (в ответ): ты кто?– Я, говорит, Ποιμάνδρης, разум свыше, я знаю, чего ты хочешь, и я с тобою повсюду.– Я говорю: хочу изучить существующее, понять природу всего и знать бога (γυνῶναι τὸν θεόν); об этом, я сказал, желаю слышать.– Сказал мне опять: имей в уме твоём всё, о чем хочешь научиться, и я тебе покажу“ (глав. I s. 328). После этого пророку предоставляется созерцать миротворение. Является приятный свет, всё наполняющий; а немного спустя, неизвестно откуда, спускается мрак и преобразовывается во влажную материю (μεταβαλλόμενον τὸ σκότος εἰς ὑγρὰν τινα φύσιν). Из нее раздаётся не членораздельный крик (βοή... ἀσύναρθρος), подобный гулу огня; из света же является λόγος ἅγιος и входит в материю. После этого в материи происходят быстрые перемещения: чистый огонь устремляется вверх, за ним поднимается легкий воздух, поместившись ниже огня и выше земли с водою: последние две стихии оставались смешанными; πνευματικὸς λόγος пребывал в них и производил движения (s. 329). За этим следует изъяснение Poimandres относительно своей личности (Ἐγώ-Νοῦς...) Спустя некоторое время, пророк, стоящий перед Νοῦς'ом видит в Νοῦς'е свет (§ 7 ср. § 8 стр. 330: ἐν τῷ Νῶ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος), состоящий из бесчисленных сил и преобразовавшийся в неограниченный космос. Созерцая, пророк размышлял, что всё это произошло „διὰ τὸν τοῦ Ποιμάνδρου λόγον“ (§ 7).— Однако это был, по-видимому, лишь мир в идее. Ибо несколько дальше говорится (§ 8): Poimandres, по совету бога, взявши Λογος'а и созерцая «καλὸν κόσμον“ (ср. τὸ ἀρχέτυπον εἶδος), подражая ему, образовывает (посредством Логоса?) мир из стихий природы и душ (ἐπιμήσατο, κοσμοποιήθεισα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν). Здесь в двух видениях пророка нельзя не

заметить соединения двух разнородных мирозданий – дуалистического и пантеистического. В первом виде, где являются свет и неизвестно откуда тотчас же мрак, мы имеем дело, кажется, с восточным дуализмом, оставившим не выясненным вопрос о происхождении другого темного, злого начала. Во втором видении о мраке, противоположном свету, речи нет, и наоборот введением в миротворение Логоса ясно намечается пантеистическое воззрение¹⁷⁰. – Следующий § 9 хотя и непосредственно примыкает к главной части, но, думается, принадлежит к другой богословской системе. Так здесь Νοῦς назван уже мужеженским началом – ἀρρενόθηλος, и самое миротворение имеет другой порядок. Νοῦς ἀρρεναθ. рождает из себя Логосу (τῷ λόγῳ; по другому чтению λόγον νοῦν ἕτερον δημιουργόν) другого Νοῦς'а – демиурга, бога воздуха и огня. Демиург создает семь правителей, которые – каждый в своей сфере, области – обнимают в общем весь мир видимый (τὸν αἰσθητὸν κόσμον) и управляют им. Это управление их называется εἰμαρμένη (καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται) s. 330. Когда высшие сферы были упорядочены, λόγος оставляет нижние элементы и соединяется с δημιουργός Νοῦς, которому он единосущен, как сын великого Νοῦς'а. Нижние стихии остаются без логоса простою материей (ὑλὴν μόνην). И в это время природа изводит из нижних стихий безсловесных животных; воздух производит птиц, вода – рыб. По воле Νοῦς'а, вода и земля разделяются, и земля производит четвероногих животных. Затем отец всего Νοῦς рождает человека, любит его, как собственное дитя и передает ему власть над всем созданием. (§§ 10–13, стр. 330–331). Первый человек, прорывая круги сфер, наклоняется вниз и показывает нижней природе (τῇ κατωτέρῃ φύσει) прекрасный образ бога; при этом на земле отражается его тень, а в воде образ. Этот образ возбуждает в нижних стихиях любовь, и самому первому человеку нравится иметь жилище внизу. Но едва он спускается, как природа обнимает его в жаркой любви и не выпускает. Чрез это человек, обладающий властью над всем созданным, подчиняется εἰμαρμένη и становится приятным рабом (ἐναρμόνιος δοῦλος). Так как он носит в себе существо семи планетных духов и вместе – демиурга, то природа соответственно этому рождает семь двуполых человеческих родов. Элемент необходимый для создания тел берется из воды и земли; а из огня и воздуха, из существа демиурга, из жизни и света, из существа Νοῦς'а и первого человека – душа и дух (§§ 14–17, стр. 331–333). – По истечении известного периода (τῆς περιόδου τετελειωμένης), по воле (ἐκ βουλῆς) бога, было произведено разъединение двуполостей, и явились части мужские и женские (τὰ μὲν ἀρρενικά... τὰ δὲ θηλυκά). И тотчас сказал им бог священное слово: умножайтесь (во множестве) и наполняйте (в полноте) всё созданное... После этого изречения Πρόνοια (неизвестно откуда появившаяся) произвела совокупления и рождения силу εἰμαρμένη (διὰ τῆς εἰμαρμένης). Кто из людей верно понимает свое происхождение, тот блажен; любящий же тело пребывает во мраке, незнающие лишаются бессмертия (οἱ ἀγνοῦντες... στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας). Не все люди имеют разум (νοῦν); он дается только добрым и чистым; а злым и дурным – τιμωρὸς δαίμων, который ведет их к большому и большому грехам, чтобы они получили тем большее наказание (§§ 18–22, стр. 333–335). – Затем Ποιμάνδρης поучает, как происходит разделение тела и души – и куда устремляется душа. Тело опять обращается в материю; ἦθος, в смысле личный, дурной нрав, достается демону; αἰσθησεῖς снова превращаются в энергию (εἰς ἐνεργείας), θύμος и ἐπιθυμία возвращаются в безсловесную природу (εἰς τὴν ἄλογον φύσιν). Оставшаяся высшая природа проходит семь сфер или поясов, на каждом из них освобождаясь от различных сил (ἀπὸ τῶν τῆς ἀρμονία ἐνεργημάτων). Только в восьмой природе (ἐπὶ τὴν οὐδοαδικῆς φύσιν), имея лишь собственную силу, душа, вместе с другими душами, воспевает гимн, прославляя отца; и тогда в известном порядке (τάξει) они восходят к отцу и, становясь частью божества, пребывают в боге. «Τοῦτο ἔστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς

γνώσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι“ (§§ 24–26, стр. 336).– Ποιμάνδρης увещевает пророка быть путеводителем достойных, чтобы род человеческий чрез него был спасен богом (διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῆ). И пророк начал проповедывать людям красоту благочестия и познания (καὶ ἦρρυμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος). Пророк укорял людей, зачем они предавались сну и пребывали в незнании бога (ἀγνώσια τοῦ θεοῦ) и призывал их, блуждающих на ложных путях и живущих в незнании – покаяться (μετανοήσατε... συκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ). Его проповедь имела успех. Слушавшие бросились к его ногам и просили научить их. «Я, говорит пророк, поднявши их, сделался путеводителем общины“ (καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους), научая кому и каким образом спастись, и повелел им благодарить бога. Гимн благодарения богу пророк приводит здесь же: «Ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὄλων; ὁ θεὸς οὗ ἡ βουλή τελεῖται... ὅς γινωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις. Пророк молит, чтобы бог дал ему возможность просветить тех членов общины, которые пребывают в незнании,– его братьев (φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ ἀδελφοὺς) (§§ 27–32, стр. 337–338).– Большое сходство с заключительной молитвой 1-го гл. «герметической“ литературы имеет Парижский папирус Мино (Minaut)¹⁷¹. Он также представляет жреческую молитву главы общины (стр. 188–325). Жрец приступает к молитве в 7 ч. дня, в уединенном месте мыслителей (περιπατῶν), имея корзинку из (ветвей) черного дерева, на голове покрывало, а за правым ухом перо ястреба на священном ибисе. Протягивая руки, он молится о том, чтобы сделаться кормчим тех, которые находятся в его тени (πρὸ ἰσόν με ὑπηρετήν τῶν ἀνὰ σκίαν μου), т.е. состоят его последователями (стрк. 308–316). Главным предметом путеводительства считается – познание (см. стрк. 290–292: λοῦρον γνῶσιν... σε επικαλεσώμεν γνῶσιν ἵνα σε ἐπιγνώσωμεν...). Пророк молит бога о том, ὅτι οἶδα σου ἀγία ὀνοματα καὶ τὰ σημεῖα καὶ τὰ πάρασημα καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τίς εἰ ὄνομα (стрк. 316–318).

08. Гностический и до-христианский – во всяком случае свободный от христианских влияний – характер разобранного нами древнейшего отрывка «герметической“ литературы не подлежит сомнению. Преимущество гермесианской литературы пред Лейденской и Страсбургской теогонией с космогонией заключается в следующем. В то время как последние представляют лишь отрывки систем, неизвестно каким религиозным общинам принадлежавших; «герметическая“ же книги если не дают системы полной, законченной, то во всяком случае сообщают значительные части ее и содержат доказательства существования общины или общин – Poimandres¹⁷². И что важнее всего, в этих общинах γνῶσις'у, познанию придавалось настолько большое значение, что благочестие и гносис отождествлялись (τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος).

09. «Герметические“ общины выступают еще бледно, неопределенно. Есть только твердые данные говорить о их существовании и основном направлении, но нельзя составить полного и живого образа их. Между тем в глубокой древности появилась секта мандеев, существующая еще и доселе и представляющая собою живой мир людей, проникнутых гностическими началами. Возникшая в век рож. Хр., эта секта, вероятно в ряду многих других подобных, не была замечена бытописателем и не попала на страницы истории. Честь своеобразного открытия ее в половине XVII в. принадлежит миссионеру кармелиту Игнатию. Он назвал последователей этой секты христианами-учениками Иоанновыми и рассказывает о ней в своей книге: «Narratio originis rituum et errorum Christianorum Sancti Joannis“, Roma 1652. Название последователей мандейской секты «учениками Иоанна“ или «христианами Иоанна“ не только не прилагается ими к себе, но, по свидетельству Петермана¹⁷³ не известно им вовсе. Поводом миссионеру Игнатию признать их христианами послужил практикуемый мандеями обряд их частого крещения, как очистительного (от греха)

средства, ибо на востоке – «креститься» и «делаться христианином» – понятия тавтологические. Видеть же в мандеях христиан именно Иоанна Кр., или его учеников – мог побудить аналогичный Иоаннову характер их крещения – покаянно-очистительный – и почитание ими Иоанна за пророка¹⁷⁴. Кроме того мандеи известны под именем «сабеев» (Zabier, Sabier и Sabäer), затем «назареев» и наконец «мандеев» (или как иногда неправильно произносят «мендеев»). Имя «сабеев» мандеями также не прилагается к себе. Противопологая себя другим верующим, мандеи называют себя «Sabba» и думают, что они таким образом выражают понятие «крестящиеся», баптисты. Саббеи же, в смысле почитатели звезд небесных, к ним не может быть прилагается уже по одному тому, что они видят в светилах небесных – творение дьявола и трактуют их, как злых духов. Но мандеи знают, что их называют так (саббеями) последователи Магомета и на этом основании считают их учение, наряду с христианством и иудейством, терпимым, ибо коран щадит почитателей небесных светил, приравнивая их к монотеистам. – Имя «назореев» не только известно мандеям, но и прилагается ими к лицам их среды, отличающимся особенным благочестием. Но их собственное имя, какое они прилагают к себе – есть мандеи (а не мендеи). Это слово происходит от מַנְדָּא, mandâ (от מַנְדָּא знание) и означает ὑψωτοκίαι. Это же самое слово, в связи מ'ן, жизнь, מ'ן מַנְדָּא Manda dé hajjê, т.е. ὑψῶσις ζωῆς – обозначает также мандейского посредника и спасителя, центральную фигуру всей мандейской религии¹⁷⁵.

10. Вся религиозная система мандеев изложена в одной важной книге, которую они предпочтительно называют Sidra rabba (סִדְרָא רַבָּא), «великая книга», или Ginsa (גִּינְסָא), т.е. сокровище. Она состоит из двух частей, из которых первая, обнимающая более двух третей содержания, называется Jamina (יָמִינָא!) правая; вторая – меньшая Smala (סְמָלָא), левая; правая – для живых, левая – для мертвых¹⁷⁶. Sidra или Ginsa не есть целое произведение, но пестрое собрание различных отрывков неодинакового объема, принадлежащих различным временам и многим авторам. Последний исследователь мандейской религии В. Брандт делит главнейшие части Гинзы на четыре отдела и относит их к различным временам. Самым поздним наслоением является учение о царе света (Lichtkónigslehre), которое представляет собою переработку персидского основного воззрения о противоположности царства света и мрака – и монотеистической идеи христианства. Древнее этой части трактат и литургийные песни о судьбе души после смерти, которые еще не содержат указания на положительное влияние христианства и представляют главным образом учение парсизма в мандейском освещении. Почти к тому же времени относятся мандейские воспроизведения христианско-гностического трактата «о низложении божества мироздания» (Демииурга?) и часть об «исходе Иоанна» (Крестителя). И наконец, древнейшая часть Сидры состоит из гностических отрывков, которые еще не предполагают христианства¹⁷⁷. – Мы в виду поставленной себе задачи остановимся лишь на последней части. К этой части последний исследователь мандейской религии относит 6, 8 и 28 трактаты правой Гинзы и считает их несомненно до-христианскими.

11. Теогония и отчасти космогония так изображаются в 6 и 8 трактатах.

«Когда Pira (פִּירָא) была в Pir'e и Ajar (אֵיָרָא) в Ajar'e, и когда была великая Мана славы (מַנְא סְלָא), от которой произошла могучая великая Mana's, блеск (Ziwa's) которой обширен и свет которой велик, раньше которой никого не было в великой Pir'e, которая пространна и не имеет конца... (тогда) произошли от нея тысячи Pir' без конца и десятки тысяч Skina (סְכִינָא) без числа; в то время как в каждой отдельной Pir'e образовались 1000×1000 Pir' без конца и 10000×1000 Skina без числа, которые стоят и прославляют великую Мана славы, которая обитает в великом Ajar'e жизни, который существует в великой реке Иордане (רֵי אֵיָרָא בְּגַרְרַ דְּשֵׁת) мудрых вод, которые

произошли от великого Мана, запах которого приятен, которым дышат все корни света, и великого первого блеска (Ziwa). Появилась великая река без конца и числа, на которой стоят растения и радуются и ликуют, которые все полны хвалы и стоят от одного конца до другого. И от великой реки возникли реки без конца и числа¹⁷⁸.— Непосредственно за этим следует тот же рассказ (Gin. Rech. 69, 17–70, 5) с некоторыми изменениями и дополнениями: «Когда была Pira в Pir'e и когда был Ajar в Ajar'e и когда был великий блеск (אֲרִי' или в других местах אֲרִי) сияние и свет которого пространны и велики, раньше которого ничего не существовало, от которого произошла великая река (Иордан) живых вод, от которого возникла сама жизнь и имела для себя жилище. И жизнь уравнивала себя (т.е. ставила наравне) с великою Мана, от которой произошла; и она просила о себе (für sich – о чем?). На первую просьбу явилась Utra Mkatma (созданная Utra, Демиург), которую жизнь назвала «вторую жизнь». И также возникли Utra's без конца и числа. Река, которая появилась от жизни, излилась, как первая река в страну света, и там имела обиталище вторая жизнь. И эта «вторая жизнь» вызвала Utra's к бытию и устроила жилище (Skina's) и вызвала к существованию реку, в которой обитали Utras.

И были (т.е. раньше других произошли) три Utr's, которые обратились с просьбою ко второй жизни и просили, чтобы они могли сделать для себя жилища... И говорит вторая жизнь трем Utra's следующее: Я вам отец,— меня вызвала (к бытию) жизнь; и река жизни, она и вы произошли чрез силу жизни. И она говорит ей: дай нам от твоего блеска и от твоего света и от всего, что в тебе есть, чтобы мы могли спуститься в водные ручьи (Wasserbäche), устроить тебе жилища и создать тебе мир; и мир будет наш и твой“. Просьба эта понравилась второй жизни, и она изъявила согласие удовлетворить ее. Но все это не понравилось (первой) жизни, и она с мольбою обратилась к великой Мана, которая обитает в великой Pir'e. «И тогда поднялась великая Мана в своем блеске и свете и величии и вызвала к жизни великого Kbâr, имя которого есть Kbâr-Ziwâ, Nbat-Jawar bar Jôfin-Jôfâfin... которого возлюбили Utra's, и сказала ему: Ты возвышаешься над Utra's и смотри за всем, что делают Utra's и о чем они замышляют (о создании мира)... Ты – Mandâ d'Hajjê, нравится ли тебе, что Utra's оставили свет и направили свои лица на мрак?“... На этот вопрос Mandâ d'Hajjê отвечал своим вопросом: на что он может полагаться и надеяться при исполнении своей задачи? На этот вопрос великая Мана ответила: ты не будешь от нас отделен и мы с тобою“. Тоже ему обещали «кроткия и верныя (соб. bestätigte, стойкие)“ Utra's, как товарищи. «По повелению великой Pira, я поверил им и отправился в дом жизни“. Жизнь подтвердила ему, что некоторые Utra's отпали... После того как Manda d'H. восхвалил великую жизнь, увидел и осмотрел место мрака, он спросил жизнь о происхождении этого всего злого мира и его обитателей. Вместо просимого объяснения он получил следующее научение: «Прежде чем все существа (или миры אֲרִי'א) могли возникнуть, была великая Pira. Когда великая Pira была в Pir'e, был (произошел?) великий царь света (אֲרִי'א רַב אֲרִי'א). От великого царя света возник Ajar-Ziwa-rabba, и от великого Ajar-Ziwa произошел живой огонь, и от живого огня возник свет. Силою царя света появилась жизнь и великая Pira (?); в ней образовалась река (Иордан). И произошла великая река, и произошла живая вода... И от живой воды произошли мы, жизнь... затем возникли все Atra's“.— О происхождении зла Manda d'H. узнаёт не многое, что мрак и принадлежащие ему силы («пожирающий огонь») юнее, чем мир света, и некогда погибнут¹⁷⁹.— Подобный 6-му трактату, круг теогонических представлений имеет место еще в тр. 48 и 30. В других же трактатах о великом Pira и великом Ajar Ziwa, как перво-существах, речи нет. Так в древнейшем же также трактате 8, 133–173 G. R.¹⁸⁰ фигурируют, как высшие существа,— Мана и его образ Demuthet (דִּמּוּת) а рядом с ними жизнь. На стр. 140 G. R.¹⁸¹ выступает такой

союз: «скрытая Мана и его образ Demuthet и великая первая скрытая Nitufta (נִיטֻפְטָא)». Mande da d'Hajje изображается имеющей сына – Hibil Ziwa.

12. Приведенные места из древнейших трактатов показывают, что какой-либо определенной религиозной системы у древних мандеев не существовало. Как мы видели, в одном небольшом (6-м) трактате предлагаются три рецензии одной и той же теогонии, довольно разногласящие между собою и иногда, по-видимому, сами себе противоречащие. По первым двум рассказам, выступают три первосущества: Pira (פִּירָא – плод), Ajar (אָיָר эфир), Мана (מָנָא, душа, учение). Из того, что о Мана сказано, что она живет в Pira и Ajar, но ничего не говорится о жилищах самих Pira и Ajar – следует, что последние и не имели места обитания: они были всеобъемлющи и всё собою ограничивали. Поэтому у древнейших мандеев Pira и Ajar представлялись как Unversum, как пространственная материальная основа всего, а Мана, как высшее олицетворенное существо, ибо только последняя выводится активно и сознательно действующей¹⁸². Далее из Pira начинаются эманации «без конца и без числа». Между ними особое значение имеет великая река (Иордан). Из нее происходит первая жизнь (Hajje qadmàje) и много других рек¹⁸³, которые изливаются в царство эфира. Из первой жизни возникает «вторая жизнь» (Hajje tinjane), которая вместе с тем есть Utra Mkaïma, Демиург и первый ангел. Затем от «второй жизни» появляются Utra's. Они выражают желание создать мир и просят об этом своего «отца», вторую жизнь. Последняя изъявила согласие. Но этого не желала первая жизнь; она объявляет Мана о замыслах Utra's¹⁸⁴. Мана, в противодействие Utra's, создает Mand d'Hajje. Между тем, неизвестно откуда, является уже мрак, великое море без конца, клокочущая пучина, гибельные и пожирающие воды, место всех злодеев – и уничтожающий огонь. В это царство зла и мрака посылается Manda d'H., чтобы покорить мятежные силы бездны.– Во мраке царствует Ruha (Namrus) и его сын Ur. В 8 тр. миссия Manda d'H. перелagается уже на его сына Hibil-Ziwa, и там подробно рассказывается о его победоносных подвигах в темном царстве¹⁸⁵.

13. К теогонии тесно примыкает космогония, которая в древнейшем 8 тракт. слабо развита. Творение мира приписывается сыну Abatur'a Ptahil'ю¹⁸⁶. Отец поручает сыну произвести уплотнение в темной воде. Не сразу, но он сделал это, бросивши некоторые из своих блестящих одежд в черную воду. «Отвердела земля на 12 тысяч парасангов. И возник целый мир (на ней): темная вода была кругом мира»¹⁸⁷. Дальнейшая деятельность над устройством мира принадлежит уже известному сыну Manda d'H.– Hibil-Ziwa, который по 8 трактату часто действует вместо отца. Hibil, который называется еще Jawar, Asganda и чистая мана¹⁸⁸, одобрил громким голосом действие Ptahil'ю, чем привел его в испуг, и установил небесные светила. «Я назвал, говорит о себе Hibil-Jawar, Sames (солнце) его именем; и Cum (месяц) и Kewon (Сатурн) и Bel (Юпитер) и Dlibat (Венус) и Nbu (Меркурия) и Nireg (Марс) – каждого в отдельности из них я дал ему»¹⁸⁹... «И посадил я их (семь) в колесницы и они освещали мир 360 тысяч лет в пустыне». «После этого я, Jawar, подумал и говорю им: образуйте телесный образ (die körperliche Gestalt).– И они сделали, как я им сказал. А я принес душу из сокровища великой жизни, которое было сокрыто в жилище Nitufta и вложил ее в тело Адама и создал ему супругу Еву (Hawa), чтобы чрез них возник, пробудился и продолжал существовать человеческий мир... И жизнь благодарила Manda de H. и его сына Hibil, который упорядочил жизнь». Далее без всякого пропуска в тексте присоединяется: «И жизнь есть для знающих нас, и жизнь есть для наших сведующих и жизнь есть для просвещенных относительно нас мужей»¹⁹⁰.

14. Вот древнейшее учение мандеизма. Из него нельзя составить системы, ибо, очевидно, много частей отсюда выпало; а некоторые имеют свои дуплеты и даже триплеты. Разумеется, в последующих наслоениях, между прочим, христианских,

полная система мандеизма, как религиозного живого общества, дается¹⁹¹; но для нас последующие эпохи в развитии мандеизма не интересны. Для нас важно, что из отрывочных древнейших данных мандеизма можно сделать два вывода: во 1-х, что мандеизм в первоначальной своей форме был решительно не зависим от влияния христианства, во 2-х, что и на первой ступени своего развития он носил гностический характер. Первый вывод отрицательного свойства и в пояснениях не нуждается: уже из текста трактатов 6 и 8, приведенных в извлечении, следует, что христианский элемент в них совершенно отсутствует. Для второго вывода нужна группировка доказательств. Здесь должно быть прежде всего принято во внимание самое название секты мандеев. Коренное слово מַדַּא, как мы видели, очень часто встречается в тр. 6 и 8, в особенности в форме מַדַּא דִּהַיְיֵ Manda de hajje. Объяснение смысла этого слова мы находим – что особенно важно – в самой великой Ginza. Так царь света, между прочим, повелевает своему посланнику: «Научи Адама и Еву, и все роды знанию (¹⁹²מַדַּא. Или в другом месте говорится о детях: «если они различают свое знание... т.е. достигли самосознания»¹⁹³. Значит, слова – mada, mandaja равняются греческим выражениям γνῶσις и γνῶστικός¹⁹⁴. Затем важнейшею эманацией божества является у мандеев: Manda d'Hayje. По общему сознанию исследователей – это есть центральная фигура мандеизма; это λόγος, учитель и спаситель человечества. Он нисходит в царство мрака и связывает диавола (Ur'a). «Он есть, одним словом, Христос мандеев». А между тем его имя означает Γνῶσις τῆς ζωῆς. Уже это делает естественным вывод, что у мандеистов придается весьма большое значение знанию в деле спасения, что γνῶσις для них путь жизни и спасения. Как раз ясное подтверждение такому заключению находится в древнейшем 8 трактате: «жизнь для знающих нас и жизнь – для просвещенных относительно нас мужей»¹⁹⁵. Знание, по такому представлению, есть сила господства, привлечения блага и устранения от зла и вреда. Оно приобретает чрез различные мистерии и выражается в разнообразных таинственных знаках. Так в G. R. III говорится, что богиня мрака Ruha совращает людей «тайнами (מִיִּזְרָא) похоти и пожеланий», «тайной опьянения», и что люди «извращают добро, то, что Господь мира создал; они извращают и истинные мистерии (מִיִּזְרָא מִיִּזְרָא). В древнейшем учении мандеистов говорится не редко о «великой тайне» и «скрытой тайне» (Raza). Hibil, отправляющийся в преисподнюю, наделяется, между прочим, «силою великой тайны»¹⁹⁶. Там же идет речь о волшебствах и таинственных изречениях¹⁹⁷, о таинственных именах¹⁹⁸; упоминается о культовом обряде содействия умершему попасть в царство света, говорится о крещении¹⁹⁹, «чтениях, молитвах и очищениях»²⁰⁰. Всё это свойства и принадлежности гностических мистических систем и культов²⁰¹.

На основании указанных и некоторых других признаков исследователи мандеизма не полагают сомнения в том, что мы имеем в образе мандеизма языческий до христианский (и вне-христианский) гносис. В. Брандт заявляет, что мандеизм – «гносис, оперирующий над вавилонскими, иудейскими и персидскими представлениями, – был распространен на повороте нашей эры в Месопотамии и Сирии»²⁰². А Кеслер относит мандеев даже к определенной форме гносиса – офитской, которая, по его мнению, обязана своим происхождением главным образом сасанидскому парсизму²⁰³.

15. Среди новейших исследователей гностицизма, кроме знаменитого А. Гарнака и его немногочисленных – и то с оговорками – в данном вопросе последователей (напр. Joel, Buonaiuti), нельзя указать лиц, которые бы видели в гностицизме явление лишь внутренней христианской жизни и ставили бы его в зависимость только от эллинизма. Действительно, считая характерными признаками гносиса – отождествление знания с благочестием, усвоение знанию высочайших имен и всего таинственного, а также

участию в магии и мистериях – спасающую силу, – нужно признать существование языческого до-христианского и внехристианского гносиса. При таком воззрении завершением языческого гносиса является манихейство, которое было покрыто лишь «легким лаком христианства»²⁰⁴ и сущность которого состояла в дуалистическо-гностицистическом учении о происхождении мира и первочеловека²⁰⁵. Такая точка зрения не чужда была и древним христианским антигностикам. Так св. Иринея²⁰⁶ упоминает о «матерях, отцах и дедах» гностицизма. Св. Ипполит считает за исходную точку зрения, при изучении гностицизма, знакомство с древними языческими религиозными и философскими учениями, с преданиями древней магии, астрологии и т.п. Ориген²⁰⁷ упоминает о гностических сектах, которые стояли в отрицательном отношении к христианству. Подобное же упоминание встречается и у Епифания²⁰⁸. Последний, кроме того, ясно говорит: «все ереси из эллинических басен»²⁰⁹.

16. Говоря о языческом гносисе, нельзя не обратить внимания, что собственно на основании исторических документов освещается данный вопрос главным образом со стороны эллинизованного Египта. Только отсюда мы имеем соответствующие папирусные книги и надписи на остроках, черепках. Для гносиса восточного, за исключением мандейских писаний и отчасти манихейских, положительных исторических данных не имеется. Однако восточному язычеству гносис является отнюдь не навязанным. Он постулируется на основании очень определенных фактов. Всё движение гностицизма, как увидим ниже, началось с востока. Египет же был лишь более или менее продолжительным этапом по пути в Рим.

иудейский

01. Общее течение античного мира в век рождества Христова к культурному взаимообщению и идейному сближению было до того сильно, что оно увлекло и иудеев – народ, по библейскому выражению, живший отдельно и среди народов не числившийся. Палестинские иудеи еще, быть может, со времени плена начали испытывать на себе воздействие ассиро-вавилонской и персидской культуры и религии. Иудеи же, жившие в разсеянии особенно поселившиеся в Египте, подверглись влиянию греческой философии. На палестинской почве следы влияния восточных идей можно видеть в иудейской апокалиптике²¹⁰, в ессеистстве и в талмуде. Среди иудеев разсеяния в Александрии явилось религиозно-философское движение, которое выразилось в искажении Моисеева закона со стороны некоторых лиц, затем в секте терапевтов и наконец в филонизме.

02. Секта ессеев, появившаяся среди иудеев во II-м веке пред рождеством Христовым²¹¹, – явно обнаруживает в своей организации и учении вне-иудейские влияния. Так ессеи отрицали – кровавые жертвы, брак, рабство, клятву, не допускали помазания маслом, доводили до крайности омовения и очищения, учили особым от иудейства образом о происхождении души, признавали судьбу и пользовались в больших размерах аллегорическим методом толкования²¹². Конечно, можно указать элементы для подобного учения и в иудействе. Но нельзя вывести все особенности ессеистства в их известном выражении и связанные с определенной организацией – из чистого иудейства. Никакая ревность к закону не могла благочестивого иудея привести к тому, чтобы видеть в кровавых жертвах – существенной части национального культа – дело несогласное с законом – и отвергать их. Конечно, не иудейскому преданию следовали ессеи, когда считали осквернением помазание маслом, которое обильно изливалось на первосвященников и царей еврейских. Не закону иудейскому следовали ессеи, отвергая клятву, каковую закон во многих случаях считал необходимою. В грубое противоречие с законом и со всеми самыми дорогими иудейскими чаяниями становились ессеи, отрицая брак. Отнюдь не вытекало из иудейских воззрений и форм их быта отрицание рабства. Не согласно было с строгим

иудейским монотеизмом почитание солнца и развитое усердно учение об ангелах²¹³. Словом, образование ессейства из почвы чистого иудейства никак нельзя выяснить, а необходимо допустить чужеземное влияние. Какое это было влияние – со стороны ли греческой философии, особенно пифагорейства, как думают одни, напр. Баур и Эд. Целлер – или со стороны восточных идей буддийских и персидских, как полагают – Неандер, Гильгенфельд, Бунзен и др., – этот вопрос для нас является второстепенным. Нам представляется более естественным видеть в ессействе влияние восточных идей, в особенности парсизма. Ибо у ессеев проглядывает дуализм, и в учении о Боге, и в антропологии и в этике. Так ессеи признавали рок, судьбу (εἰμαρμένη)²¹⁴, считая в то же время Бога единым владыкою руководителем своим²¹⁵. Однако от Бога они производили лишь одно доброе, не относя к нему злого²¹⁶. – Души человеческие, по их учению, являются с неба и как бы насильственно заключаются в тела, чувствуя себя в них, будто бы в темницах; чрез смерть души освобождаются от тел и радостно возносятся на высоту²¹⁷. Раз тело есть оковы и темница души, то отсюда легко возникает аскетический принцип – взгляд на пожелания, как греховные сами по себе, и требование наивозможного ограничения в удовлетворении потребностей²¹⁸. В связи с этим стоит взгляд на женщину, как бы порождение злого начала²¹⁹, хотя и были ессеи, вступавшие в брачную жизнь²²⁰.

03. Гностический характер ессейства дает себя знать в их философствовании о бытии Бога и происхождении всего²²¹, в их таинственном учении об ангелах²²² и о происхождении человеческой души, в их аскетизме, который, по-видимому, простирался до воздержания от мяса и вина, и в устройстве ордена – делении членов на классы²²³ и т.п. По-видимому, учение ессеев заключалось в особых таинственных книгах, которые лица, вступавшие в секту клялись сохранять в тайне²²⁴. Подобными таинственными книгами изобиловали гностич. секты.

04. В древнейших частях Талмуда, относящихся к изучаемому времени, встречаются неясные отрывочные указания на какие-то особые богословские течения, уклонявшиеся от ортодоксального учения, и в крайнем своем выражении трактуемые Талмудом, как еретические („Minim“). Прежде всего, нужно отметить, что среди раввинов данного времени процветало занятие космогонией и теогонией, относившееся к I-й главе кн. Бытия и к видению пр. Иезекииля²²⁵. Так древняя Мишна говорит о таинственных учениях, известных под именем «Maassch-Bereschith» и «Maassch-Merkaba». Содержание первого учения образуют вопросы: что вверху и что внизу, что было раньше миротворения и что будет потом. Занятие «Меркабою» (колесницею) состояло в исследовании природы самого божества. Углубление в эти таинственные учения имело особую прелесть. Раввинская сага выводит, напр., раввина бэн-Сома, жаркого почитателя таинственных учений. Однажды он сидел, окруженный огнем, погружившись в исследование писаний. Его спросили, не углубился ли он в тайну божественной колесницы (меркаба) (ср. Иезек.). Он ответил, что он присоединяет слова торы к словам пророков и слова последних к словам агиографов, и поэтому радуются слова торы, как в тот день, когда они были открыты на Синае в огне²²⁶. О том же самом бэн-Сома рассказывается: однажды он сидел удивленный и в себя погруженный; в это время проходил раввин Иисус, бэн-Ханайя, и приветствовал один и другой раз, не получая ответа. При третьем разе, наконец, он быстро ответил на приветствие. Тогда спросил его р. Иисус, бэн-Ханайя: бэн-Сома, откуда ты пришел и где бродят твои мысли? На это он кратко ответил: я размышляю. Но р. Иисус сказал: я призываю во свидетели небо и землю, что не отступлю от тебя, пока ты не скажешь мне, о чем ты размышлял. Только теперь ответил бэн Сома: я был погружен в занятие космогонией, и мне кажется, что между верхними и нижними водами пространство от двух до трех пальцев²²⁷. О другом раввине одна из древнейших частей Талмуда

разсказывает следующее «Раввин Иоханан, бэн Саккей ехал на осле, а за ним шел пешком раввин Елеазар, бэн Арох. Последний сказал: равви, научи меня отделу из Меркаба. Учитель возразил: не учили ли мудрые, что нельзя излагать «меркаба», разве только пред одним (слушателем): не значит ли это, что этот мудрый самостоятельно способен исследовать? Так позволь мне, сказал Елеазар, чтобы я предложил тебе речь об этом.— Говори – ответил тот. Когда теперь р. Елеазар приготовился говорить о Меркаба, учитель сошел со своего животного, заметил: не прилично, чтобы я, сидя на осле, выслушивал речь о славе моего творца. После этого они сели под деревом.— Тогда сошел огонь с неба и окружил их и готовые на служение ангелы скакали и ликовали пред ними. Один ангел воскликнул из огня: как точно ты изображаешь – это и есть Меркаба. Тогда начали все деревья петь песнь.— Когда р. Елеазар кончил свою речь, встал р. Иоханан, б. Саккей, поцеловал его в голову и сказал: пусть будет благословен Бог Авраама, Исаака и Иакова, который дал нашему отцу Аврааму столь мудраго сына, который способен говорить о славе нашего отца на небе²²⁸.— Насколько была велика притягательная сила этих таинственных учений и как она непреодолимо влекла к себе, это видно из талмудических предостерегающих слов по поводу напряженных занятий бан Сома: «Если ты нашем мед, то наслаждайся им в меру, чтобы не изbleвать его, если ты вкусишь его в излишестве²²⁹. По другому преданию, желание учеников – быть введенными в изучение Меркаба,— отклоняется чрез указание на учение древних, которые слова писания: «мед и молоко под твоим языком» – так изъясняли, что вещи, которые слаже, чем мед, остаются ниже языка, другими словами, что вещи, которые образуют тайны мира, не должны выходить за губы²³⁰, т.е. не должно их спускать с языка, говорить о них²³¹. В другом месте Талмуд положительно говорит: «Нельзя излагать «историю творения» разве пред двумя слушателями, а меркаба как только пред одним, предполагая, что этот сам мудр и может самостоятельно исследовать»,— или уже грозное предостережение: «Кто исследует четыре вещи, тому было бы лучше – никогда не родиться, именно: что вверху, и что внизу, что было раньше творения и что будет потом – и кто не щадит чести своего творца, тому лучше было бы не родиться²³².— Гемара, содержащая толкование на приведенную часть Мишны, обсуждает подробно границы любомудрых исследований. Она говорит о миротворении, о семи небесах, о «троне славы» и окружающих его херувимах и серафимах, о священных животных и служащих ангелах – и... всегдашний ее припев: до сих не дальше! Очевидно, таинственные учения висели над бездной ереси, так что требовалось проведение самых строгих и точных границ, чтобы, напр. не сбиться на ложный путь различения Творца от высшего Бога и чрез это не унижить первого пред последним.

05. Тем не менее вполне предупредить опасность не удалось. Иудейское предание прикровенно указывает на уклонение от истины р. бэн Дама, раввина Ханина²³³ и др. Они попадали под влияние еретиков «*minim*». Что это была за ересь – трудно сказать²³⁴.— Кроме того учителя Талмуда обличают лиц, а быть может, и целую партию, отпавшую от иудейского закона. Раввин Елеазар из Модима и его коллега р. Елеазар, бэн Азария учат: «Кто, оскверняет субботу, презирает праздники, кто отвергает завет нашего отца Авраама – обрезание, и кто дает толкования писанию, которые не соответствуют преданию,— тот не получит никакой части в будущей жизни, даже если он обладает знанием торы и совершает добрые дела²³⁵.

06. О древности иудейских преданий, приведенных из Талмуда, свидетельствует тот факт, что на изречения Мишны о «*Maassch-Merkaba*» и *M.-Berechicht* – ссылаются уже раввин Иоханан, бэн Саккей, который был выдающимся учеником знаменитого равви Гиллела, т.е. жил в половине первого христианского столетия. Равным образом, упомянутые раввины – Елеазар из Модима и Елеазар, бэн Азария принадлежат

первому христианскому веку²³⁶.— Значит в век рождества Христова среди палестинских евреев были брожения. Многие раввины увлеклись спекулятивными и таинственными учениями – космологией и теософией; при этом не редко едва приметною чертою отделялись от еретиков «минеев», а некоторые даже переступали эту черту. Кроме того явилась партия, которая нарушала целостность Моисеева закона и извращала его.

07. Среди иудеев разсеяния, в Александрии египетской мы встречаемся с подобными же уклонениями от ортодоксального иудейства, как и на почве палестинской. Из сочинений Филона мы узнаём о либеральной партии, отрицавшей обрядовый Моисеев закон, о секте терапевтов и о каких-то мистах. Учение же самого Филона можно поставить в параллель с теми космогониями и теогониями, которыми так увлекались многие раввины²³⁷.

В сочинении Филона «о переселении Авраама»²³⁸ читаем такие достойные внимания строки: «Такое (т.е. истинное божественное призвание не только казаться, но и быть добрым и заслуживающим почитания, как призвание Авраама) делается уделом только того, кто высоко держит национальные законы и обычаи и не осмеливается их изменить. Но есть некоторые, которые, считая писанные законы за символы духовных учений, последняя со всюю тщательностью изследуют, первые легкомысленно перетолковывают; таких я могу лишь порицать за произвол. Ибо они должны принимать во внимание то и другое – тщательное познание скрытого и неукоризненное исполнение внешнего²³⁹; теперь же они, как будто бы живя в пустыне, сами по себе одни, или как безтелесная души... возвышаясь над мнением большинства, – (они) стараются схватить голую истину саму по себе. (...Καθ' ἑαυτοὺς μόνοι τῶντες ἢ ἄσώματοι ψυχαί... τὴν ἀλήθειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν). Между тем священное писание требует, ради заботы о добром призвании, ничего не изменять в законах, которые даны чрезвычайными и богоносными мужами. Ибо хотя под заповедью о праздновании субботы скрыт глубокий смысл... однако мы не должны пренебрегать предписаниями касательно освящения этого дня: мы не должны в субботу возжигать огня, обрабатывать земли, переносить тяжести.. И если обрезание в сущности означает удаление всякой страстности, похоти и всех безбожных мыслей, однако мы не должны поэтому пренебрегать заповеданным обычаем... Нужно принимать во внимание буквальный смысл, как соответствующий телу, а таинственный – душе (ἀλλὰ ταῦτα μὲν σώματι ἐσχημένοι νομιζέιν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα). Но как заботятся о теле, как жилище души, так должно также принимать во внимание и букв. смысл»²⁴⁰.

08. Отсюда ясно видно, что среди иудеев александр. ко времени Филона возник раскол: часть иудеев, под предлогом аллегорического толкования, устраняла Моисеев обрядовый закон – субботу и другие праздники, обрезание и остальные религиозные обычаи, и чрез это удалялась от единства народного и общения в национальном культе. Из сочинения Филона «De vita contemplativa» (Περὶ βίου θεωρητικοῦ) мы узнаём о секте терапевтов, живших в Египте и применявших также аллегоризм в толковании закона. Однако терапевты отнюдь не тождественны с партией иудеев, о которых идет речь. Так о терапевтах известно, что они, объясняя свящ. писание посредством аллегории, весь закон уподобляли живому существу, у которого тело – буквальные предписания, а душою является невидимый смысл, скрытый в словах²⁴¹. След., уподобляя весь закон живому существу, состоящему из души и тела, терапевты не отрицали обрядовой стороны закона. И действительно у того же Филона мы имеем положительные указания, что терапевты «считают особенно священными и достойными празднования седьмой день субботу»²⁴². Кроме того, Филон, порицающий «некоторых» людей за презрение национальных законов, с большею похвалою отзывается о терапевтах и пишет во имя их чуть не панегирик. Очевидно, та партия

иудеев выступила в жизни как антиномисты, либертинцы; за одно – хотя бы крайнее применение аллегорич. метода главный представитель аллегоризма порицать бы их не стал.

09. Терапевты, восхваляемые Филоном, представляли собою, несомненно, уклонение от ортодоксального иудейства. Эти, по всей вероятности, ближайшие предшественники Филона по аллегорическому методу, составляли класс людей, отдавшихся жизни созерцательной и благочестивой. Они, тяготясь жизнью общественной, оставляли имения, дома и переселялись из городов и шумных поселений к берегам Мареотского озера, недалеко от Александрии. Здесь они в полном уединении (μοναύμενοι παρὸ ἑαυτοῖς) предаются занятию философией (φιλοσοφοῖσι). Некоторые из них, у которых особая страсть к знанию, по три дня не вспоминают о пище; есть и такие, кто испытывает столько очарования и так обильно питается на этом пире, где мудрость щедро раздает сокровище своих учений, что, удвоен этот срок, едва на шестой день отведывает необходимой пищи²⁴³. В чем состояло это «занятие философией» – с точностью нельзя сказать, так как «сочинения древних мужей» (συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν) терапевтов не сохранились. О роде их занятий мы можем судить по сочинениям Филона; т.е. они, вероятно, состояли в сближении иудейства с эллинистической философией, при помощи аллегорического метода. Кроме философии, терапевты предавались молитве и богослужению. В каждом доме терапевтов была священная комната (ἱερόν), которая называлась молельней и уединенным местом (σεμνεῖον καὶ μοναστήριον), где они совершали тайнодействия (μυστήρια τελοῦνται); имели здесь только закон, боговдохновенные изречения пророков, гимны и прочее для укрепления в благочестии и совершенствования. Обычно они молились два раза в день: утром и под вечер. При восходе солнца (ἡλίου μὲν ἀνίσχοντος), просили себе благополучного дня; по заходе же солнца (δουμένου δέ–), молятся о том, чтобы их души сделались способными исследовать и истину²⁴⁴. Жизнь терапевтов отличалась не только воздержанием, но и аскетическим направлением. На тело они смотрели как на простой вьючный скот (τὰ θρέμματα), которому необходимо дать отдых в седьмой, нерабочий день. Деспотов (δеспοίνας), которых дала смертным природа – голод и жажду – они удовлетворяли самым необходимым, без чего нельзя жить (ὧν ἄνευ ζῆν οὐκ ἔστι)²⁴⁵. Когда они собираются на общую трапезу, то стол их чист от мясной пищи (τῶν ἐναίμων); пища ограничивается хлебом; приправою служит обыкновенная соль, к чему прибавляется для большей приятности иссоп. Вина не подается, а одна только чистая вода, потому что вино – напиток безумия, а разнообразие кушаний возбуждает похоть²⁴⁶. Терапевты чуждались брака. Они не хотели смертного потомства (θνητῶν ἐκγόνων), а лишь бессмертного (ἀθανάτων), которое может произвести лишь душа, преданная Богу²⁴⁷. Терапевты отрицали рабство, считая его противным природе человека²⁴⁸.

10. Как видно, терапевты весьма близки к ессеям. Различия между ними очень небольшие. Первое из них состоит, по выражению самого Филона, в том, что ессеи избрали жизнь деятельную и практическую (τὸν πρακτικὸν ἐπὶ ἡλώσαν καὶ διεπρόνησαν βίον ἐν ἄπασιν); а терапевты возлюбили созерцание (περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένοι). Потом ессеи вели общежитный образ жизни, терапевты же – отшельнический (ἕκαστοι μοναύμενοι παρὸ ἑαυτοῖς). Наконец, ессеи не допускали в свои союзы женщин, хотя часть их вступала в брак; терапевты же позволяли пожилым женщинам девственницам присутствовать на их общих молитвенных собраниях, хотя они и отрицали брак. – Как ессеи, так и терапевты – в своей организации и в своих воззрениях ясно доказывают не чисто иудейский характер. У них также заметен дуализм и аскетизм. А их молитвы, при восходе и заходе солнца, совершались, по-

видимому, не без отношения к солнцу. Вообще в благоговейном отношении ессеев и терапевтов к солнцу, быть может, мы имеем следы влияния культа Митры²⁴⁹.

11. Кроме терапевтов, в сочинениях Филона есть упоминание о каких-то мистах, к которым Филон не менее расположен, чем и к терапевтам. Только их одних он приглашает и научает божественным тайнам (τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας, τοὺς τελετῶν ἀξιῶς τῶν ἱερωτάτων μύστας). Сообщивши им некоторые аллегорические толкования, Филон продолжает: «Очистивши ваши уши, примите это, посвященные, в ваши души, как свящ. тайны, и не сообщайте их никому из непосвященных (ταῦτα, ὧμύσται... ὡς, ἱερα ὄντως μυστήρια ...παρὰ δέχεσθαι καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλάησατε...)»²⁵⁰.— Кто такие были мисты и амииты, в каком отношении они стояли к терапевтам, или это были, именно, терапевты; равным образом был ли сам Филон членом их кружка – сказать трудно.

Иудео-александрийское, религиозно-философское движение возглавляется Филоном.

12. Филон также имел свою цель сблизить иудейство с греческою философией – расположить иудеев к принятию греческой философии и сделать в глазах греков заслуживающим внимания еврейское учение. В своем учении Филон остается при признании формального превосходства иудейства. Для него всё записанное в священных книгах Моисея – божественные изречения²⁵¹: пророки говорили по вдохновению от Бога²⁵². С этим убеждением Филон не разставался, заимствуя материал для своей системы из греческой философии, ибо, по нему, греческие философы всё свое действительно ценное заимствовали у Моисея, «пили от источника иудейского божественного закона»²⁵³. Но так как предположение Филона было в последнем отношении неправильно, и в действительности существовало глубокое различие между учением греческих философов и божественным откровением в иудействе, то Филону пришлось для оправдания своего неверного принципа обратиться к искусственному методу, аллегоризму, перетолковыванию в каком угодно смысле того, что по прямому смыслу не подходило к его системе. От искусственного соединения не соединимого получилась не только не-стройность в системе Филона, но и противоречивость.

13. Характерным свойством системы Филона является дуализм между богом и материей. Дуализм обуславливает собою развитие всей системы Филона и окрашивает в известный цвет ее частности. Филон исходит из трансцендентного понятия о Боге, чему поводов не доставало ни в иудейском раввинистическом учении о Боге, ни у греческих философов. Бог стоит на недостижимой высоте и резко отличается от мира. Ему только одному в собственном смысле и свойственно бытие²⁵⁴. Но утверждая бытие божие (τὸ εἶναι), однако нельзя составить или дать положительного понятия о Боге. Ведь божество безконечно возвышено над миром, а все наши понятия слагаются из миро- или само-сознания. Поэтому можно говорить только о том, что Бог есть, а не о том, что он есть. Бог без всяких свойств – ἄπλοιος: он не рожденный, не тленный, неизменяемый²⁵⁵. Бог не может быть определен. Бытие божие есть единственный предикат, какой можно приложить к Богу. Филон встает не только против пантеистического смешения Бога с миром; но он избегает даже всяких сравнений Бога с тварями.— Бог,— говорит он напр.,— не человекообразен (οὐκ ἀνθρώπομορφος)²⁵⁶.— Но в учении о Боге Филон не остался верен самому себе: признав Бога не определимым, он тем не менее приписывает ему положительные черты. Бог, по Филону, объединяет в себе все совершенства, и от него они разсеиваются в тварном мире. Бог всё собою наполняет и всё проникает²⁵⁷; Богу свойственно делание²⁵⁸. Между положительными свойствами Бога у Филона особенно выступают – благость и могущество²⁵⁹.

14. Бог, будучи отделен, по Филону, глубокою пропастью от мира, не может войти в непосредственное столкновение с ним, ибо всесовершенный не должен оскверняться чрез соприкосновение с материей²⁶⁰. Резкая противоположность Бога миру и полная зависимость всего конечного от Бога заставили Филона указать посредствующие существа, благодаря которым открылась бы божеству, столь удаленному от мира, возможность действовать в мире. Учение Филона о посредствующих существах совмещает в себе разнородные представления. Сюда привлекаются и платоновские идеи, как первообразы, и действующие первопричины стоиков, и иудейское учение об ангелах, и греческое – о демонах. Господствующее место занимают у Филона стоические действующие первопричины.– Пред созданием чувственного мира, Бог, по Филону, повторяющему Платона,– произвел сверхчувственный мир идей. Эти идеи должны были служить не только прототипами вещей, но и причинами или силами, производящими их²⁶¹.

15. Названные духовные силы, чрез которые Бог приводит в порядок беспорядочную материю, суть слуги и заместители Бога, посредники между ним и конечным миром, а также посланники его к людям²⁶². По функциям, которые усваются посредствующим существам, по именам, которые к ним прилагаются – трудно решить, представляются ли они, как существа личные или безличные²⁶³; вероятно, ни те, ни другие в отдельности, а те и другие вместе. В учении Филона о посредниках скрещиваются двоякие представления: религиозные, как о существах личных,– и философские, как – безличных. Филон связывает оба представления, не замечая их противоречия.– Не устойчивое воззрение Филона на природу посредствующих существ неизбежно отразилось и на его представлении о происхождении их. Есть выражения в сочинениях Филона, из которых будто бы следует, что он мыслит происхождение их от божества в виде эманации (ἀπόρροια), сравнивает их сообщение миру с изливанием²⁶⁴. Однако Филон нигде не говорит положительно, определенно о происхождении сил (δυνάμεις) от божества путем эманации; и мы не имеем права усвоить Филону учение об эманации на подобие восточного или стоического.– Число сил в системе Филона невозможно определить: количество их безпредельно²⁶⁵. Отношения, т.е. координация или субординация – этих сил весьма неопределенны. Сравнительно яснее вырисовываются высшие силы. У единого истинного Бога, по учению Филона, живут две высшие силы – благодать и могущество (πρῶται δυνάμεις – ἀγαθότης καὶ ἐξουσία). Своею благодатью он всё создал, чрез свою силу он всем управляет. Третья сила, что объединяет и посредствует две первые, называется λόγος; райские херувимы знаменуют две первые силы – власть и благодать (ἀρχή, ἀγαθότης); огненный же меч – символ логоса²⁶⁶. Об отношении этих двух сил к логосу Филон, по-видимому, не имел ясного представления. Если λόγος называется μέσος συναύωγός двух высших сил, если его знаменует огненный меч, тогда как те силы – херувимы; то, кажется, ясно, что λόγος, как продукт двух высших сил, поставляется ниже их. Другие же, гораздо более многочисленные выражения, как сейчас увидим, говорят о превосходстве логоса над всеми силами. Значит, здесь опять мы наталкиваемся на спутанность или даже противоречивость в системе Филона.– Логос занимает весьма важное место в системе Филона. Он есть всеобщий посредник между Богом и миром. Логос – это идея, совмещающая в себе все другие идеи; это сила, заключающая в себе все прочие силы,– это объединение всего сверхчувственного мира²⁶⁷. Он не создан по образу конечных существ, ни не создан²⁶⁸. Он есть представитель и посланник Бога; он – архангел, сообщающий людям волю Бога; он есть орудие, каким Бог создал мир. Равным образом логос есть представитель мира в его отношении к божеству,– первосвященник, возносящий за мир молитвы к Богу²⁶⁹.– Отношение логоса к Богу, а в связи с этим и личность логоса

у Филона также неопределенны, невыяснены. С одной стороны, логос является, как свойство Бога, тождествен с его премудростью; а с другой стороны, как отдельное от него существо, как бог в несобственном смысле, или второй бог²⁷⁰. К миру логос относится как первообраз к образу, как сила к явлению; вместе с тем он есть как бы душа мира,— сила,двигающая внутреннюю жизнь мира; он есть связь, которая соединяет все части мира, вечный закон Бога, данный миру, живой общий разум мира²⁷¹. Это, конечно, противоречие: если существо отличное от Бога – есть вместе с тем свойство Бога, если личное существо также или одновременно должно быть силою, действующею во всех частях мира.— Мир, как произведение посредствующих существ, особенно логоса, как образ своих божественных первообразов может заключать в себе лишь одно доброе, прекрасное. След., зло, несовершенство всякого рода, также несомненно существующее в мире, не может быть отнесено к производительной силе посредствующих существ и не может иметь своего основания в Боге²⁷². Отсюда является нужда в другом, кроме Бога, существе, как первопричине всех ненормальностей мира. Это второе существо есть материя (ύλη, стоич. οὐσία). Она есть нечто безобразное, безкачественное, безжизненное,— косная и беспорядочная масса²⁷³. Из нее, при посредстве логоса и других сил, Бог образовал мир²⁷⁴. (Так как материя выступает в качестве второго принципа наряду с Богом, то у Филона не может быть речи собственно о миротворении, а только о мирообразовании). Отношение Бога к созданному миру, или хранение его происходит чрез тех же посредников – идеи и божественный логос, так что попечение о мире является в сущности продолжением творческой (мирообразующей) деятельности.

16. С особенною ясностью выступает дуализм Филона в учении о происхождении человека. Души человеческие принадлежат к тем силам, которыми наполнено воздушное пространство между Богом и материей, т.е. к ангелам и демонам. Они только ближе находятся к земле, почему притягиваются ею и спускаются в тела²⁷⁵. Следовательно, души представляют собою изливания из божества. Только низшие части или способности души возникают путем рождения и передаются из рода в род. Разум же всегда приходит к людям отвне²⁷⁶. Бог вдвухает свой дух (πνεῦμα) в человека²⁷⁷.— Тело, напротив того, принадлежит материальному миру. Это источник всякого зла, темница, в которую заключен дух, труп, который душа таскает с собою, гроб или могила, из которой она снова возстанет к истинной жизни. Чувственность, грех – связаны с телом человека и прирождены ему.

17. Кроме рассмотренных религиозно-нравственных движений и уклонений от иудейства на почве палестинской и египетской, история сохранила имена неизвестных нам иудейских сект, которые стоят, по положительному и определенному свидетельству древности, в прямой связи с признанными родоначальниками христианского гностицизма. «До того времени (смерти Иакова Праведного),— говорит Егезипп,— церковь называлась девою чистою, ибо она не была еще растлена суетными учениями (οὐτῶ ὑὰρ ἔφθαρτο ἀχοαῖς ματαίαις). Началось растление с Февуиса, недовольного тем, что его не сделали епископом; он принадлежал к одной из семи народных сект (τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων). Из них же вышли и Симон, родоначальник Симониан, и Клеовий, от котораго произошли Клеовиане, и Досифей, от котораго – досифеане, и Горфей, от котораго – горфеане и Масвофей. От сих произошли менандриане, маркиониты, карпократиане, валентиниане, василидиане и сатурнилиане“... Егезипп повествует и о тех сектах, которые издавна были между иудеями, и говорит так: «У обрезанных, т.е., у сынов Израиля существовали различные толки касательно колена Иудина и Христа; это были толки ессеев, галилеян, имеробаптистов, масвофеев, самаритан, саддукеев и фарисеев“²⁷⁸. Наконец, существовала большая семья гностиков-офитов: сефиан, кайнитов и др., о

которых речь впереди, остов которых чисто иудейский. Вообще теперь не может быть разногласий о том, что существовал иудейский гностицизм, прежде чем явился христианский, и иудео-христианский, – это несомненно. Он прившел в иудейство во II-м веке до рождения Христова, как доказывают апокалипсисы, воспринял вавилонские и сирийские учения²⁷⁹.

18. Значит, гносис не есть явление, возникшее впервые в области христианства, как ересь (гностицизм). Он относится к мировой истории. Он обязан своим происхождением различным – философско-этическим и религиозным движениям античного мира пред рождением Христовым. Определить точно отношение гносиса к синкретическому движению того времени – нет возможности.

Христианский гностицизм

01. Юные христианские общины были окружены плотным кольцом языческого и иудейского гносиса, который составлял одну из главных ветвей античного синкретического движения. Было вполне естественно, даже неизбежно ожидать, что гностическое течение иудейского и языческого мира будет просачиваться в христианство и здесь производить свое брожение. Так действительно и было. Принимавшие христианство иудеи и язычники не отказывались окончательно от своих прежних воззрений. Одни по неведению, другие, вследствие неискреннего обращения – приносили свои прежние верования в новую религию и смешивали одни с другими. Неудивительно, если между последователями христианской религии оказывались и лица, проникнутые гностическим духом. Следы заражения некоторых христиан «лжеименным знанием» (ψευδώνυμος γνῶσις) мы встречаем уже в писаниях апостольских. Гносис приблизился к христианству и вкрался в него, прежде всего, чрез иудео-христианство, а потом уже и чрез язычество. Поэтому в посланиях апостольских яснее других заметны следы, именно, иудейского гносиса. Но с другой стороны, иудейский гносис не был чисто иудейского происхождения; в иудейских сектах – у ессеев и терапевтов, а также в раввинизме и филонизме дают себя знать языческие влияния, так что чрез иудейский гносис прокрадывался в христианство и языческий. А затем, в апостольский же век придвинулся к христианству и стал с ним бок о бок, а к самому концу I-го века и вторгся в него чистый языческий гносис в лице Симона Мага и других гностиков. – Но в век апостольский христианство является больше угрожаемым и только отчасти уже подвергшимся опасности со стороны гносиса. «Лжеименный гносис» выступает лишь случайно, по местам, спорадически. Только во II веке христианской эры, при благоприятствовавших условиях со стороны самого христианства, определявшего свои отношения к иудейству и язычеству, иудео-языческий гносис сплавляется с христианским учением и складывается в громадное и сильное гностическое движение, оспаривавшее у церкви право на существование²⁸⁰.

02. Существенное отличие языческого и иудейского синкретического-гностического движения от христианского гностицизма заключается в том, что первое явление есть соби́рание дорогих результатов работы прошлого, соединение и увековечение идеальных ценностей отходившего в вечность античного мира; христианский же гностицизм представлял собою связь прошлого с будущим, отжившего язычества и отчасти иудейства с народившимся христианством.

03. Гностицизм апостольского века. Симон маг. Гностицизм века апостольского естественно начинать с того, «от которого, по словам св. отцов, произошли все ереси» и «получило свое начало лжеименное знание (γνῶσις)²⁸¹, т.е. с Симона мага²⁸². Первое упоминание о нем встречается в кн. Деян. 8:5–24, где он выступает, как волхв (μαγεύων), изумлявший народ самарийский своими волхвованиями (ταῖς μαγείαις); само христианство привлекло его совершающимися «силами и знаменами великими»

(θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας), гл. 8:9, 11–13²⁸³. Но если по внешнему проявлению Симон маг выступал, как чародей, изумлявший народ своими волхвованиями, то выдавал он себя за «некоего велика» (λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν), и народ самарийский говорил о нем: οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη (ст. 9, 10)²⁸⁴. Дальнейшие сведения о нем мы находим у св. Иустина мученика в его I апологии, 26, 56 ср. П ап. 15 и в разговоре с Трифоном, гл. 120,– сведения сравнительно краткие; за более подробными св. Иустин отсылает к своему сочинению «Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων», к сожалению, не сохранившемуся до нас, но, по всей вероятности, использованному древними ересеологами. Св. Иустин ставит Симона мага и его ученика Менандра под непосредственное влияние демонов и богохульное лжеучение их указывает в том, что они выдавали себя за богов (προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνδρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεοῦς). И почти все самаряне, а некоторые и из других народов признавали Симона за первого бога и поклонялись ему (σχεδὸν πάντες οἱ Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔνεσιν ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ὁμολογοῦντες ἐκεῖνον (ср. Разговор 120). Симон М. водил с собою какую-то Елену, которую он взял из блудного дома (Евсевий Цер. история II, 13 прибавляет) в Тире финикийском, и выдавал ее за первую происшедшую от него мысль (τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην). Во времена императора римского Клавдия, Симон м. прибыл в Рим (ἐν τῇ βασιλίδι Ῥώμῃ ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος γενόμενος ὁ Σίμων) и здесь имел такой успех, что народ римский и сенат признали его за бога и в честь его воздвигли статую, с надписью на римском языке: *Simoni deo sancto*²⁸⁵.

Сообщению св. Иустина о Симоне м. придается особое значение, так как и сам Иустин происходил из Самарии²⁸⁶. Дальнейшие ересеологи, наряду с Деян. 8:5–24, клали данные Иустина в основу своих повествований. Это мы видим, напр., у св. Иринея.

04. Св. Иринея²⁸⁷ начинает свой рассказ о Симоне м. с кн. Деян. 8. Выдержка из книги Деян. кончается проклятием ап. Петра, произнесенным над Синомом (ст. 21); но нет речи о покаянии Симона м. (ст. 24). После этого делается «искусственный переход» к синтагме св. Иустина²⁸⁸: первоначально сообщается из нее самое главное – о самообожании Симона, что Симон «учил, что он есть тот самый, который между иудеями явился как сын, в Самарию нисходил Отцем, к прочим же народам пришел как Дух Св». (*Inter Iudaeos quasi Filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus sanctus adventaverit*). В отделах 2–4 св. Иринея пользуется, кажется, исключительно синтагмой св. Иустина²⁸⁹. Здесь учение Симона м. раскрывается гораздо подробнее, чем в извлечениях апологии и разговора с Трифоном. Елена – мысль (ἔννοια) есть мать всех вещей, ибо чрез нее Симон замыслил и создал мир. «Эта мысль, выходя из него и зная волю своего Отца, низошла в нижния области (*ad inferiora*) и породила ангелов и власти, которыми, по его словам, и сотворен этот мир. После того как она их произвела, была задержана ими из зависти (*propter invidiam*), так как они не хотели считаться порождением какого либо другого существа... (она) терпела от них всякое безчестие... и даже была заключена в человеческое тело и, по временам, как бы из сосуда в сосуд переходит из одного женского тела в другое (*per saesula veluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora*). Она была в той Елене, из-за которой произошла Троянская война... Странствуя из тела в тело... она наконец отдалась в развратный дом; она то и есть погибшая овца (*perditam ovem*).– Поэтому, он пришел сам, чтобы опять взять ее к себе и разрешить ее от уз, а людям доставить спасение чрез познание его (*hominibus salutem praestaret per suam agnitionem*). Так как ангелы худо управляли миром, потому что каждый из них стремился к верховной власти, то он пришел для исправления вещей (*ad emendationem venisse rerum*) и, сошел, преобразившись и уподобившись

силам, властям и ангелам, чтобы явиться среди человеков, хотя он не был человек, и показался пострадавшим в Иудее, хотя он не страдал²⁹⁰ (ut et in hominibus homo appareret ipse, cum non esset homo; et passum antem in Judaea putatum, cum non esset passus)... Те, которые верили в него и его Елену, и, как свободные, делали, что хотели; потому что люди спасаются его благодатью, а не за дела праведные. Ибо дела праведные не по природе, а случайно (nesc... naturaliter operationes justas, sed ex accidenti), так как ангелы, создавшие мир, установили это, имея в виду посредством таких заповедей поработить людей (per hujusmodi praecepta in servitute deducentes homines)... Поэтому мистические жрецы этой секты живут сладострастно и занимаются делами волхвования.“– Такие сведения о Симоне и его секте мы находим у Иринея, заимствовавшего их из кн. Деян. и у Иустина. Новых важных дополнений мы не встречаем ни у Тертуллиана (о душе глав. XXXIV, ср. LVII, ср. de praescriptonibus – XXXIII), ни в синтагме Ипполита, восстанавливаемой из псевдо-Тертуллиана (с. 1), ни Епифания (ср. XXI) и Филастрия (ср. XXIX).–

05. Но вот уже у Ипполита в Refutatio omnium haeresium или в Philosophumena мы находим нечто новое. Он излагает подробно систему Симона по сочинению – μεγάλη απόφασις, приписываемому Симону. (См. VI, 7–18; X, 12, ср. IV, 51, по изд. L. Duncker'a et F. G. Schneidewin, стр. 234–253, 510–513; 124–129).– Исходя из изречения Моисея, что Бог есть огонь сжигающий и сжигаемый (ср. Втор. 4:24) – Симон утверждал: πῦρ εἶναι τῶν ὄλων (λέγει) τὴν ἀρχήν; в этом случае, замечает Ипполит, он не только извращал закон Моисея, но и обкрадовал мрачного Гераклита (τὸν σκοτεινὸν Ἡράκλειτον συλαγωγῶν). Это универсальное начало Симон называл еще ἀπεράντος δύναμις. Буквальные выражения из его книги приводит Ипполит: «Τοῦτο τὸ γράμμα ἀποφάσεως φωνῆς καὶ ὀνόματος ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης δυνάμεως τῆς ἀπεράντου. Διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον, κεκρυμμένον, κεκαλυμμένον, κείμενον ἐν τῷ οἰκητήριῳ, οὗ ἡ ρίζα τῶν ὄλων τεθεμελίωται“. (Lib. VI, 9, p. 236 – ср. VI, 18, p. 250, где ἀρχὴ δύναμεως или ρίζα τῶν ὄλων наз. еще σιγή, ἀόρατος, ἀκατάληπτος). Огонь, как начало всего, не простой, но т. ск., двойной природы (τὴν τοῦ πυρὸς διπλὴν τινὰ τὴν φύσιν); τὸ μέντι κρυπτόν, τὸ δέ τι φανερόν – сторона скрытая и обнаруживающаяся. Отношение между ними определяется довольно замысловато: κεκρυφθῆναι δὲ τὰ κρυπτά ἐν τοῖς φανεροῖς τοῦ πυρὸς, καὶ τὰ φανερά τοῦ πυρὸς ὑπὸ τῶν κρυπτῶν γεγόνεναί – скрытое закрыто обнаружениями огня, и обнаружение огня происходит от скрытого. Такое отношение между двумя сторонами огня у Симона Ипполит ставит в параллель к δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ Аристотеля и νοητὸν καὶ αἰσθητὸν Платона (Lib. VI, 9, p. 236–238).– Мир произошел от неимеющего происхождения огня²⁹¹. Процесс происхождения состоял в том, что прежде всего появилось из огня шесть корней бытия. Эти шесть корней вышли из огня сизигиями (супружескими парами), именно: νοῦς καὶ ἐπινοία, φωνὴ καὶ ὄνομα, λογισμὸς καὶ ἐνθύμησις. В этих корнях заключалось всё безграничное могущество (δύναμις), но потенциально, а не актуально. Это безграничное могущество Симон называл ἐστῶτα, στάντα, στηρόμενον²⁹². Это наименование высшей силы имеет место только здесь, где речь идет о переходе к созданию мира.– Учение о сизигиях характеризует принцип системы Симона, как муже-женский. В связи с этим стоит сага об Елене, о которой упоминает Ипполит в VI, 19–20, примыкая к Иринею. Если Симон изображается таким, в котором явилась высшая сила, дух пришел к абсолютному самосознанию,– то обусловленное чрез это спасение ἔννοια или мировой души представляется в образе Елены, которая приходит к спасающему Симону²⁹³.– Кроме того, у св. Ипполита и в жизнеописании Симона встречаются такие подробности, которых нет у Иустина-Иринея. По Ипполиту, Симон пришел в Рим, когда там находился ап. Петр, который противодействовал его злому учению. Возвратившись на родину в Самарию, в Гитту, Симон учил, сидя под платаном. Предчувствуя близкий

конец, он сказал своим ученикам, что если они заруют его живого в яму, то он в третий день воскреснет (εἰ χωσθεῖη ζῶν, ἀναστήσεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ). Ученики сделали всё так, как он велел; однако он остался в могиле до сего дня, ибо он не был Христос. (ὁ δὲ ἀπέμεινεν ἕως νῦν οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός)²⁹⁴. Если по Иустину-Иринею Симон был в Риме при им. Клавдии, то по Ипполиту – при Нероне, когда был в Риме и ап. Петр. Чрезвычайно интересно сообщение Ипполита, что Симон, под конец жизни, выступил по родине, как антихрист.

06. Хотя есть возможность провести отдельные нити, соединяющие изложения системы Симона у Иустина-Иринея с одной стороны и в Refutatio Ипполита с другой²⁹⁵, – тем не менее нужно признать, что мы имеем здесь дело с двумя различными системами. Различие этих двух систем у Ипполита выступает ясно, когда он в VI, 19–20 говорит о Симоне на основании Иустина-Иринея, а в VI, 7–18, пользуясь ἀπόφασις μεγάλη. В первом случае выступает Симон, как маг, и Елена; во втором Симон – ἐστῶς, στὰς, στησόμενος и сизигии (без Елены). – Что же представляет собою второй источник Ипполита – ἀπόφασις μεγάλη? Ипполит приписывает эту книгу, ничтоже сумняся, Симону: ὁ Σίμων προσαγορεύει, ... λέγει... ἐν τῇ Ἀποφάσει τῇ μεγάλη καλεῖται²⁹⁶ – и отчасти делает из нее буквальные выдержки²⁹⁷, отчасти реферирует ее.

07. Гильгенфельд, на основании того, что ἐστῶς встречается уже у Досифея, высказался за древность системы с ἐστῶς и сделал упреку св. Иустину за его якобы одностороннее изложение системы Симона мага²⁹⁸. Но здесь должен быть принят во внимание тот факт, что понятие ἐστῶς принадлежит к александрийской религиозной философии и встречается у Филона²⁹⁹, а затем у Климента Александрийского³⁰⁰. Это обстоятельство дает право видеть в ἀπόφασις μ. влияние александрийской религиозной философии и относить появление этой книги к более позднему времени, и едва ли приписывать ее самому Симону. Слишком трудно допустить, чтобы св. Иустин, как земляк Симона, не знал об этой книге, или чтобы св. Иринея не вычитал об этом в его синтагме. Следы позднейшего происхождения ἀπόφασις μ. видны и в том, что в этой книге цитируются и письменные евангелия³⁰¹, и послания ап. Павла³⁰² и ап. Петра³⁰³. Симон, действовавший в 30-х годах в Самарии и в 50-х посетивший Рим, не мог еще знать священных новозаветных книг. Признаки более развитой, след. позднейшей системы ἀπόφασις μ. признаёт, в конце концов, и Гильгенфельд³⁰⁴, хотя он склонен был, как выше сказано, относить систему с ἐστῶς к древнему времени. – Можно думать, при своем путешествии на запад, в Рим, Симон имел своим этапом Египет, Александрию, определяя в таком случае, как ересиарх, путь позднейшего гностицизма. В Египте он мог оставить последователей, которые развили его систему, применительно к местным понятиям, и изложили в ἀπόφασις μ.³⁰⁵ Когда появилось ἀπόφασις μ. – сказать трудно. Следы ее существования мы находили уже в системе наассенов³⁰⁶, но век самих наассенов не известен. Более вероятным нужно считать конец II и начало III в.; ибо Иринея и еще Ипполит в своей синтагме, как это видно из псевдо-Тертуллиана, не пользовались ἀπόφασις μ., – и только в своем новом сочинении «Refutatio» Ипполит привлекает ἀπόφασις, значит, она явилась во время после написания его синтагмы³⁰⁷.

Других второстепенных источников о Симоне м., вполне зависимых от указанных, мы не будем касаться, и только скажем несколько слов о псевдоклиментинах.

08. Климентины (Κλημέντια) заслуживают особого упоминания потому, что в свое время они послужили одним из хрупких оснований грандиозных построений тюбингенской школы, в некоторых пунктах не утратившей своего значения и донныне. Климентины Ὁμιλίαι и Recognitiones – были объявлены источником чрезвычайной важности для первохристианской истории³⁰⁸ и в особенности для гностицизма³⁰⁹. На основании их главным образом была создана мнимая борьба между апп. Петром и

Павлом. При чем последний будто-бы был изображен в мифической личности Симона Мага, противника ап. Петра³¹⁰. Но более безпристрастное отношение к источникам в последующее время установило иную точку зрения на Климентины и оценило их по достоинству. Ульгорн, которому принадлежит специальное исследование о Климентовых писаниях, отнес их к «области саг» или даже «произвольной поэзии»³¹¹. Для Лянгена они не больше, как «Die Klemensromane». Новейший исследователь псевдо-кLEMENTИН И. Вайтц³¹² утверждает, что «в основном писании Климентова романа нельзя находить другой тенденции, помимо практически-назидательной,— и это значит преувеличивать (соб. ihr Gewalt antun) его значение, если, на основании отдельных отрывков, приписывать (соб. beilegen) ему тенденцию – церковно-иерархическую (Langen), или догматико-иудео-христианскую» (Baur),— что «основное писание Климентова романа возникло во время между 220 и 230 в Риме». Приговор Гарнака³¹³ о псевдоклиментинах еще более суров. По нему, «гомилии и Recognitiones – так, как они суть, принадлежат началу, значит, первым десятилетиям IV в. для исторического развития католического учения и церковного устройства они не должны быть привлекаемы, как факторы. Они отражают в своих различных наслоениях только то церковное состояние, которое было уже достигнуто, но фальсифицируют его, насколько они относят его назад и из Рима делают Иерусалим».— Исследователи, обличивши тЮбингенскую школу в переоценке псевдоклиментин, как известного памятника, и даже прямо в неправильном историческом освещении его, доказывают исторический характер Симона мага и отрицают всякое сближение его с ап. Павлом. Замечательно, даже Гильгенфельд, более или менее правоверный последователь ТЮбингенской школы, сильно колеблется и, в конце концов, отказывается признать тожество Симона мага с ап. Павлом. Вместо мифического Симона м. (с точки зрения тЮбинг. школы), он признаёт двух исторических – самаританского и иудейского, выросшего в Кессариин и выступившего в качестве лжемессии; последнего он отчасти сближает с Симоном магом³¹⁴. Затем, Ал. Ричль – могучая ветвь тЮбингенской школы – указывает на полную несообразность видеть в Симоне м. гомилий ап. Павла³¹⁵.

09. Кто же был Симон маг?³¹⁶

Симон маг был крещен, но не был христианином в истинном смысле; искренно, убежденно он никогда не веровал во Христа. Его система была составлена и распространена, вероятно, еще ранее его знакомства с христианством³¹⁷. Дееписатель апостольский прямо говорит, что Симон, изумляя народ своими волхвованиями, выдавал себя за «некоего велика», и народ самарийский говорил о нем, как «ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλούμενη μεγάλη» (8:5–13). Это, по-видимому, есть подлинное учение Симона м. о себе и сложившееся представление народа о нем ко времени его не искреннего обращения к христианству. Симон выдавал себя за «откровение бога» и доказывал это своими волхвованиями. У его последователей это основное представление Симона о самом себе вариировалось. Самаряне, напр. считали его за высшее божеское существо, которое открылось в Самарии, как отец, среди иудеев, как сын, а между прочими народами, как дух св.³¹⁸ (Св. Ириной, ср. Ипполит, Тертуллиан, Епифаний). Но не одни самаряне почитали Симона за бога, а «некоторые и из других народов признают его за первого бога и поклоняются ему; и какую то Елену... называют первою происшедшею от него мыслью» (Св. Иустин 1 Апол. гл. 26). Таковы, напр. по св. Иустину, римляне, признавшие Симона богом и почтившие его статуей³¹⁹. Здесь дан был повод к мифологизации Симона и Елены. Другие народы постарались сблизить их с известными им божествами. Среди азиатских народов Симон и Елена были признаны за воплощение мужского и женского божественного принципа, согласно сиро-финикийской мифологии (бога солнца Ваала и богини луны); а в эллинистическом мирозерцании они

преобразились в Зевса и Афину, или Юпитера и Минерву (Св. Иустин 1, 26, ср. 64; св. Иринея I, XXIII, 4)³²⁰.– У симониан, которые держались системы ἀπόφασις μεγάλη, Симон выступает преимущественно, как лжехристос³²¹, хотя и самаряне считали его Христом открывшемся в Иудее.

10. Но если Симон выдавал себя «за какого великаго», может быть за самого бога, и славился своими волхвованиями, если в системе его нет христианских элементов, за исключением слов об отце, сыне и св. духе, почему же он считается христианским ересиархом? Вопрос, разумеется, не легкий для ответа³²². Если сам Симон имел только, так сказать, внешнее столкновение с христианством, то некоторые последователи его были христианами, хотя и еретически извращавшими христианское учение. Значит, от Симона, как источника, полился первый поток еретических учений. Начальником всех ересей Симон может быть назван и потому, что в его системе, как говорит Амелино³²³, находятся в зародыше, можно сказать, все ереси века апостольского: и иудео-христианство, и докетизм, и гностицизм.

11. Менандр выставляется у ересеологов ближайшим учеником и продолжателем заблуждений Симона. По Иустину, он также выдавал себя за бога (апол. I, 26), по Иринею (I, XXIII, 5), за посланника неведомых сил, Спасителя, учил, подобно Симону, о сотворении мира ангелами, произведенными мыслию, обладал искусством волхвования и христианское учение о воскресении мертвых изъяснял в духовном смысле, в смысле воскресения в крещении.

Симон маг и Менандр резко отличаются от последующих лжеучителей-гностиков. Они принадлежат веку чудес и волхвований; сами себя выдают за богов или небесных посланников. У вышедших из их среды Саторнила и Василида уже ничего подобного не встречается.

Но Симон маг и отчасти Менандр стоят еще вне христианства. В свящ. памятниках века апостольского мы встречаемся с еретиками, уже вторгнувшимися в христианские общины. В некоторых апостольских писаниях – 2-м Петра, Иуды, в посланиях Колос. (и Ефесянам), в пастырских посланиях, в посланиях св. Иоанна Богослова и в апокалипсисе обличаются начавшиеся еретические брожения, которые по своему характеру принадлежат, по-видимому, к иудео-гностическому направлению. Большинство из этих памятников относится к 60-м или началу 70-х (напр. послание св. Иуды) годов I-го века, – и только писания св. И. Богослова к концу этого столетия³²⁴.

12. Самые общие указания на еретические извращения христианских истин веры и нравственности находятся во 2-м послании ап. Петра и в послании св. Иуды. Обличения еретиков в них столь общего характера, что нет возможности определить, к какому из исторически известных типов относятся они³²⁵.– 2-ое послание ап. Петра направлено, как и первое, языко-христианам (Ср. 1Пет. 1:1; 4:1–3 и 2Пет. 3:1), среди которых подвергалось извращению, по-видимому, учение ап. Павла о законе и христианской свободе (3:11). Зная, по особому откровению, о своей близкой кончине (1:14), ап. Петр старается особенно напомнить христианам свою проповедь о силе и пришествии (δύναμιν καὶ παρουσίαν) Господа И. Христа (1:16). В таком воспоминании есть нужда – в особенности потому, что, как в народе Израильском выступали лжепророки, так и в христианских общинах выступают лже-учители (ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι), которые введут пагубные разделения (αἰρέσεις ἀπωλείας), отрицая искупившего их Господа (τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενον). Через них путь истины (ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας) будет хулиться. Многие последуют их безнравственному поведению (ταῖς ἀσελγείαις). Однако суд над ними не замедлит (2:1–3), ибо преступления и беззакония всегда были наказываемы (2:4–9). Лжеучители, появление которых ожидается в 2:1–3 ст. в будущем, с 10 ст. 2 гл. изображаются действующими в настоящем. Теоретический элемент их заблуждения – отрицание искупившего Господа

– теперь так же, как и прежде, выступает мало и не развивается, более выдвигается их безнравственное поведение. Уже упоминание о лицах, погибших в водах потопы, а особенно о жителях Содома и Гоморры указывает на плотские пороки и нравственные извращения в жизни последователей лже-учителей. Затем в 10 ст. прямо говорится, что они предаются плотским порокам (σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ); в 12 ст. они уподобляются животным, ведомым темными инстинктами, обличаются в роскошной жизни и безнравственном плотском поведении (ст. 13, 14, 18–20). Они оставили «прямой путь» (εὐθεΐαν ὁδὸν, ср. ст. 21) τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης) и пошли путем Валаама, который подал совет соблазнить евреев плотским пороком (Числ. 31:16; ср. 22:5–25).— Теоретическая сторона заблуждений, как уже сказано, обрисовывается очень мало. Она состояла в том, что лжеучители, отрицая искупившего их Господа, вместе с тем презирали «начальства» и злословили «славы» (κυριότητος καταφρονοῦντας, .. δόξας βλασφημοῦντες – ст. 10), т.е. не только не почитали, но даже оскорбляли духовный мир³²⁶.— Если во 2 главе апостол выводит лжеучителей и их последователей, которые в своем учении и особенно чрез свое поведение отрицали «силу» (δύναμις) искупившего их Господа (δεσπότην); то в 3-й главе речь идет уже о «ругателях» (ἐμπάικται), отвергавших пришествие Господа (παρουσία). Их появление также отчасти ожидается в будущем (ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν – 3:3); отчасти же они изображаются уже действующими (λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ – см. 4). Они также изобличаются в безнравственном поведении (κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι – ст. 3), которое они по-видимому, обосновывали на отрицании παρουσία (ср. 3 ст. с 4). Вопрос о том, что лже-учители (ψευδοδιδάσκαλοι) 2 гл. и «насмешники» (ἐμπάικται) 3-ей одни и те же лица или нет – не находит единогласного решения³²⁷.

13. Послание св. Иуды рисует еретиков уже в дальнейшей стадии развития. На «некоторых людях» (τινες ἀνθρώποι) времен св. Иуды исполнилось то, что издревле предсказано (οἱ πάλαι προγεγραμμένοι) апостолами и в особенности ап. Петром (ср. 4:17–18)³²⁸. Цель послания св. Иуды призвать к борьбе «за веру, единожды преданную святым» (ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει). Вере угрожала опасность от некоторых нечестивцев, предлагавших благодать Бога нашего в скверное и отрицавших И. Христа (τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι – ст. 4). Здесь, как и у ап. Петра (2:1–3), в заблуждениях нечестивых указаны два момента – теоретический и практический: отрицание единого Владыки Бога и Господа И. Христа и превращение благодати «в скверну». В дальнейшем мы находим пояснение этих положений. В 7–8 ст. еретики обличаются в блудодеяниях и осквернении плоти (ср. 23: τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα), в роскошной жизни (12 ср.). Восьмой же стих приписывает нечестивцам – отвержение начальств и злословие высоких властей (κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν), Здесь, как и в параллельном месте 2Петр. 2:10–11, могут подразумеваться все духовные силы, не исключая и И. Христа (ср. 4)³²⁹. Уподобление нечестивцев (ἄσεβεῖς) Валааму характеризует корыстную цель их деятельности; а сравнение их с Каином и Кореом (ст. 11) указывает на их гордость и строптивость. Вследствие чего они нарушают единство веры и жизни и суть «душевные, не имеющие духа» (ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες – ст. 19).

14. Сравнительно более определенные указания на еретическое движение в век апостольский мы встречаем в некоторых посланиях ап. Павла, писанных из римских уз, именно, в послании к Колоссянам и в Пастырских посланиях.

Ап. Павел, обращение которого к христианству было встречено весьма враждебно среди его прежних единомышленников (Деян. 9:22–23) и деятельность которого на ниве Христовой сильно тормозилась иудео-христианами, весьма внимательно

наблюдал за общинами своего апостольского круга, даже бывши в узах (ср. Деян. 24:23; 28:30–31). Около ап. Павла находились сотрудники – благовестники евангелия; они, по его указанию, то уходили к тем или другим христианским общинам, то возвращались к нему, принося ему известия о состоянии общин (Фил. 1:1; 4:8; Кол. 4:7–17; 2Тим. 4:9–12; 29–27 и др.). И апостол, будучи благодаря этому хорошо осведомленным о состоянии церквей, не имея возможности лично посетить их, тем чаще писал к ним послания, регулируя их жизнь. Замечательно, за время пятишестилетнего пребывания его в узах им написано больше посланий (8), чем за всю предшествующую его деятельность на свободе, в течение более 20-лет (6 п.).

15. Находясь в римских узах, апостол между прочим получил от своего сотрудника Епафраса тревожные известия о состоянии Колос. церкви (Кол. 1:7–8). Церковь Колосская хотя и не была основана лично ап. Павлом, но он причислял ее к церквям своего апостольского попечения, ибо насадителями христианства в Колоссах и в соседних городах – Лаодикии и Иерополе были сотрудники его – Епафрас и Филимон (ср. посл. Фил. 1, и Кол. 1:7–8), по всей вероятности, обращенные ап. Павлом во время его трехлетнего пребывания в Ефесе (Деян. 19). Тревожные известия относились к появлению в колосской церкви лжеучителей. По-видимому, опасность от них угрожала многим малоазийским церквям с Ефесом во главе, но преимущественным образом Колоссам. Вот почему ап. Павел, отправляя теперь послание к церквям Ефесского, так сказать, округа, которое должно было дойти и до Колосса (Кол. 4:16), – написал, по всей вероятности, одновременно (Еф. 6:19–22. Ср. Кол. 4:7–8) специальное послание к Колоссянам. И если в послании к Ефес. только предполагается еретическое движение (4:14; 5:6; 6:14); то в послании к Колос. открыто обличается (гл. 2).

16. Лжеучение колосских еретиков трудно представить с несомненно определенной³³⁰. Довольно ясные указания на них содержатся во 2 главе, хотя косвенную полемику против них можно видеть во всём послании. Из 2 гл. видно, что направление колосских лжеучителей отличалось нравственно-практическим, аскетическим характером: «Да никто же убо вас осуждает о ядении или о питии, или отчасти праздника (ἐν μέρει ἑορτῆς), или о новомесячных, или о субботах“... «Не коснись, ниже вкуси, ниже осяжи“ (2:16, 21). Но с другой стороны, апостол называет заблуждение колосских еретиков «философией“, т.е. приписывает ему систематический характер, дает повод предполагать в нем теоретические обоснования, благодаря чему оно было особенно увлекательным. «Братие... да никто же вас будет прельщая философией и тщетною лестью“ (ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης) – 2:8. Значит, аскетическое, нравственно-практическое направление зиждилось на теоретических предпосылках. И вся гибельность учения колосских «философов“ заключалась именно в том, что основы их системы были ложны: они коренились в предании и учении человеческом, в стихиях мира, а не во Христе (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων (ср. 22 ст.: κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαν τῶν ἀνθρώπων) κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν) – ст. 8). «Предания человеческия“ не раз упоминаются в евангелии (Мр. 7:3, 8, 13; Мф. 15:2–6) и под ними понимается сумма тех узаконений, которые взяты из исторического быта и жизни еврейского народа и стояли не редко в противоречии с законом Божиим. Совпадает ли выражение послания колоссян: предания человеческие, заповеди и учения человеческие, в особенности при связи их с понятием «стихии мира“, – с параллельным евангельским выражением – сказать весьма трудно. Под «стихиями мира“ (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) (2:8, 20, ср. Гал. 4:3–9) нужно разуметь не планеты и звезды («τὰ οὐράνια στοιχεῖα“)³³¹, а ради прибавления – τοῦ κόσμου – разнообразные вещественные элементы, из которых состоит мир³³². Этот мир представлялся во

власти злых духов (Еф. 6:12; πρὸς τὰς ἀρχὰς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις – ср. Еф. 2:2). Поэтому все элементы питания, добываемые из мира, носили нечистый характер. Отсюда требования крайнего аскетизма: не коснися, ниже вкуси, ниже осяжи (Кол. 2:21); в связи с этим стоит выражение – умереть для стихий мира (εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου – 2:20. Ср. Гал. 6:14). Нужно думать, в смысле аскетизма колос. лжеучителей должно понимать и обличение их в самовольном смиренномудрии, служении ангелов и изнурении тела (μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκίᾳ τῶν ἀγγέλων... ἀφειδίᾳ σώματος – ст. 2, ср. 18 и 23). Большую трудность для понимания представляет выражение – θρησκεία τῶν ἀγγέλων. По-видимому, выражение чрезвычайно просто: оно указывает на культ, посвященный ангелам; параллельное ему выражение в Премудрости Соломона 14:27: εἰδώλων θρησκεία означает именно εἰδωλολατρεία, и многие экзегеты видят здесь указание на поклонение ангелам³³³... Но прежде всего ни одна из иудейских сект, к одной из которых только и могут принадлежать колоссальные лжеучители (см. особ. II, 16), неповинна в служении ангелам³³⁴. А потом и контекст речи не дает оснований для подобного понимания рассматриваемого выражения. В самом деле θρησκεία т. ἀγγέλων стоит в тесной связи с ταπεινοφροσύνῃ (2:18), составляя дополнение в зависимости от одного и того же глагола, управляемое одним предлогом и соединенное союзом καὶ. След. определение τῶν ἀγγέλων так же может относиться к ταπειν·, как оно относится и к θρησκ. Однако ταπεινοφροσύνῃ т. ἀγγέλων – едва ли может указывать на культ ангелов. Между тем идейное сродство между θρησκεία и ταπεινοφр. не подлежит сомнению. Они, по-видимому, выражают столь тесный круг понятий, что для них, или для точного определения его нет нужды в поясняющем т. ἀγγέλων. С таким именно оборотом мы встречаемся в 23 ст.: ἅτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος³³⁵. Это дает основания для вывода, что значит т. ἀγγέλων при θρησκεία не genet. object.– в смысле культа ангелов, а genet. subject. Так понимал это выражение уже св. Ефрем Сирийский, т.е. что речь идет не о служении ангелам, а служении ангелов, о таком служении, которое отличается ангельскими свойствами, состоит в подражании служению ангелов, которые не едят и не пьют. Это есть подражание ἄσκησις ἀγγελική, как в легенде о чуде в Колоссах назван суровый образ жизни благочестивого Архиппа (Bonnet M. Narratio de miraculo Chonis. 1890, 7, 11; 8, 7)³³⁶. «Ангельское служение» колосских еретиков сопровождалось презрением к плоти (ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινὶ πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκὸς – 2:23), т.е. вероятно, коренилось в дуалистическом воззрении. Следствием такого воззрения и образа действий – самовольного подражания ангельскому служению – было как бы унижение И. Христа, по крайней мере не верное представление о нем, как единой главе тела (церкви), из которого единственно исходит новая благодатная жизнь (2:19). Лжеучители считали материальный мир еще во власти злых духов; а между тем И. Христос победил их (1:15). И. Христос уничтожил вообще все преграждения для всеобщего спасения людей (ср. 2:14).

17. Естественно теперь поставить вопрос о принадлежности лжеучителей к тому или иному типу еретиков. Прежде всего несомненно лжеучители были членами христианской общины; иначе не было бы нужды обличать их в отклонении от чистого христианского учения (ср. особ. 2:19–20). Не подлежит сомнению и родовой тип лжеучителей – именно – иудео-христианский, раз они горячо ратовали за субботу, новомесячия и другие праздники (2:16), как и за обрезание (ср. 2:11). В этих пунктах экзегеты не спорят. Разногласие начинается с того, когда ближе стараются всмотреться в еретиков, определить вид их. Были ли это иудаисты (из фарисеев),

которые уже давно выступили в качестве врагов ап. Павла и всячески тормозили его деятельность, как это видно из посланий к Галатам, 2 Кор., Филип. и кн. Деяний, – или какая-либо другая секта из иудействующих? Блек, Гофман, Цан³³⁷ и др. видят в них именно иудаистов, подобных галатийским. Но с этим суждением трудно согласиться. Главный догмат фарисейских иудаистов – это учение о законе, как необходимом средстве оправдания пред Богом. Они в полемике с ап. Павлом не предписывали более никаких заповедей, помимо налагаемых законом; они не вдавались в хитроумные рассуждения, заслуживавшие названия «философией». Обоснование аскетизма на нечистых «стихиях мира», якобы находившихся во власти злых духов – также было не в духе фарисейских иудаистов. Вообще в заблуждениях колосских лжеучителей имеются элементы, решительно чуждые иудаизму фарисеев, иноземного происхождения. А с таким характером учения известна одна из иудейских сект, именно есеевская. И большинство экзегетов полагает, что в послании к Колоссянам обличаются христиане из есеев³³⁸. Правда, нет возможности на основании исторических памятников доказать, что все черты, которыми характеризуется заблуждение колос. еретиков, встречались у есеев; но по крайней мере между ними больше сходства, чем между иудаистами и колосскими лжеучителями. «Предания человеческие» есеи имели³³⁹. Вероятно, можно было назвать философией их таинственные учения и имена ангелов, которые они ограждали клятвой³⁴⁰. Аскетизм их был строго обоснованным на дуалистическом начале³⁴¹. Нужно думать и есеи, как и колосские еретики, воздерживались от вина и мяса³⁴². В этом случае колосские еретики могут напоминать собою – а быть может находились с ними и в отдаленном родстве – римских постников (Рим. 14). – Но разумеется, указание этих черт сходства между колосскими лжеучителями и есеями не имеет решающего значения, и вопрос о типе колосских еретиков, по нашему мнению, должен считаться открытым.

18. Лжеучения, обличаемые в пастырских посланиях, выступают менее определенно. Может быть, причины этого обстоятельства заключаются в том, что колосские и соседние общины далеко не в лице всех своих членов осведомлены были о явившемся среди них заблуждении. Тогда как епископы церквей – Тит и Тимофей, стоявшие на страже своих общин, подробно знали о лжеучении и деятельности непризванных учителей. Поэтому если в послании к целой общине нужно было хоть суммирование наиболее опасных пунктов лжеучителей, то в посланиях к руководителям общин достаточно было только общих намеков. – В пастырских посланиях мы встречаем лишь такие краткие указания на лжеучения. Заблудившиеся лица учили иному (ἑτεροδιδασκαλεῖν – 1Тим. 1:3: εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ – Тим. 6:3) и занимались баснями и родословиями бесконечными (μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις), «яже стязания (ἐκζητήσεις) творят паче нежели Божие строение, (οἰκονομίαν) еже в вере». 1Тим. 3:4. ср. 2Тим. 4:4. В другом месте эти басни называются скверными и бабьями (βεβήλους καὶ ὑραώδεις) 1Тим. 4:7 по своему содержанию и характеру – и иудейскими по своему происхождению (не внимающе иудейским баснем – Ἰουδαϊκοῖς μύθοις – Тит. 1:14). Стязания (Ἐκζητήσεις), споры относились, по-видимому, главным образом к закону. Спорившие называются νομοδιδάσκαλοι, но, к сожалению, неразумными «ни яже глаголют, ни о них же утверждают» (1Тим. 1:7). Вследствие этого их стязания пустословны (εἰς ματαιολογίαν – 1Тим. 1:6), глупы и невежественны (τὰς μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις – 2Тим. 2:23) и рождают лишь ссоры (μάχας). Поэтому св. ап. Павел заповедует Титу избегать «глупых стязаний, и родословий, и споров, и распрей о законе», как «безполезных и суетных» (μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριν καὶ μάχας νομικὰς περιίτασο· εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι – Тит. 3:9). Между тем эти ἑτεροδιδάσκαλοι претендуют на какое-то особенное знание. «Бога исповедуют ведети (εἶδεναι), а дела отместся его,

мерзцы суще и не покориви, и на всяко дело благое неискусни“ (Тит. 1:16).— В то же время они обнаруживают склонность к аскетизму, проводят разделение между чистым и не чистым, забывая, что «вся чиста чистым: оскверненным же ничто же чисто, но осквернися их ум и совесть“ (Тит. 1:15).— В виду этого знание их ложно и безценно. Апостол внушает Тимофею уклоняться «скверных суесловий и прекословий лжеименного разума“ (τῶν βεβήλους κενοφοβίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδονύμου γνώσεως) 1Тим. 6:20. Обладатели такого фальшивого «знания“ это – люди растленные и в умственном (διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν—1Тим. 6:9; 2Тим. 3:8) и в нравственном отношении, ибо «вся дома развращают, учаще, яже не подобает, скверного ради прибытка“ (Тит. 1:11). Особый успех они имеют у порочных женщин (2Тим. 3:6). Эти корыстолюбивые пустословы и обманщики происходили главным образом из обрезанных, т.е. иудеев (εἰσὶ γὰρ πολλοὶ ἄν ὑπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς – Тит. 1:10). Лжеучение их распространялось быстро, подобно раку (Тит. 2:17).— От лжеучений настоящего апостол отличает заблуждения ближайшего и отдаленнейшего будущего – отступления от веры – ἐν ὑστέροις καιροῖς (1Тим. 4:1) и – ἐν ἐσχάτοις ἡμέραις. Если лжеучения настоящего отличаются иудаистическо-номистическим и отчасти аскетическим характером, то отступления ближайшего будущего (ἐν ὑστέροις καιροῖς) будут иметь дуалистическое направление. Бесовские учения льстивых духов, лицемерных лжесловесников, сожженных в своей совести (πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν) будут состоять в том, что они станут запрещать «вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил“... (1Тим. 4:1–3). Заблуждения «последних дней“ характеризуются общим развращением нравов и особенно лицемерием. Тогда выступят люди, «имущия образ благочестия, силы же отвергшиися“ (2Тим. 3:1–5).— Однако отступление от истины и нравственное развращение в будущем не будет представлять собою чего-либо резко отличного от настоящего, нет, они находятся между собою в генетической связи: будущее вырастет из настоящего. Вот почему апостол непосредственно за изображением отступников и лицемеров отдаленного будущего (ἐν ἐσχάτοις ἡμέραις) продолжает так: «К сим принадлежат (εἶσιν) те, которые вкрадываются в дома и обольщают женщин“ (ст. 6).— Между лжеучителями настоящего нужно делать различия. Нужно различать между такими людьми, которые отпали от общины – отделились от нее сами, или выставлены против воли (αἰρετικοί – Тит. 3:10), и такими, которые еще находятся внутри общины, хотя и вредят ей, в качестве непризванных учителей (ἑτεροδιδάσκαλοι – ср. 1Тим. 1:3 и 6:3). Что ἑτεροδιδάσκαλοι принадлежали к христианской общине, это видно из того, что Тимофею внушается «увещавать“ их, «чтобы они не учили иному“ (1Тим. 1:3; 2Тим. 2:25); и сам апостол налагает наказание на некоторых лиц, вероятно, исключаемых из церкви (1Тим. 1:20; ср. 1Кор. 5:5). Затем из послания Тита видно (1:9), что противоречие заблуждающихся людей здравому учению обличается на основании того учения, которое исповедует епископ с общиною. Тит должен строго обличать их и заграждать им уста (1:11–13), но разумеется это было бы по меньшей мере странно, если бы шла речь о посторонних общине лицах. По-видимому, уклонение от здравого учения ἑτεροδιδάσκαλ'ов не касалось существа веры. Они просто занимались такими предметами, которые «производят больше споры, чем Божие назидание в вере“ (1Тим. 1:4). Но, очевидно, при увещаниях некоторые лжеучители упорствовали в своих заблуждениях, вступали в горячие споры и были вообще непокорны (2Тим. 2:23–24; Тит. 1:10), даже противились (Тит. 1:9). Особенно такими были критские лжеучители; почему апостол рекомендует Титу более суровый образ обращения с заблуждающимися (Тит. 1:9–13; 3:9–11), чем Тимофею (2Тим. 2:24–25).— Апостол ясно дает понять, что лжеучители – как церкви приносят вред, так и сами находятся в

большой опасности. В 1Тим. 6:3–10 определенно указывается, как некоторые, начав с иного учения, кончили уклонением от веры (ср. 1Тим. 6:21). К таким лицам принадлежат Именей и Александр, которые потерпели кораблекрушение в вере (περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν) (1Тим. 1:20 ср. 19)³⁴³, и (Именей и) Филит, говорящие «яко воскресение уже бысть» (2Тим. 2:17–18)³⁴⁴. К ним же, вероятно, могли быть причислены – Фигелл и Ермоген (2Тим. 1:15) и Димас (–4:10).

19. Слишком общий характер изображения лжеучений в пастырских посланиях и отдельные выражения, вроде как μύθοι καὶ γενεαλογίαι ἀπεράντοι, ἐκζητήσεις и особенно – ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως – были поводом, а иногда и причиной разнообразных взглядов на лжеучителей этих посланий. В. Мангольд в своем специальном исследовании «Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg. 1856» делит эти взгляды на три разряда: одни в лжеучителях паст. посланий видели гностиков, другие – христианских каббалистов и третьи – фарисейских иудаистов. Представителей этих трех взглядов он находит, хотя и несколько искусственно, между отцами и писателями церкви: св. Ириней и Тертуллиан лжеучителей паст. посланий считали за гностиков; бл. Августин видел в них каббалистов – и св. Иоанн Зл. и бл. Иероним относили их к фарисейским иудаистам. Но эти взгляды не были строго разграничены друг от друга, проводились спокойно и защищались без особой энергии, тем более без напряжения. Даже очень мало оживления внес в спорный вопрос Шлейермахер, который в 1807 г. глав. образом по лексическим и стилистическим соображениям, объявил 1 Тим. не подлинным (s.s. 5–9).– Необычайный интерес к данному вопросу пробудил глава Тюбингенской школы Ф. Хр. Баур. В своем сочинении о пастырск. посланиях «Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus» (1835) он не только старается доказать не подлинность этих посланий, но стремится выяснить и цель, какую мог иметь в виду фальсификатор, сочиняя эти послания и выпуская их в свет под именем ап. Павла. Писатель самым решительным образом хотел 1) поразить гностическое учение, особенно в форме маркионитской и валентинианской, 2) содействовать развитию епископского института, как оплоту против ереси и 3) наконец, примирить, излагая умеренный павлинизм, две партии – иудаистическую и павлианскую, находившиеся в борьбе. По интересующему нас вопросу Baur решительно заявляет: «Wir haben mit einem Wort in den Häretikern der Pastoralbriefe die Gnostiker des 2 Jahrh vor uns, insbesondere die Markioniten» (s. 10 ср. 16). Взгляд Баура был подвергнут критике (напр. со стороны de Wette). Однако он в позднейшем своем сочинении «Paulus, der Apostel Iesu Christi» (мы имеем 2-ое посмертное издание Е. Целлера 1867) защищает свой взгляд в полном объеме и приводит новое доказательство в защиту его из церковной истории Евсевия кн. 3, XXXII, где, со слов Егезиппа, говорится, что ψευδώνυμος γνῶσις высоко поднял голову только по смерти апостолов (Paulus, II, s.s. 110–112) В сущности с Бауром согласны Шwegler и Гильгенфельд³⁴⁵. Не было недостатка и в противниках Бауровской точки зрения (Баумгартен, Маттий, Визингер и др). В упомянутом исследовании, В. Мангольд подвергает воззрение Баура на лжеучителей паст. посланий беспощадной и основательной критике (с 14 стр.), а затем обосновывает свой взгляд, что в пастырских посланиях обличаются христиане из ессеев (с 20 стр.), варьируя в этом случае главн. обр. воззрение Ричля. Липсий³⁴⁶ видит в пастырских посланиях обличение гностицизма, посредствующего «между Керинфом и великими гностическими системами Маркиона и Валентина, следовательно, примерно, сектантский образ, родственному учению Сатурнина и т.н. офитам». Документальный итог всей критики пастырских посланий дал в 80-х годах рационалистический экзегет И. Гольцман³⁴⁷. Результат его исследования тот, что «ясного отношения к определенной гностической системе нельзя указать, в то время как отдельные черты ясно распознаются из портрета гносиса» (s. 132). Причина такой неясности – «в

искусственной рефлексии“ писателя (s. 157), который, живя в 1-й половине II в. (s. 158), при сочинении посланий, руководился милетскою речью ап. Павла (Деян. 20:18–38) и смотрел на нее, как на программу, подлежащую выполнению (s. 156) «Нет никакого чуда,— восклицает критик,— если лжеучители, которые не могли поставить твердо ног ни в какое время, очерчены решительно бледными красками“ (s. 157). А. Юлихер примыкает к возрению Гольцмана говоря, что автор поражает не «отдельную гностическую систему, напр. Василида или Маркиона... а целое направление“³⁴⁸. С ортодоксальной точки зрения результаты исследований подведены В. Вейсом³⁴⁹. Его решительный вывод: «по истине ни одна черта (лжеучения обличаемого в паст. посланиях) не приводит к гносису II в.“ (s. 24). Самой сильной критикой рационалистического воззрения на лжеучение пастыр. посланий являются замечания Т. Цана в его введении³⁵⁰.

20. Если не задаваться предвзятою теорией и оставаться в области строго исторических фактов, то нужно вполне согласиться, что лжеучители, обличаемые в пастырских посланиях, принадлежат именно апостольскому веку. Заслуживает полного внимания и даже должно быть подчеркнуто, что исторически известные лжеучители, начиная с Керинфа³⁵¹, непременно касаются в своих еретических системах лица И. Христа, тогда как в пастыр. посланиях на этот пункт нет даже и намёка. Керинф относится к концу I века. За ним следуют иудействующие в посланиях св. Игнатия³⁵², и они также извращают учение о лице И. Христа. По этой же причине лжеучители пастырских посланий не могут быть ни евионитами псевдо-климентин, ни офиты св. Иринейя, ни наассены св. Ипполита.— Ближе всматриваясь в лжеучителей пастырских посланий нельзя, конечно, не заметить преобладания у них иудейских характерных черт. Здесь нужно припомнить и стремление их к учительству (θέλωντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι – 1Тим. 1:7), и название их мифов иудейскими (Ιουδαϊκῶς μύθοις), случайное указание на содержание некоторых мифов – об египетских жрецах Ианнии Иамврии (2Тим. 3:8), и обилие у евреев «человеческих заповедей“, и в особенности положительное заявление писателя, что большинство лжеучителей было из обрезанных (μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περικομῆς – Тит. 1:10) и т.п. И насколько нам известно, кроме Баура, никто не отрицает иудейского характера лжеучителей. Даже Гильгенфельд признаёт его³⁵³. Однако нужно считать односторонним взгляд Т. Цана³⁵⁴, видящего в наших посланиях обличение «раввинизма дурного рода“. Также нельзя согласиться с Мангольдом, что в пастыр. посланиях ниспровергаются христианские ессеи³⁵⁵,– или каббалисты³⁵⁶.– Как бы то ни было, но мы имеем в пастыр. посланиях слишком достаточно указаний на гностицизм, что бы игнорировать их и возводить всё на иудаизм. Без натяжек этого сделать нельзя. Никогда и нигде в полемике с иудаистами никому из апостолов не приходилось употреблять таких выражений, как μύθοι γενεαλογίαι, ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως и т.п., или обличать их, что они учили о воскресении мертвых, как об осуществившемся факте. У еретиков пастыр. посланий чувствуется новый мир идей, при изобличении которого пришлось ввести новые понятия и выражения. Здесь не имеет особого значения вопрос – откуда впервые заимствованы эти слова и выражения. Допустим условно хоть такое решение вопроса, что данные выражения и понятия заимствованы гностиками из апостольских писаний. Однако важен факт извращения этих понятий кем-то, так что апостолу приходится раскрывать злоупотребление известными понятиями. А такими извратителями понятий о γνῶσις'е, о γεναλογίαι'х явились гностики.— Нам думается, в пастырских посланиях мы имеем дело с иудейско-христианским гносисом, впервые встретившимся на христианской почве с языческим гносисом³⁵⁷.

21. В течение апостольского века мало-азиатские-христианские общины, во главе с Ефесской, по-видимому, непрерывно были волнуемы лжеучителями разного рода. Сюда были направлены послания ап. Павла – к Колоссянам и к Ефессянам; сюда же отосланы два пастырских послания. К общинам же малоазийских провинций обращались с своими обличительно-увещательными посланиями св. ап. Петр (2 Пет.; ср. 1 Пет., 1:1) и св. Иуда. Все эти послания относятся, как уже замечено, к 60-м или быть может началу 70-х годов (послание Иуды). После этого мы не имеем сведений о малоазийских общинах до конца 90-х годов, до появления писаний св. Иоанна Богослова. Его послания и апокалипсис свидетельствуют, что заблуждения в малоазийских церквях не исчезали; они здесь, по-видимому, свили себе прочное гнездо. Хотя послания св. Иоанна Богослова чужды прямой полемики, тем не менее предостережение против лжеучений в них, в особенности в 1-м, выражено довольно ясно (см. 2:18–19, 22–23, 26; 4:1; ср. 5:1–9; 2 Ин. ср. 7, 9–11). Только священ. писатель стремится к достижению своей цели – ограждению общины от лжеучителей – не путем обличения еретиков и полемики с ними, а чрез укрепление внутренней жизни верующих, чрез установление общения их с Богом и друг с другом: «Поведаем вам, да и вы общение имате с нами, общение же наше (ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα) со Отцом и Сыном Его – I Иисусом Христом» (1Ин. 1:3). Лжеучители, называемые у ап. Иоанна характерным именем лжепророков (ψευδοπροφῆται 4:1), принадлежали к христианской общине (2:19), в которой дальнейшее пребывание их сделалось невозможным (ср. 2Ин. 10–11). Лжеучение их состояло в том, что они отвергали, что «Иисус есть Христос» (ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐχ ἔστιν ὁ Χριστός – 2:22). Здесь наименование – Христос, – как и у ап. Петра (1Ин. 3:16–18; 2:21–...), употребляется как собственное имя Сына Божия, как небесный Христос, ибо по 2:22 и 23 ст. выходит, что отвергающий Христа отвергает Сына (ср. 5:5). Значит точнее лжеучение состояло в том, что Иисус не есть Христос, Сын Божий (а по снесению 4:2), пришедший в плоти т.е. цельное богочеловеческое существо. Опровергая это лжеучение, апостол говорит: «Кто есть побеждаяй мир, токмо веруяй, яко Иисус есть Сын Божий; Сей есть пришедый водою и кровью» (ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι (5:5–6³⁵⁸)...– Кроме теоретических заблуждений «лжепророков», в послании есть указания на нравственно-практический аномизм или либертинизм. В малоазийских общинах были, очевидно, лица, которые не считали грех беззаконием³⁵⁹, которые предаваясь греху, искренно считали себя христианами (ср. 3:6, 8–9; 2:4–6).– По посланию не видно, чтобы теоретические заблуждения стояли в неразрывной связи с нравственною извращенностью.

Но что же это были за лжеучения?

22. Так как в посланиях св. Иоанна Богослова речь идет о лицах, которые не только некогда принадлежали к христианской общине³⁶⁰, но и опять легко могли проникнуть в общину³⁶¹, то нельзя допустить, чтобы их лжеучение сводилось к простому отрицанию мессианского и божественного достоинства за личность Иисуса. Очевидно, «многие антихристы» и «лжепророки» лишь извращали истинное учение о личности Иисуса Христа. Они, по-видимому, не отрицали того, что Иисус есть обетованный Мессия, Христос; но они не признавали, чтобы в обетованном Мессии-Иисусе воплотился небесный Христос, как Сын Божий³⁶², чтобы человек Иисус, хотя бы и Мессия, был Сыном Божиим, Христом.– Такой вывод из данных послания о лжеучении еретиков подтверждается аргументацией апостола, направленной против них. Вопреки заблуждениям лжеучителей ап. Иоанн Богослов свидетельствует, что Иисус Христос, как обетованный Мессия, пришел не только водою, но и кровью (Ἰησοῦς Χριστός· οὐχ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι). Если «водою», в крещении, чрез события сопровождавшие его, с несомненностью устанавливалось

мессианское достоинство Иисуса, то «кровью», крестною смертью Иисуса, в виду усвояемого ей ветхозаветным пророчеством исключительного значения (Ин. 19:34–37 ср. Ис. 53), и свидетельством св. Духа (особенно в день Пятидесятницы) доказывалось уже божественное достоинство Иисуса Христа. «Не реальность человеческой личности и человеческих переживаний Иисуса отрицалось (лжеучителями посланий св. Иоанна Богослова), справедливо замечает Т. Цан³⁶³, но полное тождество этого Иисуса со Христом и Сыном Божиим“. Следовательно докетизмом в собственном смысле нельзя назвать лжеучение «антихристов“ Иоанновых посланий. Строгий докетизм составляет вывод из дуализма: материя зло, значит божественное существо, эон – не мог воспринять материю, или приобщиться к ней; если же нужно было божественному посланнику явиться в человеческом образе, облекшись в материю, то этот образ мог быть только кажущимся (τὸ δοκεῖν), призрачным. Между тем нет данных утверждений, чтобы «лжепророки“ Иоан. посланий были дуалистами в точном смысле. В послании обличаются разделяющие Иисуса (ср. 4:3)³⁶⁴. Но ведь не всякое разделение предполагает под собою дуализм; по крайней мере, напр. назореев и эвионитов никто не обличал в дуализме. Впервые обличение докетизма мы встречаем в посланиях св. Игнатия. У него же находим при этом и характерный, технический термин – τὸ δοκεῖν³⁶⁵. Первым же строгим докетом был Саторнил³⁶⁶. Конечно, можно назвать докетизмом в общем смысле и «разделение“ Иисуса Христа, отделение человека Иисуса от небесного Христа, как Сына Божия. Если ап. Иоанну приходилось доказывать, что Иисус Христос «пришел“ (ἔλθων) «не водою точию, но водою и кровью“ (5:6), то значит были такие «антихристы“, которые не признавали цельного не раздельного Иисуса Христа в Его «крови“, в Его страданиях и смерти. И такое ложное представление можно было назвать докетизмом в несобственном смысле³⁶⁷.

23. Из исторически-известных и современных ап. Иоанну типов еретических заблуждений обличаемые им лжеучения теоретические наиболее напоминают систему Керинфа и эвионитов.

Керинф, реже Меринф³⁶⁸, родом из малой Азии, получил свое образование в Александрии³⁶⁹, а распространял свое учение в малой Азии. Первое упоминание о нем находим у св. Поликарпа, свидетельство которого о встрече св. ап. Иоанна с Керинфом в бане, приводит св. Иринея³⁷⁰. Значит деятельность Керинфа относится к концу I в. О Керинфе, как современнике св. ап. Иоанна упоминает и сам св. Иринея³⁷¹. По Иринею³⁷² и Ипполиту³⁷³ Керинф учил, что мир сотворен не первым богом, но некою ангельскою силою, резко отделенною и далеко отстоящею от небесного начала и не знающею бога над всем. Иисус, говорит он, рожден не от девы, ибо это казалось ему невозможным, а был сыном Иосифа и Марии, подобно остальным людям, но отличался справедливостью, благоразумием и мудростью. «И после крещения сошел на него от превысшаго начала (ἐκ τῆς ὑπερ τὰ ὅλα αὐθεντίας) Христос в виде голубя, и тогда он проповедывал неведомаго отца (ἄγνωστον πατέρα) и совершал чудеса; при страданиях (πρὸς δὲ τῷ τέλει τοῦ πάθους, sub finem antem passionis) Христос отлетел от Иисуса, страдал Иисус; Христос же, будучи духом Господа, был свободен от страданий“.– У св. Епифания находим такое добавление, что Керинф отчасти (ἀπὸ μέρους) придерживался иудейства³⁷⁴. И некоторые ученые принимают это известие и считают Керинфа первым из лжеучителей, у которых иудаизм переходит в гносис³⁷⁵. Но новейшие исследователи с недоверием относятся к этому сообщению св. Епифания, считая его делом недоразумения³⁷⁶, и утверждают, что Керинф не был иудаистом, а гностиком³⁷⁷.– Пресвитер Кай у Евсевия³⁷⁸, выдает Керинфа за решительнейшего хилиаста и приписывает ему апокалипсис Иоанна Богослова. Но и это известие едва ли заслуживает вероятия. По-видимому, пресвитер Кай основывает его на том, что, по его мнению, апокалипсис принадлежит Керинфу³⁷⁹.

24. Подобно Керинфу, учили об Иисусе Христе евиониты и Карпократ³⁸⁰.

Вопрос об их имени до сих пор не вполне решенный. По обычному взгляду – это имя есть нарицательное – евр. כְּבִינִים, כְּבִינִים – ebeojnim, ebejon – бедные, встречающееся в псалмах и у пророков и получившее в христианстве особое значение. По Минуцию Феликсу³⁸¹, все христиане назывались «раупегес», не считая это имя безчестием для себя, но славою. Но преимущественно этим именем назывались иудео-христиане, в особенности жившие в Иерусалиме (Гал. 2:10: «πτωχοί»), именно за свою материальную бедность. Ориген³⁸² объясняет имя «евионеев» в смысле бедности их учения об И. Христе: ὡς οἱ πτωχοὶ Ἐβραῖοι τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπώνυμι. Ἐβίων γὰρ ὁ πτωχὸς παρ' Ἑβραίοις ὀνομάζεται. Но Ипполит I³⁸³, II³⁸⁴, Филастрий (с. XXXVII) и Епифаний (XXX, 1–2) принимают имя Ἐβίων за собственное, считают его историческим лицом и производят от него евионитов. Из западных ученых суждение их признаёт Гильгенфельд³⁸⁵, а из русских – проф. Л.И. Писарев³⁸⁶. Однако большинство ученых считают имя «Евиона» и другого еретика Елкезая «фикцией» древних писателей³⁸⁷. – Евиониты вышли из группы иудео-христиан. Судьба этих иудео-христиан была довольно печальна. Еще пред разрушением Иерусалима, в 70-м году, они переселились в заиорданскую страну, главным образом в г. Пеллу. По окончании войны, одни остались в Пелле, другие возвратились во св. землю – на развалины Иерусалима, в Галилею и Самарию³⁸⁸, Руководителями их жизни были родственники Христа – Симеон и внуки Иуды³⁸⁹. Первоначальное, несколько обособленное, номофильское направление (ср. Деян. 11:20–21) не только продолжалось, но, по-видимому, и усиливалось; при чем, иудео-христиане склонны были, кажется, смотреть на самих себя, как подлинных представителей христианства, называя себя именами первоначальных последователей Иисуса Христа – назореями и евионейями; тогда как у уверовавших язычников эти наименования вытеснялись именем «христиан». Но уже в конце I в. среди иудео-христиан образовались преемственные, а отчасти единовременные еретические партии, которые были замечены далеко не сразу и особенности направления которых совсем остались невыясненными. Так в первой половине II в. Св. мученик Иустин³⁹⁰ отмечает среди иудео-христиан два направления. Одни «по слабости духа» соблюдали постановления Моисеева закона, не обязывая к этому других и уповая на Христа. Другие наоборот, не ограничиваясь тем, что сами хранили закон, всячески принуждали и уверовавших во Христа язычников жить по закону Моисееву. Последних св. Иустин не принимает, но не угрожает им лишением спасения; в спасении отказывается лишь отвергшим Христа. Впервые иудействующая партия отмечена еретической и в этом смысле названа евионейскою св. Иринеем Лион.³⁹¹, т.е. во 2-й половине II в. Происхождение этой еретической партии относится им, по-видимому, ко времени переводчиков Акилы и Феодотиона³⁹²; т.е. к первой и второй половине II в. Мы говорим «по-видимому», так как выражение св. отца «им следуя, эвионейи говорят» (οἷς κατακολουθήσαντες οἱ Ἐβραῖοι)... отнюдь нет нужды понимать в смысле начального происхождения эвионейства от названных переводчиков, а – в том, что евиониты следовали им в толковании данного места из пророчества Исаии (7:14) о рождении Иисуса от Иосифа. А в таком случае отнюдь нет нужды в свидетельстве св. Иринея видеть противоречия с историческим фактом о происхождении евионитов из иудео-христиан и с сообщениями Епифания о том же³⁹³. О направлениях среди евионитов у Иринея нет речи. Ориген³⁹⁴ различает два направления среди иудео-христиан и – трудно сказать, совпадают ли они с указываемыми св. Иустином:– одни признавали рождение Иисуса Христа от Девы; другие утверждали, что Он рожден подобно остальным людям. Евсевий³⁹⁵, говоря об евионейях, следует Оригену; с своей стороны он причисляет к евионитам известного

переводчика Симмаха, жившего в начале III века³⁹⁶. Несравненно более подробные сведения мы находим у св. Епифания, которыми мы уже отчасти воспользовались. Он именно указывает три еретических направления в развитии иудео-христиан – умеренное назорейское, резко заблуждавшееся евионейское и синкретическое-гностическое елкезаитское. Происхождение этих еретических партий он относит ко времени переселения иудео-христиан в восточно-иорданскую страну в г. Пеллу, около Килисирии³⁹⁷. Отсюда и из соседней Васанидской страны, из селения Кохавы выводит св. Епифаний ересь назореев³⁹⁸ и евионитов, поставляя вторую в зависимость от первой³⁹⁹. Ересь евионитов встречается на пути своего распространения с ересью елкезаитов (носящей и другие наименования – сампсеев, оссинов, ессеев) и, соединившись с нею, много заимствует у нее⁴⁰⁰. Ересь елкесиев или елкезаитов появилась уже во времена Траяна⁴⁰¹. Ереси эти существовали до V века⁴⁰².–

25. Что касается учения названных иудействующих еретиков, то на этот счет мы имеем такие сведения. О назореех св. Епифаний говорит, что «они пользовались не только новым, но и ветхим заветом, как и иудеи; не были отвергаемы ими закон, пророки и все писания иудеев и не иного какого держатся образа мыслей, как требуемого проповедью закона и прекрасно исповедуют всё, как иудеи, кроме того, что уверовали во Христа... Но не умею сказать, как думают о Христе – почитают ли Его простым человеком, увлекшись нечестивым учением вышеупомянутых Керинфа, Меринфа, или согласно с истиною утверждают, что Христос Духом Св. рожден от Марии»⁴⁰³. Имея в виду слова св. Иустина⁴⁰⁴ о двух направлениях среди иудействующих христиан и замечание Оригена⁴⁰⁵ о «двоичных» евионейках (οἱ διπτοὶ ἐβιωνῆται, – ἀμφότεροι), мы должны будем поставить назореев в связь с первою умеренною партией св. Иустина и теми евионейками Оригена, которые признавали рождение Иисуса Христа от Девы; впрочем ко времени Епифания учение их могло и измениться.– Об евионитах св. Ириней пишет, что они, вопреки Керинфу, признавали творение мира Богом, но об Иисусе Христе учили подобно Керинфу и Карпократу; пользовались они только евангелием Матфея, апостола Павла называли «отступником» (apostatam) – и во всем следовали иудейским обрядам⁴⁰⁶.– Учение елкезаитов⁴⁰⁷ представляло собою странную смесь иудейских и христианских понятий с языческими натуралистическими элементами. Хорошо о системе елкаситов и сродных им сампсеев сказал Епифаний⁴⁰⁸: «οὐτε Χριστιανοὶ ὑπάρχοντες, οὐτέ Ἰουδαῖοι, οὐτέ Ἕλληνας, ἀλλὰ μέσον ἀπλῶς ὑπάρχοντες οὐδέν εἰσι.»– Сущность учения елкаситов заключается в проповеди покаяния, или точнее – очищения чрез многократно повторяемое крещение. Крещение совершается во имя «великаго» высочайшего отца и во имя сына его, «великаго царя», с призыванием семи свидетелей: «неба, и воды, и св. духов, и молитвенных ангелов, и елея, и соли, и земли»⁴⁰⁹. В другом месте сказано: «пользуются чарами и крещениями, исповедуя стихи»⁴¹⁰. Здесь мы имеем дело с языко-христианскими элементами; сюда же должно отнести занятие элкаситов магией и астрологией⁴¹¹. Иудейство их дает себя знать в соблюдении закона, обрезания, субботы, хотя жертвы ими отвергаются⁴¹².– Что касается собственно христианского учения, то оно, как отчасти уже видно по крещению, у елкаситов сильно извращено. Представление их об Иисусе Христе крайне сбивчивое. Иисус Христос, по ним, то «некая сила» (Χριστὸν τίνα εἶναι δύναμιν), «великий царь» (Χρ. ὁ μέγας βασιλεὺς), или Христос есть «Адам, первый сотворенный и оживленный Божиим дуновением»,– или Христос «созданный дух, выше ангелов, над всем господствует»⁴¹³. Интересно, у елкаситов встречается учение о первоплощениях Иисуса Христа. Христос, говорит св. Епифаний, по их учению: «наследовал тамошний век (τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κекληρωσθαί), сюда же приходит когда хочет, как приходил и в Адаме, и являлся патриархам, облеченный телом. Приходя к Аврааму, Исааку и Иакову, Он пришел в

последние дни, и облекся в то же тело Адама и явился человеком (καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ ἐνεδύσατο, καὶ ὤφθη ἄνθρωπος), был распят, воскрес и вознесся. Но опять, когда угодно им это, утверждают: нет; напротив того сошел на него Дух, который и есть Христос, и облекся в сего, именуемого Иисуса“ (εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός)⁴¹⁴. Учение о перевоплощениях Христа, переселении из одного тела в другое, отмечает у елксаитов и Ипполит, при чем ими допускалось и рождение Христа от девы, хотя уже и далеко не в первый раз. Здесь отмечает Ипполит сходство у елксаитов с Пифагором⁴¹⁵. «И много у них темноты (σκοτώσις), скажем со св. отцом, в разных местах так или иначе думающих о Христе“⁴¹⁶.– Признавали елксаиты и Духа св.; что «Он женского пола (πνεῦμα καὶ αὐτὸ θήλειον) (sexu feminam), подобен Христу, в виде кумира, стоит на облаке между двух гор“⁴¹⁷.– Подобно эвионитам, апостола Павла елксаиты отрицали⁴¹⁸.

Вот какие извращенные учения о Христе были во времена св. ап. Иоанна Богослова – ересь Керинфа и подобно ему учивших эвионитов (с елкситами и карпократианами). Эти ереси, как раз, распространялись в малой Азии или вблизи ее. И можно предполагать с большою вероятностью, почти с несомненностью, что эти заблуждения имел в виду св. Иоанн Богослов, при написании своих посланий⁴¹⁹.

26. Но кроме теоретических заблуждений в учении об Иисусе Христе, апостол поражает и нравственные извращения – антиномизм, или либертинизм (1Ин. 3:4...). У указанных нами еретиков мы не имеем данных отметить подобные печальные явления. Даже должны сказать обратное о них: по крайней мере Керинф выставляется придерживающимся иудейского закона⁴²⁰, таковы же были и эвиониты, а елксаиты отличались даже аскетизмом⁴²¹.– Однако, как уже замечено выше, нет необходимости, по посланиям, поставлять в логическую или причинную зависимость нравственную извращенность от заблуждения в теоретическом учении. В чем собственно состоял либертинизм заблудшихся членов общины – из послания не видно. Но если сопоставить послания с апокалипсисом, написанным также в конце I в.⁴²², то физиономия либертинцев выясняется. В начале апокалипсиса, в посланиях к малоазийским церквям, обличаются еретики, названные два раза по имени – николаитами (2:6–15)⁴²³. Заблуждение их состояло в дурной теории (διδαχή 2:14... 24) и таких же делах (ἔργα – 2:6, 22). Нравственная невоздержанность и участие в языческих жертвенных обедах не только обсуждались снисходительно, но прямо рекомендовались, и пророчицей фиатирской обосновывались на том, что благодаря этому можно познать глубины сатанинские (2:24),– натурально не затем, чтобы погибнуть в них, но чтобы познать всё безсилие злого духовного мира и достигнуть свободы от зла (2 гл.)⁴²⁴. Сообщения ересеологов о Николае и николаитах, кажется, самые запутанные во всей ересеологической письменности. Впервые⁴²⁵ сведения о «диаконе» Николае и николаитах, как его учениках, встречаются у св. Иринея в двух местах его большого сочинения «Против ересей». В первом месте (I, 26, 3) из апокалипсиса заимствуются сведения о том, что николаиты не считали грехом едение идоложертвенного и не-целомудренную жизнь. Во втором случае (III, II, 1) Ириной указывается нечто общее в учении Керинфа и николаитов – это именно унижение ими творца мира, т.е. известное гностическое учение о демиурге, называет их «ветвью лжеименного знания» и говорит о них, как лжеучителях, предшествовавших Керинфу. Но так как Николай, по кн. Деян. (6:5), выступает ранее Симона мага, то уже не последний, а первый должен считаться «виновником всех ересей“⁴²⁶, а не только «ветвью» гностицизма. И действительно св. Епифаний от Николая и николаитов ведет начало гностицизма⁴²⁷. В изображении Николая, как крайнего либертиниста, следует Иринею и Епифанию также Ипполит⁴²⁸. Но Климент Алекс. и следующие ему Евсевий и Феодорит⁴²⁹ представляют «диакона» Николая скорее склонным к аскетизму и

способным на самоотречение. Климент приписывает именно ему изречение δεῖ παραρῆσθαι τῆ σαρκί (следует иждивать плоть) и не в смысле либертинистическом, а аскетическом⁴³⁰. Епифаний⁴³¹ соединяет то, что он находит у Иринея и Климента, но направляет всё в дурную для Николая сторону.—Если Иринея и Климент приписывают Николаю лишь этическое учение, то Епифаний и Филастрий⁴³² приводят космогоническое учение его. Оно оказывается весьма близким к офитскому. По-видимому, такое родство вполне признавал пс.-Тертуллиан, помещая Николая рядом с офитами и предпосылая его им⁴³³. В сущности и Епифаний держится именно такого взгляда. Так он от Николая производит особую секту под названием «гностики» (Ерес. XXVI, 1), в другом месте (XXVI, 3) называя их стратиотиками, фивионитами, варвелитами и др. А «варвелиты» как раз напоминают «multitudo Gnosticorum Barbelo» св. Иринея (I, 29, 1) – т.е. офитов. И Липсий⁴³⁴ блистательно доказал, что 26 ересь – «гностики» явилась у Епифания по недоразумению; 26-ая ересь должна была тесно примыкать к 25-й, т.е. изображать последователей Николая; а они являются именно офитами, как и у пс.-Тертуллиана.— Вероятно, для примирения разноречия двух основных свидетельств св. Иринея и Климента о Николае, нужно отделять самого Николая от его последователей. Есть некоторые основания думать, что сам Николай был именно таков, каким его изображает Климент. В противном случае мы имели бы обличение его еще со стороны апостолов, хоть бы, напр., в ряду с другими еретиками в пастыр. посланиях ап. Павла⁴³⁵. Аскетизм Николая мог перейти в либертанизм, «постыдные дела» у его последователей, как это часто бывало у гностиков.

27. Вот против безнравственного учения николаитов и могло быть, в известной своей части, направлено послание св. ап. Иоанна. Правда, оно здесь не названо по имени, но это, вероятно, потому, что оно, хотя и было уже древним, сделалось особенно угрожающим некоторое время спустя по написании послания, ко времени появления апокалипсиса⁴³⁶.

28. Итак послания св. ап. Иоанна Богослова в теоретической своей части направлены против Керинфа и учивших подобно ему об Иисусе Христе – евионитов с елксаитами и карпократиан, а с нравственно-практической против николаитов и сходных с ними безнравственных явлений. Что такое представление дела отвечает действительности – доказательством служит сообщение св. Иринея⁴³⁷. Он говорит: «Эту веру возвещает Иоанн, ученик Господа, и чрез возвещение евангелия имеет в виду устранить заблуждение, посеянное между людьми Керинфом и еще ранее его так называемыми николаитами, которые суть ветвь ложно называемого знания (гносиса)». Св. Иринея в данном случае свидетель верный, ибо он есть столп так называемой «Иоанновой традиции».

29. Таким образом, гностики века апостольского суть, прежде всего, еретики иудео-христианского направления. Симон маг и Менандр стоят еще вне христианства. В системе Менандра, по-видимому, нашли место лишь некоторые христианские элементы и то в превратном виде, напр., о крещении, как духовном воскресении. Только к концу века апостольского в христианство вторгается языческий гносис, в лице отчасти Керинфа и николаитов.—Гностический характер иудео-христианских заблуждений, обличаемых в посланиях апостольских, не подлежит сомнению. Св. ап. Петр ниспровергает во 2-м своем послании лжеучителей и «ругателей», и в противоположность их заблуждениям, он увещавает верующих к истинному познанию. Господствующим понятием его послания является ἐπίγνωσις и ὑψωσις (1:1, 3, 5, 8, 20; 2:20, 21; 3:17, 18). В послании св. Иуды обличаются те же еретики, что и у п. Петра, только в дальнейшей стадии их развития. В послании к колоссянам усиленно трактуется об истинном познании (ἐπίγνωσις – 1:9–10; 2:2; 3:10); кроме того, есть и другие скрытые и явные признаки обличения в нем гностических заблуждений, вроде

раскрытия истинного учения о главенстве Иисуса Христа и подчиненном отношении к нему ангелов (1 гл. ср. 2:3, 6–15, 17, 19–20), упоминания о ложной философии и стихиях мира (2:8). Гностический характер еретиков пастырских посланий не подлежит уже никакому сомнению, где употребляется, вероятно, в техническом смысле «ψευδώνυμος ὑψῶσις» (1Тим. 6:20). В пастырских посланиях иудейский гносис выступает, по-видимому, уже смешанным с языческим.

30. Против возникновения гностицизма в апостол. век возражает Баур⁴³⁸. Он в этом имеет своеобразный интерес: ему нужно доказать неподлинность пастырских посланий; при этом единственным почти основанием для него служат признаки гностич. движения, изображаемого в них, и употребление выражения «ψευδώνυμος ὑψῶσις». Между тем, развивая свое доказательство Баур, Егезипп ясно говорит, что ψευδ. ὑψῶσις открыто выступил только со времени Траяна, т.е. со 2-го века, а до того времени церковь была девою чистою и непорочною⁴³⁹. – В приведенном месте не совсем ясна связь между фактом смерти Симеона и выступлением «лжеименного знания». Переход у Евсевия очень неопределенный: «ἐπὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνὴρ (sc. Егезипп) διηγουμένους τὰ κατὰ τοὺς δηλοῦμένους, ἐπιλέγει»... В другом месте⁴⁴⁰ Егезипп представляет дело, по-видимому, иначе; здесь он пребывание церкви девою не растленною ограничивает смертью Иакова, в числе растлителей ее назван и Симон маг, и Менандр, и Досифей, принадлежавшие конечно, I-му веку. Мангольд⁴⁴¹ доказал, что мы имеем дело с буквальными выписками из Егезиппа только во 2-м случае (IV, 22); а в первом – т.е. III, 32 Евсевий приводит не буквальное слово Егезиппа, а лишь реферированное «Воспоминания». И характерного спорного выражения «ψευδ. ὑψῶσις» в буквальном слове Егезиппа нет, так что в 1-м случае оно, быть может, принадлежит самому Евсевию и взято им именно из пастырских посланий. Конечно, в первом месте выступление «лжеим. гносиса» Егезипп, по Евсевию, ставит в связь со смертью «последнего апостола» (точнее μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων). Опять очень важно было бы определить, насколько здесь Евсевий буквально следует Егезиппу. Разумеется, «последний из апостолов» умер в самом конце I в. или начале II в.; но почти все апостолы скончали свою жизнь уже к 70-м годам I в. – В конце концов нужно признаться, что данные извлечения из Егезиппа очень трудны для понимания. Некоторые исследователи⁴⁴² думают ограничить свидетельство Егезиппа лишь Иерусалимскою церковью. Но едва ли с этим можно согласиться в виду путешествия Егезиппа по всему тогдашнему христианскому миру⁴⁴³. Думается, самое близкое понимание к контексту приведенных мест из Егезиппа Евсевию то, по которому действие гносиса в веке ап. представляется «во мраке неизвестности», т.е. гносис тогда являлся спорадическим, рассеянным, еще не сложившимся в могучее движение. Во 2-м же веке он выступил открыто и с большею накопленною силою. Последнее было бы не мыслимо, если бы этому выступлению не предшествовало сравнительно долгого периода скрытой работы⁴⁴⁴.

Гностицизм II-го века

01. Всякая истинно – или мнимо-богооткровенная религия зиждется на действительно – или вымышленно-чудесных фактах и содержит учение об этих фактах, на котором основываются различные учреждения и культ. И христианская религия, будучи фактом откровения миру Сына Божия, совершившего человеческое спасение Своею крестною смертью и воскресением, есть в то же время «разум спасения», $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha\varsigma$, как воспел грядущее избавление праведный Захария.

02. Гносис христианской религии, родившейся в недрах церкви иудейской, должен был, прежде всего, выразиться в определении ее отношения к ветхозаветной религии. Так мы и видим. Сам И. Христос, поучая народ в притчах ($\acute{\epsilon}\nu\ \pi\alpha\rho\alpha\beta\omicron\lambda\alpha\iota\varsigma$), говорил вопрошавшим Его о такой форме учения апостолам: «вам дано есть разумети тайны царствия небеснаго ($\gamma\upsilon\omega\upsilon\nu\alpha\iota\ \tau\grave{\alpha}\ \mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \omicron\upsilon\rho\alpha\upsilon\omega\upsilon\upsilon$), о нем же не дано есть“ (Мф. 13:11; Мр. 4:11; Лк. 8:10). Притчи же И. Христа, как напр., о зерне горчичном, о неводе, брошенном в море, о сеятеле, о званых на вечерю и др.– раскрывают универсальный, абсолютный характер христианства в противоположность узко-национальному назначению ветхозаветной религии. Между тем и ветхий и новый завет есть выражение одной и той же воли Божией, суть ступени в развитии одного и того же царствия небесного. Воля Божия о царствии небесном выражена в божественном откровении, начавшемся в ветхом завете и завершившемся в новом (Евр. 1:1–2). Поэтому верное понимание отношения новозаветной христианской религии к ветхозаветной, иудейской сводится к правильному пониманию божественного откровения, бывшего в ветхом завете, или ветхозаветных писаний. Но такое понимание есть дело трудное, доступное только просвещенному и глубокому пониманию. Ученики И. Христа, еще не получившие Духа Божия, делались способными к пониманию ветхозаветных писаний только чрез особое просвещение своего Учителя. И. Христос «отверзе им ум разумети писания – $\delta\iota\eta\nu\omicron\iota\zeta\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\ \tau\omicron\nu\ \nu\omicron\upsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \tau\grave{\alpha}\varsigma\ \gamma\rho\alpha\phi\alpha\varsigma$ “ (Лк. 24:45).– После вознесения Господа, начали уяснять связь христианской религии с ветхозаветною Апостолы, получившие Св. Духа. Уже в первой проповеди, в день Пятидесятницы, важнейший христианский факт воскресения Христова доказывается на основании ветхозаветных писаний (Деян. 2:23). Ап. Павел, основывая на ветхозаветных писаниях необходимость крестной смерти И. Христа, снимал чрез это покрывало, положенное, чрез ослепление народа, на закон Моисея (ср. 2Кор. 3:13–16).– При уяснении отношений христианской религии к ветхозаветной нужно было иметь в виду не только связь обеих религий, но и различие их. И. Христос называл принесенную Им религию «восполнением“ ($\pi\lambda\eta\rho\omega\sigma\alpha$ – Мф. 5:17) ветхого завета, «новым заветом“, основанным на Его крови (Мф. 26:28; Мр. 14:24; Лк. 22:20), который, в сравнении с ветхим, носил иной «дух“ (ср. Лк. 9:55). Вслед за И. Христом апостолы также указывали и на связь и на различие двух религий – ветхозаветной и новозаветной; при чем, одни преимущественно подчеркивали связь, другие выставляли главным образом различие.– Однако вопрос об отношении христианской религии к ветхозаветной настолько казался трудным для уяснения, особенно со стороны христиан из иудеев, что решение его в живой жизни повело ко многим недоразумениям со стороны одних и волнениям со стороны других. Среди христиан явились два направления – иудео-христиан, настаивавших на сходстве двух религий, и языко-христиан, подчеркивавших различие их, крайние представители которых произвольно выставили на своих знаменах – с одной стороны имена великих апостолов – Иакова и Петра, а другие – ап. Павла. Апостолам всем вместе (на апостольском соборе) и в отдельности каждому, особенно ап. Павлу, пришлось немало

потрудиться над улаживанием возникших споров и нестроений в жизни христиан. Труды их не остались тщетными. К 60-х годам, как это видно по посланиям ап. Павла, писанным из римских уз, вопросы об отношении христиан к Моисееву закону, значит, и к ветхому завету – утратили свою остроту.– Иудео-христианство⁴⁴⁵, не бывши с 60-х годов фактором в жизни церкви, тем не менее продолжало свое существование в виде побочного течения, обособленного направления, уже не влиявшего на уклад жизни церкви⁴⁴⁶. Внешним событием, повлекшим за собою отделение основного христианства от иудео-христианства, нужно считать разрушение Иерусалима и удаление христиан в заиорданскую страну⁴⁴⁷.

03. Из классического места об иудео-христианах в послании Варнавы видно, что уже к концу I-го века⁴⁴⁸ христиане ясно сознавали, в чем заключается заблуждение иудео-христиан и предостерегали против них. «Еще и о том,– пишет Варнава⁴⁴⁹,– прошу вас, как один из вас, особенно и более своей души любящий вас,– быть внимательными к самим себе и не уподобляться тем, которые умножают свои беззакония и говорят: завет тех (иудеев) есть и наш. Он только наш (...λέγοντας, ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν, ἡμῶν μὲν); те же потеряли навсегда то, что получил Моисей“. Господь уже «прежде вразумлял нас во всем, чтобы не обращаться, подобно прозелитам, к закону тех“ (иудеев... ἵνα μὴ προσηρσώμεθα ὡς ἐπλήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ)⁴⁵⁰. То же самое предостережение повторяется еще не с меньшею ясностью в начале II в., в посланиях Св. Игнатия⁴⁵¹. «Если кто будет вам проповедывать иудейство (Ἰουδαϊσμὸν ἐρμηνεύη), не слушайте его“⁴⁵². «Не уместно (ἄτοπον) исповедывать И. Христа и жить по иудейски (ἰουδαίῳ); ибо христианство уверовало не в иудейство, а иудейство в христианство“ (Ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλὰ Ἰουδαϊσμὸς εἰς χριστιανισμὸν)⁴⁵³... В последние же годы царствования имп. Адриана (117–138), после возстания Баркохбы, когда обрезанным – иудеям, а значит и иудео-христианам запрещен был вход в Элию Капитолину, основанную на месте Иерусалима⁴⁵⁴,– иудео-христианство, как, так сказать, «церковь церкви“, и совсем прекращает свое существование. В бывшую Иерусалимскую церковь с того времени начали определять епископов уже не из иудео-христиан, а из языко-христиан⁴⁵⁵. Разумеется, отдельные группы иудео-христиан могли существовать и после 135–136 г. В ближайшее же время (около 140 г.) о них упоминает, напр., св. Иустин⁴⁵⁶.– По мере того, как иудео-христианство уклонялось от основного течения в жизни церкви, оно всё более и более растворялось в ересях – назорействе, евионитстве и элкезаитстве⁴⁵⁷.

04. Людские несовершенства и страсти лишь затормозили решение вопроса об отношении христианства к ветхому завету, но не повлияли превратным образом на его решение. Христиане, согласно словам И. Христа и апостолов о боговдохновенности Свящ. Писания ветхого завета, в полноте приняли ветхозаветные свящ. книги, как такие⁴⁵⁸. Но в виду того, что в этих книгах было много сеновного, прообразовательного, национального и исторического⁴⁵⁹, прибегли к аллегорическому методу, как вернейшему способу понимания или извлечения вечной истины из ветхозаветных писаний. Уже в конце I в. мы встречаем широкое применение аллегорического метода к ветхозаветным писаниям, напр. в послании Варнавы. Он стремится, при помощи аллегории, понять весь ветхий завет в смысле прообразовательном, типологическом и пророческом. Относительно обрезания Варнава⁴⁶⁰ замечает, что Авраам, прозирая духом И. Христа (ἐν πνεύματι, προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν), первый ввел обрезание; при этом он дает толкование числа рабов, обрезанных Авраамом,– 318 (J10 H8 T300) в смысле указания на имя И. Христа и Его крестную смерть. Предписания Моисеева законодательства относительно пищи, неупотребления различных животных в пищу Варнава⁴⁶¹ толкует в образном смысле.

«Не Божия ли заповедь, чтобы не есть некоторых животных? Конечно, но Моисей говорит в духовном смысле (ἐν πνεύματι ἐλάλησεν). Так говоря о свинье, он как бы так сказал: не прилепляйся к тем людям, которые подобны свиньям». Фактическое сообщение о посте Моисея на горе в течение 40 дней и ночей – Варнава⁴⁶² понимает в пророческом смысле (λέγει γὰρ ὁ προφήτης). Благословение Иаковом своих сыновей он также изъясняет⁴⁶³ в пророческом смысле (ἐν ἄλλῃ προφητείᾳ λέγει φανερώτερον ὁ Ἰακώβ).– Ап. Варнава имеет в виду главным образом обрядовый закон Моисея и раскрывает его духовный смысл. Св. Иустин мученик останавливается своим вниманием преимущественно на пророках и у них понимает всё «приточно и иносказательно»⁴⁶⁴, иногда, по-видимому, без особой нужды. Напр., приведя слова пророка: «Я простер руки Мои к народу непокорному и прекословящему»... «Господи, кто поверил слуху нашему?» Св. Иустин замечает: «это сказано так, как будто указывается на события уже совершившиеся. Я уже показал, что Христос часто приточно называется камнем, а иносказательно Иаковом и Израилем»⁴⁶⁵.

05. Так в общем постепенно сложилось отношение христианства к иудейству, или точнее – к ветхому завету. Суть этого отношения прекрасно выражена в наставлении Варнавы к верующим: «спешу к вам написать несколько слов, дабы вы вместе с верою имели и совершенное ведение» (ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν)⁴⁶⁶. А этот γνῶσις, судя по посланию Варнавы, есть нечто иное, как аллегорический метод толкования ветхозаветных книг⁴⁶⁷. Таким образом γνῶσις явился самым верным средством сделать христианское употребление из ветхого завета⁴⁶⁸.

06. Если христианство должно было определить свои границы к иудейству, так как оно было близко родственно ветхозаветной религии; то едва ли меньшая необходимость была для него установить свои отношения к языческому миру, к господствовавшему тогда в нем эллинизму. Эллинизм был могучею силою того времени, и все последователи христианства были в большей или меньшей мере причастны ему. «Если христианство входит в жизнь духа,– говорит Неандер⁴⁶⁹,– то отсюда должна вытекать потребность сознать связь истин, сообщенных чрез откровение, с наличным духовным достоянием человечества». Необходимость установить свои отношения к эллинизму для христианства возникла особенно со времени обращения ее миссии преимущественно к языческому миру,– что главным образом началось после падения Иерусалима⁴⁷⁰. Относительно первой трети II в. св. Иустин⁴⁷¹ свидетельствует, что «христиане из язычников многочисленнее и ревностнее христиан из иудеев и самарян». Среди языко-христиан далеко не все были «худородная мира и уничиженная». Уже ап. Павел свидетельствует, что были среди христиан и премудрые и сильные: проконсул Сергей Павл (Деян. 13:7–12), Дионисий Ареопагит, Аполлос, солунские женщины из высшего класса (Деян. 17:4) и др. Плиний пишет импер.⁴⁷² Траяну, что в Вифинии, «multi omnis ordinis» перешли в христианскую секту. В Риме Помпония Грецина, «insignis femina», по всей вероятности была христианкою⁴⁷³. Консул Тит Флавий Климент при императ. Домициане и его жена Домицилла, несомненно, были христианами; а они, по Диону Кассию⁴⁷⁴, имели и многих единоверцев в своем кругу. Св. Игнатий в своем послании к римской общине⁴⁷⁵ предполагает, что она может воспрепятствовать его мученичеству. Это, разумеется, возможно было только в том случае, если община имела среди своих членов богатых и влиятельных лиц. О богатых и славных своим родом между христианами упоминает и Ерм (кн. II, запов. X, 1; кн. III, Подоб. VIII. 9). Об обращении к христианству многих знатных по происхождению говорит и св. Иустин (Апол. II, 2). Высокого рода был Флорин, друг молодости св. Ирины (Евсев. ц. ист. V, 20, 5). В лице апологетов

церковь имела образованнейших людей того времени⁴⁷⁶. Их апологии стояли на уровне литературы своей эпохи⁴⁷⁷.—

07. Христианская проповедь среди образованных лиц языческого мира необходимо должна была принять характер высшего христианского гносиса. Это уже по тому одному, что духовный мир образованных лиц был всецело проникнут эллинистическими, синкретическими понятиями⁴⁷⁸. Чтобы заставить разстаться с ними, нужно было дать чистые христианские понятия, раскрытые соответственно эллинистическим формам представлений. Таким понятиям, как σοφία, σύνεσις ἐπιότημη и γνῶσις отводилась с самого начала, по словам Гарнака⁴⁷⁹, широчайшая область и едва ли была возможна более или менее обстоятельная проповедь, которая не переходила бы в «гностическую», т.е. эллинистическую философию. Ближайший и – с точки зрения понятий того времени – можно сказать, необходимый повод для «гностических» спекуляций представлял центральный христианский догмат о воплощении, пришествии Спасителя с неба. «Бог принял плоть человека, чтобы люди соделались причастниками божества – это было учение (γνῶσις), к которому всё устремлялось. Это познание связывалось с спекуляцией, что воплощение, и именно потому, что оно есть божественно-космическое событие – имеет возстановляющее и возвышающее значение для всего созданного, и что душа человеческая, чрез деградацию сил и границ доселе отделенная от Бога, своего Первоисточника, только теперь владеет свободным возвратным путем к Богу, при этом все те силы не суть более преграды, но ступени и посредники. К неизбежной спекуляции о Боге, мире, душе подошла еще спекуляция о церкви; также и здесь историческое и земное возвышалось в космическое и трансцендентальное»⁴⁸⁰.— С другой стороны, христианство было враждебно встречено не только языческою чернью, но и людьми, принадлежавшими к высшему обществу. Плиний Мл. в известном своем письме называет христианство «суеверием грубым и безмерным». Тацит приписывает христианам «ненависть к человеческому роду». Ритор Фронтон повторяет гнусные обвинения, возводимые на христиан со стороны черни. Озлобленным нападком против христиан является и «Истинное слово» Кельса⁴⁸¹. Так как враждебное отношение к христианству со стороны черни и общества пересиливали редкие симпатии к нему, то при такой атмосфере естественно было начаться всеобщим гонениям против христиан со стороны языческого государства, имевшего и свои причины ненавидеть христиан. Чрез это явилась для христиан настоятельная необходимость защитить свою веру: обличить лживость и злонамеренность одних и раскрыть глаза другим, лицам по неведению заблуждавшимся,— чрез выяснение всей высоты христианской религии и превосходства ее пред язычеством.

08. Значит, христианству нужно было раскрывать гносис своего учения – и в виду того, что последователями его делались люди, более или менее проникнутые эллинистическим мировоззрением, а иногда и прямо философски-образованные,— и потому, что со стороны враждебного языческого общества раздавались сознательно или бессознательно грубые обвинения против христиан. Под влиянием таких обстоятельств нравственно-практическое направление христианской письменности (как, напр., послание Климента Римского или «пастырь» Ерма), или ультра-аллегорическое толкование ветхого завета постепенно сменяется спекулятивным рассмотрением христианства⁴⁸². Нет исторических памятников, по которым можно было бы проследить этот процесс. Но что он начался уже с первых десятилетий II в., об этом свидетельствуют апологии, появившиеся во 2-й четверти II в., ибо они знаменуют уже довольно высокую степень развития религиозно-философского направления в христианстве⁴⁸³. Они говорят, во 1-х, о том, что некоторые образованные язычники, во всяком случае авторы их – нашли в христианстве

удовлетворение высшим запросам своего духа. Во 2-х, они свидетельствуют, что ко времени появления их образованные христиане составили систему своего учения. Не уступавшие лучшим язычникам в образовании, христианские апологеты свидетельствовали о ложности возводимых на христиан обвинений, потом от защиты переходили к нападению, указывая на нелепость языческих религий и, наоборот, доказывая высшую «разумность» (φιλοσοφίαν) христианства⁴⁸⁴, которое содержит чистейшую истину, какая только могла тускло предноситься лучшим философам.

09. Вот какие процессы переживало христианство, водворяясь в мире, где дотоле господствовали языческие и иудейская религии и эллинистическое синкретическое мировоззрение, и приобретая себе последователей из адептов только что названных религий и эллинистического миросозерцания. Гносис своего учения христианству нужно было раскрыть и при размежевании с иудейством и при определении своих отношений к языческому эллинизму.

Не удивительно, если, при таких условиях, христианство, замеченное отдельными гностиками еще в 1-м веке, теперь, при уяснении христианством его отношений к иудейству и язычеству, привлекает особое внимание со стороны языческого и иудейского гносиса. Аллегоризм, как самое удобное средство для определения отношения ветхого завета к христианству, и выяснение «разумности» христианства в отношении к язычеству, – всё это представляло христианство с таких сторон, с которых оно становилось особенно привлекательным для гностицизма⁴⁸⁵. Христианство, казалось, наилучшим образом отвечало всем гностическим стремлениям. Руководители гносиса могли быть особенно поражены высоким христианским учением, которое совершенно удовлетворяло наивысшим запросам философски-образованного духа и могло быть представлено в системе неизмеримо возвышавшейся над всеми дотоле известными философскими построениями. А последователи гностиков – большие народные массы – были увлечены возвышенными христианскими обрядами и таинствами. Вследствие всего этого христианство было признано со стороны гностицизма высшей абсолютной религией. Однако гностики при этом и не думали отказываться от языческих воззрений, эллинистических понятий, от различных мистерий и обрядов. Всё это было для них высшими ценностями тогдашнего отходившего мира, собранными в деле искания спасения и потому безусловно важными и необходимыми. Христианство же, по желанию гностиков, должно было только завершить их мозаическую систему, лишь увенчать старательно возводимое ими здание для спасения людей. Правда, в действительности гностикам пришлось многое из своих прежних понятий и различных мистических действий заменить или соединить с христианским, так что во многих гностических системах не только «уто́к», но и «основа» набиралась из христианства. Но гностики, жадно заимствуя из христианского учения и христианской обрядности, никак не хотели отречься от языческого. Баур⁴⁸⁶ определяет гностицизм, как «попытку ввести в христианство все космические и теософические спекуляции, которые составляли значительную часть религий востока и были приняты на западе неоплатониками». Вследствие этого всё христианское в гносисе извращалось и спасительная сущность христианства оставалась сокрытой для гносиса. Св. Иринея⁴⁸⁷ такими яркими красками изображает это противоестественное смешение гностиками языческих и христианских понятий: «Взявшись, по пословице, из песку вить веревки, (гностики) пытаются к своим положениям приладить с видом вероятности Господни притчи, или пророческия изречения, или апостольския слова. Как если кто, взяв царское изображение, прекрасно сделанное умным художником из драгоценных камней, уничтожит представленный вид человека, переставит и приведет в другой вид эти камни, и

сделает из них образ пса или лисицы, и об этом негодном произведении будет потом отзываться и говорить: «вот то самое прекрасное царское изображение, которое произвел умный художник». Однако этим ярким образам нужно придавать только смысл сравнения, не преувеличивая их значения. С исторической точки зрения гностицизм отнюдь не является каким-то парадоксальным явлением. Он для нас вполне понятен, как органическая болезнь древнего мира при перемене, или при переходе в новую сферу жизни. Здесь болел человеческий дух, когда ему пришлось радикально изменить свои прежние воззрения и заменить их совершенно новыми. Здесь находит свое естественное объяснение туманность гностических спекуляций, фантастичность, а иногда чудовищность образов, вообще темнота и спутанность понятий⁴⁸⁸.

10. По меткому сравнению одного исследователя (R. Liechtenhan'a, ср. также Köhler'a), гностицизм представлял собою одно могучее синкретическое течение, среди которого выныривали там и здесь отдельные лица, которые составляли себе особое мирозерцание и находили последователей. Исторически известные имена гностиков – Саторнил, Василид, Валентин – это вершины гностицизма, которые кажутся удаленными друг от друга лишь в своей вышине, а в основании своем они близки другу к другу, возникая из общей почвы.– Теперь нет возможности воспроизвести полную картину гностического движения, ибо многое в источниках не записано или утеряно, и никакие реставрации здесь не могут иметь успеха. Раньше мы указывали⁴⁸⁹ на то, что есть достаточные основания говорить о гносисе языческом и иудейском, до-христианском, и современном христианству. Но соединить в один образ разрозненные явления гностического характера, возстановить генезис этих несомненно родственных явлений – нет никакой возможности. Первоначальная история и христианского гностицизма настолько темна, что до сих пор нельзя еще выяснить происхождение его и непосредственную связь с языческими или иудейскими течениями. Теперь еще нет возможности точно определить начало христианского гностицизма, его первых представителей и дальнейших носителей, преемственность их и взаимные отношения и т.п.

11. В собственно гностических памятниках мы не находим сколько-нибудь определенных известий о происхождении христианского гностицизма. Весьма мало положительных и ясных данных по занимающему нас вопросу встречается и в ересеологических сочинениях древних отцов и писателей церкви.

Св. мученик Иустин возводит христианский гностицизм на самарянина Симона Мага и его ученика Менандра. В своей 1-й апологии⁴⁹⁰ Иустин, между прочим, хочет привести доказательства в пользу той мысли, что истина, какую владеют христиане в своей религии, есть первая причина того, почему язычники преследуют их. Доказательством этого служит, во 1-х, то, что у римлян господствует свобода в почитании богов (гл. XXIV), во 2-х, христиане не отказываются от своей веры даже при мучениях и пред лицом смерти (гл. XXVI) – и в 3-х, что люди, извращавшие христианскую веру, не преследовались язычниками. Именно, «по вознесении Христа на небо, демоны выставили некоторых людей, которые называли себя богами (προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεούς); и они не только не были гонимы вами, но и удостоились почестей. Таков был некто Симон Самарянин, из села, называемаго Гиттон... Знаю еще, что некто Менандр, другой самарянин из села Каппаретеи и ученик Симона, был под влиянием демонов... Еще некто Маркион из Понта, который и ныне еще учит верующих ему, признает другого какого-то бога, который выше Творца (ὅς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθόμενους, ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν)... Он, при содействии демонов, многих из всякаго народа заставил говорить богохульно и отвергать Бога, Творца всего

(βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεόν)... Все, вышедшие от таких людей... называются христианами. Делаются ли у них гнусные дела (τὰ δύσφημα)... не знаю⁴⁹¹... «Есть и было много таких, которые, приходя во имя Иисуса, учили говорить и делать безбожное и богохульное» (ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν ἐδίδαξαν)⁴⁹². След., Св. Иустин первовиновниками христианского гностицизма считал ближайшим образом самарийских магов-антихристов и существенные признаки его видел в богохульстве против Творца (иудейского Бога Иеговы) и в ἄθεα и ἄνομα, в либертинистическом или антиномистическом направлении. Словом, христианский гностицизм, по Иустину,— это язычество, вторгшееся в христианскую церковь, ибо как виновниками язычества, так и гностицизма, по нему, одни и те же демоны.—

12. По-видимому, иной взгляд на происхождение христианского гностицизма высказывает Егезипп. Он пишет: «У обрезанных, то есть сынов Израиля, существовали различные толки (γνώμαι διάφοροι) касательно колена Иудина и Христа; это были (толки) — ессеев, галилеян, имероваптитов, мосеофеев, самаритан, саддукеев и фарисеев“... «Первым растлителем ея (церкви) был Февуфис, недовольный тем, что его не сделали епископом. Он принадлежал к одной из семи народных сект (ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἰρέσεων... ἐν τῷ λαῶ). Из них же вышли и Симон, родоначальник симониан, и Клеовий, от которого произошли клеовиане, и Досифей, от которого — досифеане, и Горофей, от которого — горофеане, и Масвофей. От сих произошли менандриане, маркиониты, карпократиане, валентиниане, василидиане и саторнилиане“⁴⁹³. След., Егезипп производит христианский гностицизм из иудейских и самарянских народных сект.—

13. Известный А. Гарнак⁴⁹⁴ когда-то, в дни своей молодости (в 1873 г.), считал взгляды Иустина и Евсевия не примиримыми. «Нужно,— писал он,— если только исследование о происхождении гносиса хочет быть приведенным к успешному решению,— прежде всего провести строгое различие между иудейско-христианско-ессейским гносисом и гносисом, вышедшим из языко-христианства, и каждое из этих направлений должно быть отдельно рассматриваемо в своем происхождении“. «Выведение гносиса из 7 иудейских сект (Егезиппом) не может быть производимо из Иустина“ и должно быть отнесено к другому источнику, которым пользовался Егезипп, а не к синтагме Иустина⁴⁹⁵.— Но ведь и у Иустина упоминаются иудейские секты⁴⁹⁶, и у Егезиппа называются Симон и Менандр и еще Досифей — самаритане. Гарнак по первому пункту более остроумно, чем основательно возражал, что Иустин приводит иудейские секты, как предмет сравнения, и не возводит к ним христианского гностицизма⁴⁹⁷. По второму пункту уже совсем неправильно Гарнак указывает на то, что секты Егезиппа и Иустина «совершенно иныя“ (ganz andere sind)⁴⁹⁸. Позднейшие ересологои не считали данных Св. Иустина и Егезиппа противоречивыми и объединяли их, ставя во главе христианских сект иудейские секты вместе с Симоном и Менандром (и Досифеем)⁴⁹⁹. Действительно, какое же может быть противоречие между известиями Иустина и Егезиппа, если самаряне были родственны иудеям?.. По-видимому, более серьезным было бы замечание о противоречивости древних ересологов по вопросу о происхождении христианского гностицизма, если бы оно опиралось на свидетельство Егезиппа (и Иустина), с одной стороны, и данные Ипполита и Епифания с другой. Если Егезипп (с Иустином) производит гностицизм из иудейских и самарийских сект, то Ипполит и Епифаний прямо из язычества. Св. Ипполит ясно говорит, что гностические учения «получили свое начало из эллинской мудрости, из положений философских систем, из преданий и обрядов мистерий и из гаданий астрологов“ (...ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπικειρημένων καὶ ἀστρολόγων ῥεμβομένων)⁵⁰⁰. Поэтому свое обличение ересей он начинает с изложения эллинских философских

систем – Фалеса, Пифагора, Емпедокла к др., и им посвящает целые четыре первые книги (*Philosophumena* в собственном смысле). Св. Епифаний утверждает, что «всех ересей родоначальницы, первообразы и именованья, от которых произошли и другия ереси» (αἱ τῶν αἰρέσεων πασῶν μητέρες τε καὶ πρωτότυποι καὶ ὀνομασίαι...) – суть следующие ереси: варварство, скифство, еллинство⁵⁰¹. В другом месте тот же Епифаний замечает: «все ереси, из эллинских басен сделав себе собрание, положили основание заблуждению» (Ἐκ Ἑλληνικῶν μύθων πᾶσαι αἱ αἰρέσεις συνάξασαι ἑαυταῖς τὴν πλάνην κατέβαλον...) ⁵⁰². Однако сами Свв. Ипполит и Епифаний, производящие христианский гностицизм из язычества, не только не видят противоречия в своих суждениях с данными Егезиппа, но как раз, вслед за языческими сектами, называют в качестве также «родоначальниц и первообразов» христиан. гностицизма и иудейские с самарянскими секты⁵⁰³. Неизбежный вывод отсюда такой. Значит, древние отцы и писатели церкви согласно возводили христианский гностицизм на язычество и иудейство; в особых синкретических движениях языческого и иудейского мира (в V век рождества Христова) они видели действительные корни христианского гностицизма⁵⁰⁴. Одним из ближайших факторов, воздействовавших на создание христианского гностицизма, явилось, по учению ересеологов, самаританство в лице своих магов (Досифея), Симона и Менандра. И это вполне естественно и понятно. В Самарии «с давняго времени смешивались народы и их культуры»⁵⁰⁵; здесь скрещивались различные религиозные и теософские течения – языческие и иудейские⁵⁰⁶.

14. Следовательно, местом происхождения христианского гностицизма был восток и очевидными признаками его являлись учение о двух богах – высшем боге и демиурге – и антиномизм⁵⁰⁷. За восточное происхождение гностицизма высказывается несравненное большинство исследователей – Липсий⁵⁰⁸, Менсель⁵⁰⁹, Якоби⁵¹⁰, Крюгер⁵¹¹, Группе⁵¹², Гильгенфельд⁵¹³, Шульц⁵¹⁴, В. Кёлер⁵¹⁵ и др., из русских проф. Иванцов-Платонов⁵¹⁶ и проф. Болотов⁵¹⁷. Бранд⁵¹⁸ указывает на Месопотамию и Сирию, как место зарождения гностицизма. Кесслер⁵¹⁹, Гункель⁵²⁰, Бишоф⁵²¹, Дитерих⁵²², Анц⁵²³ и Буссе⁵²⁴ выводят его из Вавилонии. Кинг⁵²⁵ считает родиною гностицизма далёкую Индию.

15. Но есть исследователи, – правда, очень не многочисленные, – которые стоят за западное происхождение христианского гностицизма – или за иудео-александрийское, или древне-египетское, или за происхождение под влиянием греческой философии, особенно Платона, или, наконец, видят в гностицизме явление внутренне-христианской жизни. Объяснение происхождения гностицизма из иудео-александрийской, филоновской философии было популярно в начале XIX. Большое значение филонизму придавал особенно Неандер в своем сочинении «Генетическое развитие важнейших гностических систем»⁵²⁶. Он считает очень важным «выискать элементы гносиса в религиозной философии александрийских иудеев, и для этого, говорит Неандер, замечательный во многих отношениях Филон дает чрезвычайно богатый материал». Но уже в своем позднейшем сочинении «Всеобщая история христианской религии и церкви»⁵²⁷, Неандер уже до некоторой степени ограничивает филонизм: «Мы можем найти в гностических системах друг с другом сплавленными элементы платонической философии, иудейской теологии и старо-александрийской теософии», далее идет речь о возможном влиянии на гностицизм «различных религиозных систем внутренней Азии», особенно большое значение придается парсизму. Подобно Неандеру, Гизелер⁵²⁸ видит в гностицизме лишь «новое развитие филоновского платонизма, возбужденного чрез выступление христианства», видоизменившегося (платонизма) в Сирии чрез персидский дуализм. Из новых авторов нам известен только еврейск. писатель Фридлендер⁵²⁹, как отстаивающий иудео-александрийское происхождение гностицизма. – Амелино доказывает сродство

учения Симона с системой Филона и образование его в александрийских школах (Annales du Musée Cuimet. T. XIV p. 30).— Из исследователей, которые трактуют гностицизм, как явление, образовавшееся под влиянием философии Платона и пифагорейства, мы упомянем еврейского раввина Иоёля⁵³⁰. «Платон был для гностиков,— говорит он,— как также и для их неоплатоновских противников — главным философом“. Космогонию гностиков, в частности учение о демиурге, Иоэль выводит из Платона, диалога Тимей, хотя сам же замечает, что, по учению Платона, космос прекрасен и демиург — добр.— Анрих⁵³¹ и Воббермин⁵³² сближают гностицизм с греческими мистериями и в зависимости от них понимают происхождение его. Райценштейн⁵³³ находит многие положения гностиков, напр., представление о семи планетах или небесах, об ἐπιρρένη, заимствованными как бы из египетских верований, однако предупреждает, что он не осмеливается выводить такое сложное явление, как гностицизм, из египетских религиозных воззрений.—

16. Наконец, Гарнак с Овербеком⁵³⁴ видит в гностицизме явление внутренне-христианской жизни. «Историческое исследование,— замечает Гарнак,— познаёт в гностицизме,— насколько он сделался фактором догматико-исторического развития — ряд попыток, которым аналогично до известной степени кафолическое выражение христианства в учении, морали и культе. Большое различие состоит здесь в сущности в том, что в гностических образованиях острое омирщение т.е. эллинизация христианства (...die acute Verweltlichung resp Hellenisierung des Christentums) (с отвержением ветхаго завета), в кафолической системе, напротив того, постепенное (с сохранением вет. зав.)“. Новая религия,— продолжает Гарнак,— которой, так сказать, сразу предлагали познать себя в чуждом ей образе, была еще настолько сильна, чтобы отклонить этот образ; но медленному и, если можно так выразиться, щадящему (будто-бы ее самобытность) преобразованию, она оказывала только незначительное противодействие, даже обыкновенно она не замечала этого⁵³⁵. Нужно иметь в виду, что взгляд Гарнака на гностицизм далеко не отличается устойчивостью и тем менее ясностью. Приведенная выше тирада заимствована из его сочинения Lehrbuch der Dogmengeschichte. В других его работах тот же вопрос, как мы уже отчасти видели, обсуждается иначе. Даже в названном сочинении ему не удастся вполне провести одного взгляда. Понимая эллинизацию христианства чрез гностицизм прежде всего в смысле происхождения его из греческой философии, Гарнак сталкивается с фактом существования сирийского гностицизма. Но он объявляет его «вульгарным“ (Vulgirgnosis), не считает его «историческим фактором выдающегося значения“ и даже — вопреки Иринею⁵³⁶— заподозривает его связь с философской школой Валентина⁵³⁷. Однако, не имея возможности отрицать в гностицизме восточных элементов, Гарнак всё-таки сущность его полагает в эллинизме, в смысле полного преобладания греческой философии, уподобляя его существу с «руками Исава, а голосом Иакова“⁵³⁸. Но у Гарнака есть работа⁵³⁹ об источниках гностицизма, не раз уже упомянутая выше, правда написанная им во дни еще зеленой молодости, 20-ти летним юношей, когда он еще не был не только знаменитым ученым профессором, но даже и лицензиатом. Здесь он прямо заявляет, что по учению древнейшего ересеолога Св. Иустина «гносис есть язычество внутри христианства“ (s. 7 sp. 28), или «по учению (Meinung) древнейших отцов церкви — не христианские теософы, а языческие поэты первовиновники этого движения“ (s. 29). В своем сочинении Die Mission⁵⁴⁰, писанном после появления Lehrbuch der DG, Гарнак почву для гностицизма видит в синкретическом движении древнего мира, в котором первенствующую роль усвоит ориентализму.

17. Вопрос о восточном или западном происхождении гностицизма, т.е. главным образом — религиозном или философском направлении его, еще более выяснится при

анализе гностических систем и при определении сущности гностицизма, что́ будет сделано в своем месте. Теперь же, в противоположность мнению некоторых исследователей (Гарнака, Иоёля и др.) о полной зависимости христианского гностицизма от греческой философии, особенно от Платона и платонизма, укажем на следующее обстоятельство. История знает несомненно законного, хотя и слабого, наследника греческой философии, в лице неоплатонизма, И он не только не признал в гностицизме своего единоутробного брата, но поднял на него гонение. Глубоко-проницательный Плотин, задавшийся целью возстановить философию Платона в чистом виде и освободить эллинский дух от господства восточного, открыл полемику против гностиков в особом сочинении «Πρὸς ὑνωτικῶς» (II Ennead. IX), защищая древне-эллинскую философию от внесения гностиками в нее восточного духа⁵⁴¹. По остроумному замечанию одного исследователя⁵⁴², Анца, лейтмотивом полемики Плотина против гностиков является мысль: вы другого духа, чем мы.

Теперь нам необходимо коснуться хронологического преемства гностиков, духовного сродства их и – дать классификацию их учений.

На эти столь важные, при обозрении гностицизма, вопросы отнюдь нельзя дать определенных положительных ответов. По-видимому, даже сами ересеологи не располагали необходимыми данными для решения намеченных нами вопросов.

18. Почти все ересеологи согласны в том, что отцами гносиса являются самаританские маги – Симон и Менандр. Однако полного единодушия здесь нет: Псевдо-Тертуллиан ставит во главе гностиков Досифея; Егезипп называет первым растлителем Февуиса; псевдоклиментины также выдвигают на первый план Досифея. Тем не менее и в этих источниках упоминаются Симон с Менандром. В виду этого можно исходить от Симона и Менандра, как признанных ересиархов. Но далее в списках гностиков у ересеологов наблюдаются большие различия, как это видно из нижеследующих таблиц⁵⁴³.

Св. Иустин: Симон. Менандр. Маркион. Валентиниане, Василидиане. Саторнилиане.

Егезипп: Февуис, 7 народ. сект. Симон, Клеовиане, Досифеане, Горофины, Масвофеи, Менандристы, Маркиониты, Карпократиане, Валентиниане, Василидиане, Саторнилиане.

До-христианские ереси

Св. Иринеи Псевдо-Тертуллиан Ипполит (Псевдо-Ориген)

Феодорит Епифаний

Филастрий

Варварство

Скифство

Эллинство

Иудейство

4 греческ. секты (стоики, платоники, пифагорейцы,

эпикурейцы)

Самаритане

Ессеи

Севуеи

Горофины

Досифей

Саддукеи

Книжники

Фарисеи

Офиты

Кайниты

Сефиане

Досифей			Имеробаптисты		Досифей
Саддукеи			Назарей		Саддукеи
—			Оссины		—
Фарисеи			—		Фарисеи
—			—		—
—			—		—
—					Самаритане
—					Назарей
—			Иродиане		Ессеи
					18 других
					иудейских
					ересей
					Иродиане
	Иродиане				
	Христианские ереси				
Св. Ириней	Псевдо-Тертуллиан	Ипполит (Псевдо-Ориген)	Феодорит	Епифаний	Филастрий
Валентин и его школа		Наассены			
		Ператы			
		Сефиане			
		Иустин (в Суммариуме, т.е. в X-й кн. Философумен – стоит ниже)			
		Симон и школа			
		Валентина			
Симон		—			
		Василид			
	Симон	Саторнил ⁵⁴⁵	Симон	Симон	Симон
Менандр		—			
Сатурнин ⁵⁴⁴		—			
Василид		—	Менандр	Менандр	Менандр
	Менандр	—	Саторнил	Саторнил	Сатурнин
	Сатурнин	—	Василид	Василид	Василид
	Василид	Маркион	—	Николаиты	Николаиты
	Николаиты	Препон ⁵⁴⁶	—	Гностики	Гностики
		Карпократ (в Суммариуме стоит ниже)			
	Офиты	—		Варварианы	Иудаисты
	Кайниты	Керинф	—		
	Сефиане	Евиониты	—	Стратоники	
Карпократ			—	Фивиониты	
			—		
	Карпократ		Карпократ	Карпократ	Карпократ
Керинф		Феодот Виз.			
Евиониты		Мелхиседекиане			
—	Керинф	Николаиты ⁵⁴⁷	—	Керинф	Керинф

—		—	Назореи	—
	Евиониты	—	Евиониты	Евиониты
—		Продик		
—		Адамиты		
Николаиты	Валентиниане	Валентиниане	Валентиниане	Валентиниане
	Птоломей	—	Секунд	Птоломей
	Секунд	Секунд и другие	Птоломей	Секунд
	Гераклеон			
	Марк	Марк	Маркосиане	Гераклеон
		Аскодрогиты	Колорбаз	Марк
	Коларбаз	Архоники	Гераклеон	Коларбаз
		Коларбаз		
		Барбелиоты	Офиты	
		Сефиане	или	
		Офиты		
		Кайниты	Кайниты	
			Сефиане	
			Архоники	
		Антитакты		
		Ператы		
		Моноим		
		Гермоген		
	Кердон	(в		
	Суммариуме	Татьян		
	стоит выше)			
	Маркион	(Гидропарастаты		
	Лукан ⁵⁴⁸	Енкратиты)		
	Апеллес	(в		
	Суммариуме	Север		
	стоит выше)			
	Докеты,	Вардесан		
Кердон	Моноим	Флорин и Бляст		
	Кердон	Кердон		
	(в Суммариуме		Кердон	Кердон
	— выше)			
Маркион	Татьян			
	(в Суммариуме	Маркион		
	— выше)			
	Маркион			
	Лукан	Гермоген	Маркион	Маркион
	Апеллес	(в Суммариуме	Лукан	Лукан
		— ниже)	Апеллес	
	Квартодеци-	и другие	Апеллес	Апеллес
	манеры			
	(в Суммари			
	опущены)			
	Катафригийцы	Манес	Северианы	
	Енкратиты			
	(в Суммари			

опущены)
(в конце VIII кн.
бегло
упоминаются) —
Кайниты, Офиты
или Ноахиты и
др.
Кайниты, Офиты
и др.

Енкратиты
и Татьян

Татьян

Татьян
Енкратиты

Татьян

Барбелиоты
«Друние»
(Офиты)
(Кайниты)

19. Этим мы кончаем выписывать таблицы еретиков, преимущественно гностиков, из ересеологов⁵⁴⁹. Далее идут еретики, не относящиеся к гностикам. Каталог еретиков-гностиков Иринея считается наиболее других хронологически-последовательным⁵⁵⁰, и ему следуют позднейшие ересеологи: Псевдо-Тертуллиан, Феодорит, Епифаний и Филастрий⁵⁵¹. Но с другой стороны, сам Св. Иринея не выдает своего списка за хронологически-последовательный. Он⁵⁵² говорит, что евангелие Св. ап. Иоанна имеет своею целью «устранить заблуждение, посеянное между людьми Керинфом и еще ранее его так называемыми николаитами, которые суть ветвь ложно называемого гносиса» (*multo prius ab his, qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio (ἀπόστασμα) ejus, quae falso cognominatur scientia*). Значит, николаиты – предшественники Керинфа; между тем Иустин в своем каталоге ставит их позже не только Керинфа, но и евионитов⁵⁵³. Далее, кажется, сам Иринея сознавал, что, делая Маркиона учеником Кердона (I, XXVII, 1–2) и относя расцвет его деятельности ко времени Аникиты, т.е. к 157–166 г. (III, IV, 3), он изменяет порядок, принятый Св. Иустином, который деятельность Маркиона полагал в царствование Адриана (117–138).

20. Мы будем исходить, по-видимому, из общепризнанного среди ересеологов мнения, что Симон и Менандр суть ересиархи, «духовные отцы» христианского гностицизма⁵⁵⁴. О них упоминают – Св. Иустин, Егезипп, Св. Иринея, Тертуллиан и позднейшие – Феодорит, Св. Епифаний и Филастрий⁵⁵⁵. Но эти признанные «духовные» отцы христианского гностицизма – Симон и Менандр суть ли единственные прямые виновники его? Главные ересеологи – Иустин и Иринея представляют дело именно так, стягивая всё громадное гностическое движение к Симону или к Симону и Менандру (Ирин. *Cont. haer.* I, XXIII, 2; I, XXVII, 4; Иустин, I апол. 26). Но, вероятно, здесь мы имеем дело с попыткой обнять, охватить гностицизм, как целое, имеющее свой определенный исходный пункт, своих известных виновников. Однако гностицизм, как мы раньше говорили⁵⁵⁶, есть громадное религиозно-теософское движение, предварявшее христианство. Локализовать это движение в одной только Самарии, производить его лишь от самарийских магов – это значит делать попытку Средиземное море вместить в берегах реки, прорезывающей Палестину и омывающей с востока и Самарийскую страну⁵⁵⁷. Гностическое движение – нужно думать – стремилось ворваться в христианство с различных сторон и во многих пунктах. Здесь заслуживает особенного внимания следующее обстоятельство.

Св. Иустин⁵⁵⁸ и Ириней свидетельствуют, что ученик Симона, самаританин Менандр, нашел, при распространении своего учения, восприимчивую почву в Антиохии Сирийской. Здесь именно он основал школу и имел учеников, между прочим, Саторнила и Василида. Естественно поставить вопрос, кем же в Сирии была подготовлена почва для гностических идей? Ответа на этот вполне уместный вопрос мы не находим у ересеологов. Однако, данные, кажется, имеются у них. Дело в том, что у наших антигностических писателей мы встречаем секту, или точнее – семейство сект, о происхождении которых они, по-видимому, не имели сведений⁵⁵⁹. Это офиты. Как видно из таблиц, ересеологи затрудняются указать и определенное место для этих гностиков и ставят их в разных местах, значительно ниже Симона и Менандра. Но вот у Ипполита эти еретики-гностики, под именем наассенов, помещаются раньше Симона мага. И теперь исследователи приходят к заключению, что офиты суть древнейшие христианские гностики, действовавшие в Месопотамии и Сирии. Ими то и была подготовлена почва. Больше того, учение Саторнила находят⁵⁶⁰ весьма близким к офитскому, ближе, чем к учению Менандра, впрочем, очень мало известному. Отсюда для нас становится понятным сомнение некоторых исследователей в историческом характере Менандра: последний является как бы искусственным мостом от Симона к сирийскому гносису⁵⁶¹. Здесь же находит свое объяснение и мнение других, что и Симон принадлежал к офитскому гносису⁵⁶². – Эти положения пока высказываются нами догматически, без особых доказательств, даже объяснений. Они будут раскрыты, когда пойдет речь специально об офитах.

21. Итак, древнейшие христианские гностики суть Офиты. В родстве с ними стоит Саторнил, который, быть может, больше ученик их, чем Менандра, и отчасти Василид. Офитский гносис, вероятно, есть также переход от языческого гносиса чрез иудейский к христианскому гностицизму, как, по полярному мнению, Керинф⁵⁶³ – от иудейского гносиса к христианскому. Если офитство одною своею стороною погружается в синкретическое язычество, а потом принимает иудейскую окраску, то другою стороною оно врывается в христианство.

22. Время Саторнила и Василида определяется с большим трудом и всё-таки не может быть установлено точно. Если исходить из сочинения Св. Иринея (Прот. ерес. I, XXIV, I; Ср. XXIII, ср. Евсевий, IV, 7) и считать Саторнила и Василида учениками Менандра, то их деятельность нужно отнести к концу 1-го в.. Ведь Симон маг выступает в 35–37 гг. в Самарии, как лжеучитель уже достигший известности (Деян. 8:9–11), значит, уже человек немолодой, приблизительно – скажем – 35–50 лет. Если Менандр есть его непосредственный ученик, то, след., он в 30–40-х годах I в. был в возрасте от 20–25, или даже более лет, и в 60–70-х годах Менандр мог выступить, между прочим, в Антиохии, как самостоятельный лжеучитель. А в таком случае появление на исторической сцене его непосредственных учеников можно ожидать в 80–90-х годах. На эти, именно, годы, по-видимому, может указывать и следующее обстоятельство. Василид выдавал себя за ученика Главка, толкователя у ап. Петра⁵⁶⁴. Независимо от того, ложно или истинно это притязание – оно должно быть вероятно для того, кто утверждает это о себе, т.е. для Василида. Быть учеником переводчика ап. Петра естественно было после кончины апостола, т.е. в 70–80-х годах. – Но другие исторические данные не позволяют относить деятельность Василида к I-му в., а только ко II-му. Так Епифаний⁵⁶⁵ говорит: «все они (т.е. Василид, Саторнил, Евион, Керинф (или) Меринф), к несчастью, появились на свет в одно время; немногим же предупредили Керинф (Меринф) и Евион“. Хотя и «немногим (ὀλίγω δὲ πρόσθεν)“, но Керинф с Евионом выступили ранее. Между тем Керинф действовал в конце I в., ибо против него, между прочим, по свидетельству Св. Иринея⁵⁶⁶, написано евангелие Иоанна, появившееся в самом конце I в. или даже начале II в.⁵⁶⁷. Следовательно,

выступление Василида нужно относить ко II-му веку. Но вот новое свидетельство из сочинения Климента Алекс.⁵⁶⁸, из которого видно, что в царствование Адриана Василид был еще сравнительно молодым. На основании сделанных справок деятельность Василида и Саторнила можно полагать в период времени с 80-х годов I в. до 30-х годов II в. По-видимому, Саторнил был несколько старше Василида, так как у Климента Алекс. мы не встречаем известия о его жизни во времена Адриана, хотя это обстоятельство может находить для себя и другие объяснения.

23. Кто были преемники Саторнила и Василида и продолжатели их учения – сказать нет возможности. Во всяком случае таким не был Карпократ, который у Иринея и Феодорита стоит непосредственно за Саторнилом и Василидом, у Ипполита отделен Маркионом и Преполоном, а у Псевдо-Тертуллиана, Епифания и Филастрия гностиками-офитами. Иринея (I, XXV) умалчивает о времени жизни Карпократа, но об этом говорят зависящие от него источники. Напр., Евсевий Кесс.⁵⁶⁹ делает Карпократа современником Саторнила и Василида, ссылаясь на Иринея, который об этом ничего не знает. Феодорит⁵⁷⁰ относит деятельность Карпократа и его сына Василида ко времени имп. Адриана. Знаменитый ученый XVIII в. Вальх⁵⁷¹ думает, что Феодорит в данном случае должен быть выслушан, ибо «он говорит хоть что н., другие же решительно молчат». Не менее превосходный ученый того же века, несколько более древний Тилльмон⁵⁷² также склоняется на сторону Феодорита. – Но если по времени жизни не было бы препятствий видеть в Карпократе продолжателя Саторнила и Василида, то непреодолимая трудность заключается в том, что Иринея⁵⁷³ относит его к иудействующим еретикам, учившим об Иисусе Христе, как простом человеке рожденном от Иосифа. Другие ересеологи также приобщают Карпократа к семье иудействующих еретиков и даже называют его учителем Керинфа⁵⁷⁴. Но, по-видимому, мы здесь также имеем дело с попыткой так или иначе связать имена известных гностиков друг с другом. Нам кажется, что по вопросу о времени жизни и деятельности Карпократа нужно следовать Феодориту, относящему, как замечено, Карпократа ко времени Адриана.

24. У Ипполита⁵⁷⁵, как мы видели, за Василидом и Саторнилом следует Маркион. Относительно жизни и деятельности этого выдающегося еретика источники содержат разноречивые известия. Прежде всего, Св. Иустин⁵⁷⁶ мученик упоминает о Маркионе в своей апологии, на ряду с Симоном и Менандром, но еще как теперь учащем (καὶ νῦν ἔστι ἔτι διδάσκων). Названная апология написана в 150–153 г. Но в ней говорится уже о составленном ранее сочинении Иустина «синтагме против всех бывших ересей», где очень много внимания уделено было и Маркиону⁵⁷⁷. Если предположить, что синтагма Иустина на 5–10 лет появилась ранее 1-й апологии, то, значит, уже к 40-м годам II в. Маркион развил такую вредную для церкви деятельность, что с ним приходилось поборникам церкви усиленно и преимущественно бороться. С данными Св. Иустина согласуются показания Климента Алекс. Он относит жизнь и деятельность Маркиона ко временам имп. Адриана, при чем замечает, что уже тогда он был стариком по сравнению с Василидом и Валентином⁵⁷⁸. –

25. Но у Иринея⁵⁷⁹ мы читаем совершенно иное. Он свидетельствует, что при папе Гигине пришел в Рим некто Кердон, заимствовавший свое учение от симониан, а за ним последовал Маркион из Понта, который распространил это учение. Если Кердон, как предшественник Маркиона (Κέρδων δὲ ὁ πρὸς Μαρκίωνα), пришел в Рим только при Гигине (137–141), то Маркион, как его преемник, достиг расцвета лишь при Аниките, т.е. в 157–166 (Marcion autem illi succedens invaluit sub Aniceto)⁵⁸⁰. Такие разноречивые данные главных источников о жизни и деятельности Маркиона вызвали в свое время жаркий спор о веке Маркиона со стороны Гарнака и Липсия. Гарнак⁵⁸¹, основываясь на свидетельстве Св. Иустина, доказывал, что в списке еретиков Маркиону

принадлежало третье место, непосредственно за Симоном и Менандром, что, следовательно, он есть древнейший еретик; на свидетельство же Иринея, как не благоприятствующее подобным выводам, Гарнак набрасывал густую тень подозрения в его истинности. Липсий⁵⁸² всецело базировался на показаниях Иринея и противоречащее его суждению свидетельство Климента Александ. объявлял, по примеру Фолькмара⁵⁸³, за иронию учителя Александрийского по адресу гностиков, гордившихся своею древностью.—

26. Как видим, оба исследователя опираются в своих выводах на показания ересологов. Если строго держаться буквального смысла свидетельства одного только Иринея, то правда на стороне Липсия: Маркион, как ученик Кердона, пришедшего в Рим при Гигине, мог самостоятельно выступить и действительно, по словам Иринея, выступил — только на 10–15 лет позже, т.е. в 50-х годах II в. Но если иметь в виду сущность дела, то едва ли можно понимать свидетельство Иринея в прямом смысле. Здесь важнее всего уже указанный факт: в 40-х годах Иустин написал в опровержение Маркиона специальное сочинение или направил против него особый отдел в общем произведении — синтагме против всех еретиков; значит, уже к 40-м годам деятельность Маркиона достигла полного расцвета и имела большой успех, в смысле обращения верующих. Иринея⁵⁸⁴, не называя по имени, но несомненно полемизируя с Маркионом, пользовался при этом антимаркионовским сочинением некоего малоазийского пресвитера, «ученика апостольского» и другими подобными произведениями⁵⁸⁵. Всё это указывает на то, что Маркион гораздо ранее половины II в. выступил с своею проповедью. Это, как раз, подтверждает Климент Ал. (Str. VII, 17), относя деятельность Маркиона к царствованию Адриана (117–138) и выставляя его уже человеком старым по сравнению даже с Василидом. Кроме того, заслуживает внимания, что первоначальная деятельность Маркиона протекала на его родине, в М. Азии. Источники старательно отмечают, что Маркион был из Понта, и пресвитер, ученик Господа, писавший против Маркиона, был из М. Азии. Из М. Азии Маркион отправился в Рим, где мог встретиться с Кердоном и близко сойтись вследствие сходства их воззрений во многих пунктах. Только так можно понимать известное свидетельство Иринея⁵⁸⁶. Другое возможное предположение — что Маркион, под влиянием Кердона, резко изменил свои прежние воззрения и сделался адептом его — не мирится с историческим положением дел. Маркион был одним из даровитейших и самобытнейших еретиков, быть может, самый талантливый между гностиками, и вдруг он сделался слепым последователем какого-то почти известного только по одному имени Кердона!.. В виду сказанного мы относим жизнь и деятельность Маркиона к началу II в.⁵⁸⁷

27. Хронологические данные Иринея⁵⁸⁸ относительно Валентина не возбуждают сомнений. По нему, Валентин пришел в Рим при Гигине, достиг славы при Пие и оставался до Аникиты. Эти сведения вполне согласуются со свидетельством другого древнейшего ересолога Климента Ал.⁵⁸⁹, который относит Валентина к гностикам, выступившим при Адриане и продолжавшим действовать до Антонина Старшего (138–161).

28. Таким образом видим, что хронологические данные древнейших и главнейших ересологов о важнейших гностиках разноречивы и весьма не надежны. Причина этого заключается, вероятно, в неполной осведомленности самих ересологов, а не в их тенденции «выступление лжеучителей возможным образом отдалить от времен апостольских»⁵⁹⁰. Установить на основании показаний ересологов зависимость одних гностиков от других или духовное сродство их — между учителем и учениками — в большинстве случаев нет возможности. Причем, иногда положительные показания их — в роде тех, что Карпократ был учителем Керинфа, Маркион учеником Кердона и т.п.—

возбуждают большие сомнения, или даже должны быть отвергнуты. В подобных случаях у ересеологов часто просвечивает философствующая мысль, систематизирующая и сводящая всё к единству, а не безхитростная передача хотя бы то и скудных исторических сведений.

Мы не имели в виду дать здесь хронологические сведения о каждом гностике и обсудить вопрос о преемстве или зависимости всякого гностика в отдельности. Мы привели данные только о главнейших гностиках. Всё же, что можно сказать с указанных сторон вообще о гностиках, мы скажем в своем месте.

29. Что же касается вообще времени распространения христианского гностицизма, то оно падает на II христианский век, точнее на первую и вторую треть этого столетия. Егезипп⁵⁹¹, как бы его ни перетолковывали⁵⁹², навсегда останется свидетелем *terminus a quo* гностицизма; а *terminus ad quem* определяется трудами св. Иринея, Климента Александрийского, св. Ипполита и отчасти Оригена. «Повествуя о тогдашних событиях⁵⁹³, этот писатель (разум. Егезипп) присовокупляет, что до того времени церковь пребывала чистою и непорочною девою – παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἢ ἐκκλησία, – что если и были люди, посягавшие на здравый смысл спасительного учения, то они скрывались еще во мраке неизвестности (ἐν ἀδήλω που σκότει). Когда же священный лик апостолов различно окончил жизнь... тогда, под влиянием обмана лжеучителей, началась крамола нечестиваго заблуждения. Ободрясь тем, что уже нет в живых ни одного апостола, еретики начали лжеименное свое знание открыто противопоставлять проповеди истины“ (τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδῶνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχειροῦν)⁵⁹⁴. Следовательно, по свидетельству Егезиппа, ереси вообще и гностицизм в особенности – открыто выступили только со II в. Ересеологические же труды названных о.о. и писателей церкви показывают, что гностицизм был живою и значительною силою, с которою приходилось серьезно бороться, только до конца II или начала III в.. Св. Иринея, в предисловии к своему известному сочинению против гностиков, появившемуся в 80-х или даже 90-х годах II в.⁵⁹⁵, между прочим пишет: «я кратко и ясно изложу мнения тех, которые в настоящее время распространяют превратное учение (τὴν τε γνῶμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων), т.е. последователей Птолемея, составляющих отпрыск Валентиновой школы⁵⁹⁶. Ипполит, спустя значительное время («πάλαι») после написания своей синтагмы (в самом начале III в.), вынужден был направить против гностиков новое сочинение (Refutatio), которое имело целью «обнаружить их неизреченныя таинства... к предохранению от заблуждений»⁵⁹⁷. Сочинение это писано в 20, а быть может даже в 30-х годах III в.⁵⁹⁸. Значит тогда еще гностицизм представлял серьезную опасность для верующих. Но литературная деятельность младшего современника Ипполита – Оригена, умершего лет на 20 спустя, показывает, что при нем гностицизм уже потерял силу по крайней мере – в его глазах. Глубокомысленный писатель нашел нужным писать сочинение против Цельса, обличавшего христианство лет 70 тому назад⁵⁹⁹, и не составил специального сочинения против гностиков⁶⁰⁰. Однако еретики-гностики, которые называются по имени у Климента Алекс., Ипполита и Оригена, принадлежали II в. Поэтому собственно II в. есть век развития гностицизма⁶⁰¹; а цветущее время его Климент Алекс. и вовсе ограничивает царствованием Адриана и Антонина Старшего (117–161). Но нужно иметь в виду, что к 2-й половине III в. относятся такие крупные, сохранившиеся до нас, оригинальные произведения офитского гностицизма, как Pistis Sophia и книги Jeu⁶⁰². – Однако как гностицизм явился и развивался ранее II, еще в I-м веке, хотя бы то и «во мраке неизвестности», как «тайна беззакония», – так он и после далеко пережил II в. Он существовал не только в III в., но и в IV-м. Так св. Епифаний в 26 ереси описывает под общим именем «гностики» крайне безнравственные секты,

которые были весьма распространены, напр., в Египте, где были известны под названием стратиотиков и фивионитов. Со стороны этих еретиков он подвергался опасности соблазна⁶⁰³. Кроме того, Епифаний свидетельствует о секте архонтиков, которые распространяли яд своего учения во времена Констанция в Палестинской области и в великой и малой Армении⁶⁰⁴. Сохранились следы существования офитского гностицизма еще в VI в., именно, известен в 530 г. эдикт имп. Юстиниана против офитов. Якоби⁶⁰⁵ видит оживление гностицизма в VII в. в секте кафаров. Некто Евгений Шмитт⁶⁰⁶ проводит гностическое течение чрез средние века и доводит его до наших дней. В. Шульц⁶⁰⁷ сближает древний гностицизм с новыми теософами.

30. Но если нельзя, на основании ересеологов, точно определить время жизни и деятельности еретиков, указать их зависимость друг от друга или взаимное влияние, то всё-таки необходимо дать хоть какую-нибудь классификацию гностиков, и важнее всего сделать это на основании данных, заимствованных у отцов и писателей церкви.

Прежде всего, мы видим у ересеологов разделение выведенных у них ересей на две группы: с одной стороны, секты, обязанные своим происхождением отдельным лицам, как главарям, и развивавшиеся далее под воздействием учеников их (школа Валентина, Кердона, Маркиона и др.); а с другой стороны, ереси, основатели которых остались им неизвестными, и наименования даются им или на основании выдающихся особенностей их учения⁶⁰⁸ (офиты, наассены Ипполита и др.), или заимствуются от мнимых авторов, употреблявшихся у них книг (елкезаиты)⁶⁰⁹. – Все, известные им ереси – церковные учителя и писатели делят на евионитов (и родственные им группы – николаитов, керинфиан) и гностиков. Принципом деления служит отношение к иудейству – благоприятное или враждебное⁶¹⁰ – и к лицу И. Христа – признание Его реальным существом или принявшим только призрачное тело. Однако это деление не может быть проведено вполне последовательно. Николаитов, напр., Псевдо-Тертуллиан (с. V-VI), Епифаний причисляют к гностикам (ерес. 25 и 26)⁶¹¹. Иудео-христианские ереси, в лице елкезаитов, переходят в гностицизм⁶¹². Гностик Карпократ не свободен от иудейского элемента в воззрении на лицо И. Христа (ср. Ириней I, XXV, 1; Епифаний, XXVII, 2). – Гарнак⁶¹³ возражает против усвоения учителям и писателям церковным деления всех ересей на евионитов и гностиков. «Исследование словоупотребления у Иринейя, – говорит он, – приводит к следующему результату. Для него существуют четыре отдельные группы еретиков: евиониты, маркиониты, гностики, валентиниане. Именем гностиков он обнимает сирийский гносис, дуалистический, антииудейский, примыкающий не прямо к Симону магу и непосредственно к Менандру, в то время как маркионитов и валентиниан он никогда не причисляет к ним, хотя он допускает происхождение последних от гностиков так же, как гностиков (происхождение) от языческих поэтов Симона и Менандра.» Свой взгляд Гарнак основывает на следующих цитатах из Иринейя: 1) III, 4, 3: *Valentin, – Marcion – «reliqui, qui vocantur gnostici, a Menandro Simonis discipulo... accipientes inicia;* 2) предисл. к кн. II, 1; 3) I, XI, 1; 4) I, XI, 5; 5) II, 31, 1: *qui a Valentino sunt, – qui sunt a Marcione et Simone et Menandro, – qui sunt a Saturnino et Basilide et Carpocrate et reliqui Gnosticorum;* 6) II, 35, 2; 7) III, XI, 2; 8) III, XI, 7; 9) III, XII, 12. Но из указанных мест вовсе не следует того, что нужно Гарнаку: резкого разделения между маркионитами, валентинианами и гностиками у Иринейя вовсе нет. Здесь просто наиболее выдающиеся ересеучители, как Маркион и Валентин, выделяются из серой массы «остальных» (ср. *reliqui*) гностиков⁶¹⁴. В приведенном месте под № 5 – Ирин. II, XXXI, 1 к Маркиону и Валентину присоединяются еще – Симон, Менандр, Сатурнин, Василид, Карпократ и только уже потом «*et reliqui Gnosticorum*». А у Иринейя IV, VI, 4 читаем: «*et non is, qui a Marcione, vel a Valentino, aut a Basilide, aut a Carpocrate, aut Simone, aut reliquis falso cognominatis Gnosticis adinventus est falsus Pater*». Сам Гарнак готов

сделать уступку обычному словоупотреблению в виду этого места (см. s. 14), так ясно оно причисляет Маркиона, Валентина, Василида и др. к лжеименным гностикам. Но это место он считает единственным и понимает его, применительно к другим местам, где, по его мнению, ясно Маркион и Валентин отличаются от гностиков. Однако, в конце концов, Гарнак соглашается, что у Иринея есть некоторые данные причислять Валентина к гностикам, но уже ни в каком случае – Маркиона (s. 13). Маркиона Гарнак⁶¹⁵ резко противопоставляет гностикам. Он был, по его мнению, церковный «реформатор», поставивший себе задачу, подобно ап. Павлу, вернуть христианство с ложного пути, уклонения в сторону иудейства и поставить его на верную старую дорогу. Эта мысль в настоящее время является весьма распространенной. Ее держится даже такой известный богослов-историк, как Цан⁶¹⁶. И при всем том подобный взгляд на Маркиона не имеет для себя оснований. Св. Иринея⁶¹⁷ унижение Творца мира выставляет, как общий признак всех еретиков. И Маркиону предъявляется такое же обвинение, только в более тяжелой форме. Дуализм, демиургизм и резкая антипатия к иудейству со стороны Маркиона – всё это несомненные признаки гностицизма сирийского. Справедливо говорит Липсий⁶¹⁸: «В сохранившихся древнейших рассказах о Маркионе, особенно у Иустина и Иринея (а также у Ипполита, Климента и Оригена) нет никакого следа того, чтобы древнейшие церковные учителя отводили Маркиону, ради его реформаторских стремлений, особое место». Особенное же внимание к Маркиону со стороны ересеологов и усиленная полемика против него объясняется, по словам св. Иринея⁶¹⁹, тем, что «он один отважился открыто исказить писания и безстыднее всех клеветать на Бога»...

31. В виду сказанного мы остаемся при указанном прежде представлении дела, что главнейший ересеолог – св. Иринея делит всех известных ему еретиков на два разряда – евионитов и гностиков, к последним он причисляет и Валентина с Маркионом.

У св. Иринея и зависящих от него ересеологов мы находим, как выше замечено, попытку классифицировать гностиков, Иринея делает исходным пунктом гностического движения Самарию и ересеархом Симона волхва. Чрез Менандра Симон маг произвел антиохийский гносис (I, XXIII, 5; XXIV, 1). Сириец Кердон, учитель Маркиона, также заимствовал, по Иринею, свое учение от симониан (I, XXVII, 1.). Учение Валентина берет свое начало из общего гностического источника (I, XI, 1 ср. II, пред.), именно от офитов (I. XXXI, 3), которые в свою очередь производятся от Симона (I. XXIX, 1). Словом, Симон м. есть «родоначальник» (progenitor), и от него «произошли все ереси» (ex quo universae haereses substiterunt)⁶²⁰.

Но эта классификация, как мы видели, не отвечает историческому ходу дела и не может быть принята. Другой классификации ересеологи не дают и не указывают определенных принципов для нее. В виду этого вопрос о классификации гностиков является чрезвычайно трудным для решения и собственно остается открытым до настоящего времени, так как все опыты решения его гипотетичны.

32. С начала XIX в., когда гностицизм сделался предметом самого серьезного изучения, появились различные опыты деления гностиков и гностических систем. Знаменитый церковный историк Ав. Неандер⁶²¹ разделял гностиков на две группы: 1) на гностиков, примыкающих к иудейству, и 2) гностиков, враждебно настроенных по отношению к нему. К первой группе он относил – Василида, Валентина и их последователей, ко второй – причислял – офитов, Саторнилу, Маркиона. Симон м. и Карпократ остались вне этого деления. Эта классификация потому не может быть принята, что гностицизм вообще враждебен иудейству – в большей или меньшей степени⁶²². Во всех почти системах иудейский Иегова унижается и ему всегда отводится второстепенная и неблагородная роль. – У другого еще более знаменитого

церковного историка XIX в., у Баура, классификация гностических систем в сущности исходит из того же принципа – из отношения гностицизма к религиям, но кроме иудейства привлекается и язычество. У Баура⁶²³ гностические системы классифицируются так: 1) формы гносиса, связывающие христианство с иудейством и язычеством, таковы – валентиновская, офитская и системы – Василида, Саторнила и Вардесана; 2) форма гносиса, строго отделяющая христианство от иудейства и язычества (маркионитство); 3) форма гносиса, отождествляющая христианство с иудейством и противопоставляющая христианство и иудейство язычеству (псевдоклиментины). – Что такое деление не метко и даже не натурально, – это видно из размещения гностических систем. Если к первой группе причислены почти все гностические системы, то ко 2-й и 3-ей группе – отнесено лишь по одной системе: маркионитство и псевдоклиментины. Но собственно говоря, можно ли строго вести речь о какой-либо особой гност. системе псевдоклиментин?... Неопределенность принципа деления у Неандера и Баура сказалась в том, что, напр., офитские секты помещены у Неандера в разряде антииудейских, а у Баура, вместе с валентиниановской системой, в первой группе, т.е. в группе гност. учений, связывающих христианство с иудейством и язычеством. – Гизелер⁶²⁴ делит гностиков на александрийских и сирийских; у первых гностиков он усматривает следы платонической философии, у вторых – влияние парсизма; у первых господствует учение об эманации, у вторых – дуализм. Маркион с своею школою остались вне этого деления. К александрийским гностикам отнесены – Василид, Валентин и офитские секты; к сирийским причислены – Саторнил, Вардесан, Татьяна. – Разграничение гностиков на восточных – сирийских и западных – александрийских есть, по нашему мнению, первый важный шаг к решению занимающей нас проблемы. Но принципы разграничения проводятся *ex abrupto*, отсюда и классификация Гизелера в таком виде не может быть принята. Гизелер напрасно решительно обособляет александрийских и сирийских гностиков и резко разграничивает дуализм, как восточное персидское учение, а эманацию, как платоническое-западное. В тогдашнее время смешения и брожения идей, быстрого обращения их и синкретического течения для подобной обособленности не было места.

33. Гностическое движение и развитие не было иным, как течением своего века. А течение того времени направлялось с востока на запад, чрез Египет и отчасти Грецию в Рим. Христианский гностицизм зародился, несомненно, на востоке, – это уже по одному тому, что христианство явилось на востоке; след., синкретическое учение могло придти в соприкосновение с ним прежде всего на востоке. К тому времени восток уже значительно видоизменил свой характер: еще с конца IV в. до рожд. Хр. греческие идеи проникли на восток, и там разлилось, хотя и не высокого уровня, эллинистическое течение. Однако основное религиозное направление востока, сильнее всего выраженное в персидском дуализме, не только сохранилось, но благодаря эллинистическому течению пробудилось с новою силою. Поэтому религиозный остов гностицизма принадлежит востоку. Такие секты, как офитские, Саторнила, Василида, Кердона, Маркиона, Вардесана и Татьяна – с характером религиозно-дуалистическим – носят на себе признаки восточного происхождения не по одному месту появления. Некоторые следы эманации, напр. у офитов и Вардесана, не могут служить возражением против этого. – Согласно течению того времени можно ожидать быстрого появления гностического движения и в Александрии, на западе вообще. Ведь синкретическое течение того времени имело Александрию главным центром. Поэтому достаточно было христианству быть проповеданным в пределах Египта, чтобы и здесь началось параллельное восточному гностическое движение. Оно необходимо должно было начаться несколько позже. Но было ли оно вначале

независимым от восточного – в утвердительном смысле этого доказать нет возможности⁶²⁵. Но что восточное течение очень скоро проникло на запад, в Александрию – это подтверждается фактами. На первом плане здесь стоят Василид и Карпократ, переселившийся с востока на запад. Потом гностический памятник «Pistis Sophia» доказывает присутствие в Египте в первой половине III в. офитских сект, тогда как они появились, быть может, еще в конце I в. на востоке.– В Египте, в Александрии, христианский гностицизм, естественно, подвергся сильному влиянию со стороны господствовавшего там платонизма и отчасти неопифагорейства. С таким именно характером выступают системы Василида (в Философуменах) с его сыном Исидором, Карпократа с Епифанием и в особенности система Валентиновской школы.

34. Из Египта гностицизм устремляется в Рим, ибо в тогдашнее время всё дурное и хорошее стягивалось в Рим. Сюда пришел Валентин из Египта⁶²⁶, Маркион из Понта⁶²⁷, Кердон из Сирии⁶²⁸. Миссионером карпократиан явилась в Риме Марцеллина⁶²⁹. Алкивиад принес книгу в Рим из Апамеи в Сирии⁶³⁰. В Риме гностицизм, в особенности Валентина⁶³¹ и отчасти Марцеллины⁶³², нашел для себя богатую жатву. Но в смысле идейном развитие гностицизма в Риме прекратилось. Здесь началось уже падение гностицизма. Поэтому говорить в собственном смысле об италийской школе⁶³³ нет оснований.

35. Подобное деление гностиков⁶³⁴ хотя и не свободно от возражений, но нам представляется наиболее отвечающим историческому ходу дела.

Определить число гностиков, которые, как грибы, появлялись из земли⁶³⁵, нет возможности. Мы имеем в виду только важнейших гностиков.– Интересно, среди гностиков большую роль играли женщины⁶³⁶. Оставляя в стороне Елену Досифея и Симона, мы укажем на Марцеллину среди карпократиан, Флору у валентиниан, которой Птоломей-гностики писал глубокомысленное богословское послание⁶³⁷ на «sactiores feminas» Маркиона⁶³⁸, на Филумену, к которой прислушивался Апеллес⁶³⁹, на женщин валент. Марка, совершавших евхаристию⁶⁴⁰, на Марию коптско-гностических произведений Pistis Sophia и кн. Јеѹ, где ей отведена почти главная роль. Вообще о значении женщин среди гностиков Тертуллиан⁶⁴¹ с негодованием говорит: «Сами женщины еретическия как дерзки! Оне осмеливаются учить, диспутировать, братья за заклинание духов, обещать исцеления, может быть, и крестить».

Что касается стран распространения гностицизма, то кроме М. Азии, Сирии, Египта и Рима, можно указать на Галлию, где поражал лжеименный гносис св. Иринея, и на северную Африку, где защищал верующих Тертуллиан⁶⁴².

Восточные или Сирийские гностики

Офитские секты

01. На горизонте истории гностицизм выступает в виде своеобразных сект, получивших свое имя от змеи – офиты (ὄφις), наассены (ψπ). Откуда произошли офиты, под какими ближайшими влияниями сложилось их учение, где именно и когда собственно появились⁶⁴³, и все ли теперь известные под именем «офитских» – секты назывались так и с самого начала и почему – все эти и подобные вопросы далеко не находят единодушного решения. А имея в виду состояние и характер источников, трудно надеяться на безапелляционное решение указанных проблем когда-либо и в будущем.

02. По отношению к источникам исследователь офитства поставлен, по-видимому, в довольно благоприятные условия: источников сравнительно много. К ним принадлежат уже не однократно издававшиеся с 50-х годов XIX в. кодексы Аскевианский и Брукианский и не изданный, а только подробно описанный кодекс Ахмимский⁶⁴⁴. Изданные кодексы содержат следующие гностические сочинения на коптском языке, переведенные с греческого: Pistis Sophia⁶⁴⁵, две книги Jeû, или книга о великом катὰ μυστήριον λόγος и неизвестное – без заглавия – древнее гностическое произведение. Но, к сожалению, эти подлинные офитские произведения относятся к довольно позднему времени существования сект, ко второй половине III в. и притом изображают гностицизм не в стране его зарождения – в М. Азии, Сирии, Месопотамии, а уже перенесенным на чуждую почву, в Египет⁶⁴⁶, и что также очень важно – не дают системы офитских сект, а уже предполагают их⁶⁴⁷. – Главнейшие сведения об офитских сектах заимствуются у св. Иринея⁶⁴⁸, Оригена⁶⁴⁹ и Ипполита⁶⁵⁰. Известия Иринея и Ипполита об офитских сектах разноречивы. По представлению Иринея, офиты двигались в рамках ветхозаветной иудейской религии; а по изображению Ипполита, наассены⁶⁵¹ – так (еврейским словом) он называет офитов – занимались фригийскими, эллинскими, фракийскими, египетскими и сирийскими мифами. Правда, различия в изображении офитских сект у Иринея и Ипполита не настолько значительны, чтобы нельзя было относить свидетельств их к одному и тому же семейству сект; но также несомненно – невозможно видеть в них описание одних и тех же сект за одно и то же время. Они дают изображение различных фаз в истории офитства. Теперь возникает вопрос: кому же отдать предпочтение, в смысле изображения более древнего вида офитства?

Вопрос решается на общей почве сравнения ересеологических сочинений Иринея и Ипполита, как источников для изучения гностицизма.

03. Иринея, представляющий гностицизм в дуалистической форме, стоящим под влиянием ориентализма, считается свидетелем более древним, чем Ипполит, гностицизм которого проникнут пантеистически-монистическим характером и зависит от греческой спекулятивной философии⁶⁵². Однако по отношению к офитству некоторые исследователи, напр. Мёллер⁶⁵³, Баур⁶⁵⁴, Грубер⁶⁵⁵ и Лихтенан⁶⁵⁶ высказываются за сравнительную древность данных Ипполита. Но этот взгляд, который в сущности стремится утвердить зависимость гностицизма от греческой философии, не имеет под собою прочных оснований. В противовес ему можно указать на оригинальный взгляд английского исследователя Салмона⁶⁵⁷, который отрицает почти всякое значение за данным трудом Ипполита. По его гипотезе, Ипполит, живший в Риме и изучивший гностицизм по книгам, был обманут из корыстных целей книгопродавцем, и вместо оригинальных гностических сочинений, как он сам думал, имел в распоряжении ловко подделанные букинистом рукописи. Истина в данном случае ни на стороне тех, кто преувеличивает значение Философумен Ипполита, и ни

на стороне тех, кто видит в них печальное недоразумение, а в середине, в примирительном, посредствующем суждении. Справедливо говорит Гильгенфельд⁶⁵⁸: «мы имеем здесь (т.е. в Философуменах – кн. V) дело с позднейшими образованиями, которые, правда, сохранили еще кое-что первоначальное, но в целом трактуют гностицизм, находящийся в зародышевой форме у барбело-гностиков и «гностиков» Иринейя, и без древне-гностической основы, которая еще у Иринейя содержится, – были бы не понятны». Потом, критика текста ересеологов⁶⁵⁹ устанавливает, что отдел св. Иринейя о гностиках-барбелитах (I, 29) заимствован из раннейшего источника, по всей вероятности, – синтагмы Иустина мученика, которая явилась раньше Refutatio Ипполита на 100–90 лет. Сведения же св. Иринейя о «гностиках» (30 гл.) и каинитах (31, 1) добыты на основании самостоятельного изучения источников⁶⁶⁰. – Что касается данных о гностиках-«офианах» Оригена (contra Celsum VI, 25–38), то они весьма ценны. Правда, эти данные заимствованы из вторых рук, у Цельса. Однако Ориген⁶⁶¹ проверял сообщения Цельса, и они оказались верными. Между тем появление «Истинного слова» Цельса⁶⁶², в котором находятся сведения об офианах, относится ко 2-й половине II в. След., мы имеем у Оригена данные об офианах весьма почтенной древности, притом, самостоятельные, т.е. независимые от Иринейя и его источников. – Сведения об офитах псевдо-Тертуллиана (Ипполита I), св. Епифания, Филастрия и Феодорита самостоятельного значения не имеют; а если отчасти и имеют (у Епифания), то относятся к довольно позднему времени существования офитства, к IV-му веку.

04. Необходимо заметить, что указание источников для изображения офитского гностицизма не может быть точным, и всегда является более или менее условным. Дело в том, что наименование известных гностических сект «офитскими» является собственно terminus technicus, и до сих пор между исследователями нет еще соглашения, какие именно секты нужно подвести под разряд «офитских»: термин понимается то более широко, то сравнительно узко. Последователи этих сект не называли себя «офитами», или «наассенами». Ипполит⁶⁶³ свидетельствует, что многие из них любили называть себя «гностиками» по преимуществу. След., имя – офиты – дано им другими, со стороны. Оно не современно раннему офитству⁶⁶⁴ и не дано одновременно всем сектам, теперь известным под именем «офитских». Иринейя, напр., излагая офитские системы, не называет их еще офитскими. Очевидно, это имя к ним тогда еще не прилагалось. Значит были офиты до «офитства». Впервые одно имя «офиан» (вместе и каинитов), в простом перечне, упоминается у Климента Александрийского⁶⁶⁵. Ипполит I⁶⁶⁶ дает уже сведения об офитах и родственных им сектах – каинитах и сефианах⁶⁶⁷. Ипполит II⁶⁶⁸ называет офитов наассенами и причисляет к ним – ператов, сефиан и Иустина, хотя в другом месте⁶⁶⁹ мимоходом упоминает и офитов, вместе с каинитами и какими-то ноахитами. Ориген⁶⁷⁰ знает офиан и, не указывая отдельных сект, называет учителем их Евфраата. Из ересеологов IV в. Епифаний⁶⁷¹ дает подробные сведения об офитах и их многочисленных сектах, из которых некоторые неизвестны из других источников (напр. стратиотики, фивиониты, кодуианы). Филастрий⁶⁷² начинает свою книгу об ересях офитами (с каинитами и сефианами). Ересеолог V в., бл. Феодорит⁶⁷³ дает ценное указание относительно термина «офиты» или «офиане». Свою речь о сефианах он начинает так: «Сефиане, которых некоторые именуют офианами или офитами, почитают (соб. называют) богом всего – человека». Значит, даже в половине V в. термины – офитов и офиан – не получили еще общепризнанного смысла и не прилагались к определенным сектам⁶⁷⁴.

05. Следовательно, историческая справка не дает твердых оснований для названия известного семейства гностических сект офитскими. Тем не менее имя –

офиты и офiane – очень древнее. Оно введено в употребление в конце II, или в самом начале III в. (см. Ипполит I и Климент Алекс.). Весьма вероятно, наименование – офиты, офiane – появилось тогда, когда, с умножением гностических сект, началась квалификация их.

Что же было основанием для названия некоторых сект «офитскими»? Нужно, разумеется, считать каламбуром, когда говорят: «чего не могут понять, т.е. в гностицизме, то рассматривают, как офитское»⁶⁷⁵. Равным образом нельзя согласиться и с тем взглядом, что наименование – офиты – прилагалось, так сказать, к безличному гностицизму, гностическому субстрату, хаосу, из которого потом выделились особые школы или личности⁶⁷⁶. И среди офитов известны отдельные выдающиеся личности, напр. Евфраат⁶⁷⁷, Петр⁶⁷⁸.

Можно думать, имя «офитов» дано известной секте или сектам в виду их особого отношения к змее, напр., почитания ее, или центрального положения в системе. Поэтому нам необходимо выяснить, какое положение занимала змея в сектах, известных под именем «офитских».

06. Среди «гностических» сект, описанных св. Иринеем (I, 29–31, 2), в системах двух из них фигурирует змей. Одни гностики, по словам Иринея, учили, что Ялдаваоф, сын богини Пруники, не уважавший свою мать и сам, подвергшийся оскорблениям со стороны собственных детей, «в скорби и отчаянии обратил взор на лежавшую внизу тину материи (*faeces materiae*) и направил на нее свою похоть, отчего родился сын. Это есть ум, являющийся в образе змея (*Noûn in figura serpentis contortum*); отсюда дух, душа и все в мире; оттого произошли всякая забывчивость, злоба, ревность, зависть и смерть. Этот змееобразный и извитой Ум получил еще более изворотливости от отца, когда он был с отцом на небе и в раю». След., здесь змей представляется рожденным из хаоса, сыном Ялдаваофа, виновником всякого беспорядка. Но с другой стороны, по учению той же секты, змей как бы переходит в услужение благой силе. Мать Ялдаваофа «постаралась посредством змея обольстить Еву и Адама к преступлению заповеди Ялдаваофа (*argumentata est per serpentem seducere Evam et Adam supergredi praeceptum Jaldabaoth*)... И змей, противодействовавший отцу (*adversus patrem operantem*), был изгнан им в дольний мир».

Здесь от него произошло шесть сыновей, которые вместе с отцом составляют семь мировых демонов, «противостоящих человеческому роду и всегда противодействующих ему, потому что их отец был низвержен долу за людей» (*quoniam propter eos pater illorum projectus est deorsum*)⁶⁷⁹. Нельзя говорить, что Пруника воспользовалась змеем, лишь как орудием, для своих целей. Его действие рассматривается, как противление отцу – Ялдаваофу, и последний наказывает его за такое дело. Потом, как сейчас увидим, офiane Оригена именно прославляли змея за его совет людям. След., в рассматриваемой системе положение змея двойственное – змей существо хаотическое, и тот же змей в услужении высшему началу.–

07. Относительно другой «гностической» секты Иринея сообщает: «Некоторые говорят, что сама премудрость сделалась змеем (*Quidam enim ipsam Sophiam serpentem factam dicunt*), поэтому она противостояла творцу Адама и принесла знание людям; и поэтому также змей назван хитрейшим из всех. Кроме того, по причине положения наших кишек, чрез которые проходит пища, и по самой фигуре, какую они имеют, наше внутреннее устройство в образе змея представляет нашу сокровенную родительницу»⁶⁸⁰. Проводить резкую грань между двумя сектами в виду будто бы противоположного положения змея в них, как это думает Липсий⁶⁸¹, нам не представляется возможным. Даже мы сомневаемся в том, чтобы под *quidam* (τινές) разумелась совершенно отдельная секта. Здесь просто может быть речь о мнении

«некоторых» последователей одной и той же секты, тем более что об особой системе учения этих «некоторых» ничего не говорится.

08. У офриан Оригена змею приписывается двоякое значение. С одной стороны, он есть злой демон, царствующий в тартаре – Левиафан, душа всего (ἡ τῶν ὅλων ψυχή); один из враждебных высшему миру архонтов – Рафаил – наделяется змеевидной формой (δρακοντοσιδῆ)⁶⁸². С другой стороны, говорится, что офриане получили свое наименование от змея, давшего прекрасный совет первым людям⁶⁸³; демиург клеймится «κατηραμένος Θεός» потому, что он проклял змея, принесшего первым людям познание о добром и злом⁶⁸⁴; круг Софии изображается обвитым змеевидно (περιπετλόμενος κύκλος)⁶⁸⁵. Здесь между змеем, как пневматическим существом, принесшим людям гносис, и змеем тартара проводится, по-видимому, резкое разделение⁶⁸⁶. Но с другой стороны, не нужно забывать, что у офриан Оригена мы имеем дело только с графическим изображением системы. Очень может быть, что при подробном изображении системы рассказы о двух змеях как-л. переплелись бы между собою. Подтверждением этого предположения может служить описание секты гностической у Ириней (I, XXX 5. 7. 8).–

09. У Ипполита I⁶⁸⁷ имеет место странное смешение: воздается поклонение, по-видимому, тому самому змею, давшему познание о добром и злом, какой является и сыном Ялдаваофа и искушителем Евы.– В сектах наассенов, у Ипполита II положение змея также двоякое, но иное, чем у указанных ересеологов. Собственно у наассенов⁶⁸⁸ возводится на змея всё духовное (κάκεινω μένω τῷ νόσφι ἀνακείσθαι πᾶν ἱερὸν καὶ πᾶσαν τελετὴν καὶ πᾶν μυστήριον) и физическое (ἢ ὑγρὰ οὐσία). У ператов⁶⁸⁹ змей называется ὁ καθολικός ὄφις, ὁ ἀληθινὸς ὄφις ὁ τέλειος, θεὸς σωτηρίας. У сефиан⁶⁹⁰ совершенное слово нисходит свыше, от света, и, уподобившись змею, входит в нечистую мать, обманувши ее подобием змеи, чтобы снять оковы, наложенные на высший разум. В то же время у ператов⁶⁹¹ боги погибли – планеты всякого брэнного бытия – змеи пустыни, жалившие сынов Израиля. У сефиан⁶⁹² змей, вошедший в нечистую мать, есть виновник всякого тленного бытия. След., как отчасти у офриан Оригена, так и у наассенов Ипполита II проводится, по-видимому, довольно резкое разделение между змеем, как началом высшего мира, и змеем, принадлежащим к низшей области бытия.– У Епифания⁶⁹³ и, кажется, у Филастрия⁶⁹⁴ мы встречаем, как и у Ипполита I, такое же странное смешение змея, как предмет поклонения, с змеем, сыном Ялдаваофа, соблазвившим Еву. Феодорит⁶⁹⁵ в одной главе об учении сефиан, или офриан, офитов, объединяет всё то, что Ириней говорит о «гностиках» различных видов. Поэтому у него в системе сефиан змей является – и как сын непокорного сына Пруники, и как один из семи (архонтов) Михаил, и как пневматическое существо, с самого начала пребывавшее с Софией (τὸν ὄφιν τῇ Σοφίᾳ συνεῖναι), хотя относительно последнего и сказано – τινές... φασι (ср. Ириней – I, XXX, 15).

10. Кроме офитских сект, описанных отцами и писателями церкви, следует упомянуть об офитах египетских Pistis Sophia и кн. Јеῦ. У них встречаются только случайные упоминания о змее. Так о некоторых эманациях Autchades'a говорится, что «одна превратилась в образ большой змеи, другая превратилась в образ василиска с семью головами, третья – в образ дракона»⁶⁹⁶. В другом месте сказано: «Я (Христос) вывел Pistis Sophia из хаоса, и она наступила на эманацию Authades'a с видом змеи, и на эманацию с видом василиска с семью головами, и на силу с видом льва и дракона»⁶⁹⁷.

11. Таким образом, говоря вообще, в сектах, известных под именем офитских, змей играет ту или другую роль, большею частью – двоякую: и как существо, принадлежащее к вышнему миру, и как хаотическое начало (сын Ялдаваофа). Но где змею усваиваются различные роли в одной и той же системе (у офриан Оригена, у

ператов и сефиан Ипполита II), там между ними проводится резкое разделение. Только странное положение змей у офитов Ипполита I и Епифания (ср. Иринея I, 30, 5. 7. 8 и Феодорита I, с. 14 – и как предмета обожания и как злого существа) вызывает удивление. Но такая странность была замечена еще самим отцом. Он говорит⁶⁹⁸: «офиты сами себя опровергают своими собственными догматами, то прославляя змея, то утверждая, что он сделался обманщиком Евы... и то объявляют его Христом, а то сыном высшаго Ялдаваофа... Как змей есть царь небесный, если он возстал против отца? И если он дает ведение, то как возвещают о нем, что он обманом прельстил Еву?»

12. Что именно в виду такого или иного положения змея в офитских сектах дали им имя «офитских», об этом свидетельствуют сами ересеологи. Напр., Ипполит I⁶⁹⁹ говорит: «офитами называются, ибо змея прославляют». Епифаний⁷⁰⁰ замечает: «называются офитами потому, что чтут змея». То же самое подтверждает и Филастрий⁷⁰¹. Правда другие ересеологи не говорят о поклонении змею. Однако, напр., «некоторые» (quidam, τινές) св. Иринея⁷⁰² и след. Феодорита⁷⁰³ весьма близки к тому по своему воззрению. У Оригена⁷⁰⁴ мы встречаем чрезвычайно интересное замечание, что офиты получили свое название от змея, давшего первым людям благой совет. В таком случае и «некоторые» Иринея с Феодоритом имели право на наименование их офитами, ибо у них премудрость, сделавшаяся змеем, принесла познание людям. Весьма почетное положение змея в системе собственно наассенов, ператов и сефиан⁷⁰⁵ не подлежит сомнению. Следовательно, было достаточно законных оснований для названия этих сект по змею (ὄφις). – Но были другие секты тоже «офитские», где змей не только не служил предметом поклонения, но и вообще не играл роли. Таковы, напр., гностические системы Аскевианского (Pistis Sophia) и Брукианского (книги Jeû и сочинение без заглавия) кодексов – офитские системы «без ophis'a», не считая случайных упоминаний о змеевидных драконах.

13. Заключительный вывод относительно наименования офитов может быть сделан следующий. Имя офитов явилось только в самом конце II в. или даже в начале III. Св. Иринея, излагая гностические системы офитского типа (I, 29–31, 2), еще не называет их офитскими. Название – офитов – дано известным сектам другими, со стороны. Сами же последователи их называли себя гностиками. Об этом ясно свидетельствует Ипполит⁷⁰⁶ и отчасти Епифаний⁷⁰⁷. Впервые, вероятно, назвали офитскими те секты, которые поклонялись змею. Однако не во всех – известных под именем офитских – сектах змей служил предметом культа; тем более – не во всех змей занимал центральное место в системе. Очевидно, были более серьезные основания для распространения на целый круг сект одного имени, отнюдь не характерного для них⁷⁰⁸. Такие основания могли заключаться только в сродстве учения известных сект, так что наименование – офитские – нужно считать техническим термином, повод к которому был дан хоть отдаленным отношением известных сект к змею. Вот почему исследователи имели полное право за сходство в учении отнести к разряду офитских сект и системы Pistis Sophia и книги Jeû, где о змее упоминается чрезвычайно редко и лишь случайно; так получились офиты без «ophis'a»⁷⁰⁹.

14. В чем же состояло учение офитов? Начнем с древних.

В самом конце 1-й книги (XXIX–XXXI, 2) своего сочинения «Против ересей» св. Иринея описывает ряд родственных сект – варвелитов, «гностиков» и каинитов, – происходивших от симониан (XXIX, 1) и вызвавших появление валентиниан (XXXI, 3).

Во главе всего, по учению гностиков-варвелитов, стоит Неименуемый (Jnominabilis) отец и вечный, не стареющий девственный (nunquam senes entis in virginali spiritu) эон, Варвело⁷¹⁰. Они составляют как бы первую высшую сизигию, прославляемую четырьмя низшими сизигиями, явившимися из отца путем эманации.

Эти последние сизигии образуют: 1) мысль и слово (ἔννοια и λόγος), 2) нетление и Христос (Ἀφθαρσίαφθαρσία и Χριστός), 3) жизнь вечная и воля (ζωή αἰώνια и Θέλημα), 4) ум и предведение (νοῦς и πρόγνωσις)⁷¹¹. – Полным отражением этих сизигий служит второй ряд сизигий, излившихся из первых. В соответствие с неимеющим имени отцом и Варвело является сизигия саморожденного и истины (Ἀυτογενής и ἀληθεία) – это от первой равнейшей сизигии – слова и мысли. Вторая сизигия 1-го ряда – Христос и нетление – производят из себя четыре светила (quatnor luminaria). От третьей сизигии – воли и вечной жизни – произошли благодать, хотение, смысл и разум (χάρις, θέλησις, σύνεσις и φρόνησις). Из них «благодать сочеталась с великим и первым светилом; под ним они разумеют Спасителя и называют его Армогеном (Harmogenes); хотение же соединилось со вторым, которое они называют Рагуел (Raguel), смысл – с третьим светилом, которому они дают имя Дадул (Даидид, David), разум – с четвертым, которое они называют Элелет⁷¹². – «После того как все так утвердилось (confirmatis igitur omnibus), Саморожденный сверх того произвел совершенного и истинного человека, которого они называют Адамантом (Adamantem)... Саморожденный при этом же произвел с человеком и сочетал с ним – совершенное знание (agnicionem perfectam), ему также дарована девственным духом непобедимая сила, и все стало прославлять великаго зона. Отсюда – говорят они – произошли – мать, отец и сын; от человека же и знания (Gnosi) произросло дерево, которое они также называют знанием» (Gnosim)⁷¹³. – Дальнейшее в системе варвелитов у св. Иринея не стоит в тесной связи с предшествующим, представляя род отрывка. По ходу дела в системе теперь должен быть сделан переход от царства света, от мира пневматического, к миру телесному. Но имеем другое.

15. От первого ангела Единородного произошел Дух Св., также называемый Σοφία и Προῦνικος⁷¹⁴. Кто такой – Единородный? и откуда он сразу взялся? – понять трудно. Гильгенфельд⁷¹⁵ полагает, что здесь разумеется «совершенный человек», неимевший парного существа, почему – как-бы в восполнение – при нем находился ангел. Однако выше ясно сказано, что человек находился в сочетании с гносисом. Пруник ищет себе парное существо для сочетания. При этом она из царства света заглянула и в нижние области (inferiores partes). Не найдя для себя пары, Пруник, по своей доброте и простоте, но без благоволения отца, произвела первого начальника (πρωταρχῶν), создателя этого мира (fabricatorem conditions hujus), существо, наделенное незнанием и дерзостью (ignorantia et avdacia). Этого первого начальника увлекает от матери в нижние области великая сила (virtutem magnam abstulisse cum a matre... in inferiora). Здесь он произвел властителей, ангелов, тверди и все земные вещи (potestates, angelos, firmamenta, terrena omnia); а потом – злобу, ревность, зависть, ярость и похоть. После этого мать-Sophia скорбная удалилась вверх и составила осмирицу (octonatio). Оставшийся ее сын сказал: я один бог ревнитель⁷¹⁶.

Здесь отдел кончается почти ex abrupto. Ибо о космогонии, антропологии, сотериологии у Иринея не говорится, хотя деятельность протархона уже начинается.

Весь рассматриваемый рассказ св. Иринея о системе варвелитов производит впечатление отрывка, выписок из какого-то литературного источника. Рассказ и начинается уже заявлением, что автор имеет в виду изложить только главные мнения (principales). Между тем автор не имел, по-видимому, данных и для этого. Он ограничивается одною теогонией, опуская другие главные части системы. Самый рассказ не отличается ясностью; в особенности, как отмечено, трудно установить связь между последним отделом, начинающимся сообщением о появлении Софии, и раннейшим.

16. В главах XXX-XXXI, 2 св. Иринея излагает систему «других» (alii) гностиков, как нечто уже законченное. Систему этих гностиков Иринея уже самостоятельно изучил⁷¹⁷

и представлял ее так.

В глубине⁷¹⁸ обитает первый свет (*primum lumen*), называемый также «отцом всего» (*pater omnium*) и «первым человеком» (*primus homo*). Его мысль именуют сыном его, сыном человеческим и вторым человеком (*filius hominis, secundus homo*). Ниже их стоит св. Дух – первая жена (*prima femina*), мать живущих (*mater viventium*). «Когда же в последствии первый человек с своим сыном возвеселился о красоте Духа, т.е. жены и озарил ее, то родил от нея нетленный свет, третьего мужа – Христа (*lumen incorruptibile... Christum*)⁷¹⁹. Эти четыре божеские существа составляют «истинную и святую церковь» (*vera et sancta ecclesia*) или нетленный эон (*incorruptibilis Aeon*). Ниже божественных существ находятся отдельные стихии: вода, мрак (*tenebrae*), глубина и хаос, над которыми носится дух – первая жена⁷²⁰. Значит, рядом с миром света с самого начала самостоятельно существует хаос. При «озарении» (*illuminante*) первой жены отцом и сыном, от нее произошел не только Христос, принадлежащий к правой стороне (*dexter*); но от чрезмерного переполнения часть сил излилась и в левую сторону, «имея орошение света» (*humectationem luminis*). Из них (т.е. сил) явилась Пруника, премудрость, муже-женское существо (*masculofemina*). Эта Пруника делается началом творения, принципом космогоническими. Она нисходит в самые нижние воды и приводит их в движение. Материя устремляется к ней и к свету, находящемуся в ней, и образуется тело. Будучи крайне обремененна материальным телом и боясь быть поглощенной низшим миром, Пруника, только благодаря орошению света, могла подняться на высоту. Она создала из своего тела видимое небо, а потом, получив силу, и совсем отложила его (тело), и оно получило название «жены от жены» (*femina a femina*). Плодом падения Пруники в материю явился сын–Ялдаваоф⁷²¹, который уже самостоятельно произвел сына; последний, по подражанию отцу, так-же родил сына, этот – еще сына и т.д. в последовательном порядке явилось семь сыновей. Имена их очень характерны – Ялдаваоф, Иао, Саваоф, Адонеус, Элосус, Ореус и Астонфеусь⁷²². Между Ялдаваофом и происшедшими от него сыновьями начались «споры и брани за господство (*de principatu*)». Ялдаваоф в скорби и отчаянии, с вожделением, посмотрел на материю, от чего родился у него сын, вьющийся в образе змея (*in figura serpentis comtortum... serpentiformis*). Ялдаваоф, презиравший свою мать потому, что он, без ее помощи, произвел детей и внуков, радуясь и похваляясь, воскликнул: «Я отец и бог, и кроме меня нет никого... придите сотворим человека по образу нашему». При этом, Ялдаваоф имел виду, что подвластные ему существа вложат в человека силу и сами будут бессильны. Однако, по внушению Премудрости, дело кончилось во вред Ялдаваофу. Шесть сыновей создали только несовершенного человека, «чрезвычайно огромного и по толщине и по длине (*immensum latitudine et bengitudine*), но только ползущего (*scarizante*) – и привели его к Ялдаваофу. Последний, не понимая замыслов Премудрости, вдохнул в него дыхание жизни, однако чрез это потерял значительную часть силы и сам. А между тем человек получил ум и помышление (*νοῦς и ἐνθύμησις*), благодаря которым познал и возблагодарил «Перваго человека». Желая обезсилить человека, Ялдаваоф создает для него жену Еву. Но Пруника, предвидя замыслы его, лишила жену силы, а потом чрез змея (*per serpentem*), сына Ялдаваофа, склонила ее и мужа ее – преступить заповедь Ялдаваофа (*supergradi praeseptum Jaldabaoth*). Последний в наказание изгоняет Адама и Еву из рая. Змей также изгоняется в дольний мир (*deorsus mundus*). Здесь он, по примеру отца, рождает шесть сыновей. Вместе с ним образуется седмица – семь мировых демонов (*septem daemonas mundiales*), которые вступают во вражду к людям, так как из-за них их отец низвержен долу (*quoniam propter eos pater illorum projectus est deorsum*)⁷²³.

17. Изгнанием из рая наказание людей не ограничилось. Адам и Ева прежде имели легкие светлые, как бы духовные тела (*levia et clara, et velut spiritualia corpora*); теперь они изменились в темные, тяжелые, неповоротливые; душа также изменилась к худшему. Но Пруника сжалилась над ними и возвратила им благоухание орошенного света (*odorem suavitatis humectationis luminis*). Благодаря этому люди познали, что они временно связаны материальными смертными телами. Руководимые Софией, они нашли себе пищу, вступили в плотское общение и родили детей. Первый сын их Каин был развращен змеем (*serpens... statim suscipiens evertit*) и убил своего брата Авеля. После них родились, по предусмотрению Пруники (*secundum providentiam*), Сиф и Норея⁷²⁴, от которых произошли все люди. После этого началась борьба за обладание родом человеческим между светлою седмицею, возглавляемую матерью, и низшею, – предводительствуемую змеем, имеющим два имени: Михаил и Самаел. Люди были вовлечены во всякую злобу, в идолослужение и во всё презренное (*in omnem malitiam... idolatriam et reliquam universam contemptioem*). Однако и высшая мать бодрствовала над своею собственностью, т.е. орошением света. Ялдаваоф наслал на людей потоп, но Премудрость спасла семейство Ноя. Среди потомков Ноя Ялдаваоф избрал себе Авраама и вступил с ним в завет, что «он даст ему, если его семя постоянно будет ему служить, землю в наследие». Потомки Авраама были выведены из Египта через Моисея и получили закон. У них были установлены семь дней в соответствие с священной седмицею архонтов⁷²⁵, из которых каждый имел пророков для прославления и проповеди его. Эти пророки принадлежали к царству Ялдаваофа. Высшая же Премудрость имела своих пророков, которые возвещали о первом человеке и горнем Христе, который имел придти. Архонты царства Ялдаваофа были поражены таким известием. Между тем Пруника чрез Ялдаваофа, не понимавшего планов ее, произвела на свет двух великих людей – Иоанна и Иисуса. Так как низведение Христа превышало силы Пруники, то она в раскаянии обратилась к своей первой матери, прося ее облегчить ее участь. Мать, сжалившись, умолила первого человека послать на помощь ей Христа, который «и низшел таким образом к своей сестре и к орошению света» (*ad sororem suam et ad humectationem luminis*). Узнавши об этом нисхождении своего брата, Премудрость возвестила чрез Иоанна его прибытие, установила крещение покаяния и предуготовила Иисуса, чтобы Христос при своем сошествии «нашел чистый сосуд и чтобы чрез сына того Ялдаваофа была возвещена Христом жена». Христос сошел чрез семь небес (*per septem coelos*); сначала он сокрылся в своей сестре, низшей премудрости, как жених в невесте, а потом, соединенный с нею, вошел в чистого, мудрого и праведного Иисуса и т.о. произошел Иисус Христос. Иисус, соединившись со Христом, начал проповедывать о неведомом первом человеке, как своем отце, и творил чудеса. Ялдаваоф и его архонты разгневались на Иисуса Христа и довели его до крестной смерти. Однако Христос с премудростью не страдал на кресте, а удалился в нетленный эон, а потом воскресил Иисуса уже в душевном и духовном теле (*animale et spirituale*). Многие ученики Иисуса не знали, что с ним соединился Христос, по воскресении его, неправильно думали об его теле, что оно мировое (*mundiale*). По воскресении Иисус оставался 18 месяцев (*mensibus*); получивши знание свыше, он учил немногих своих учеников о высших тайнах (*paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tanlorum mysteriorum, docuit haec*). Души, познавшие соединение Иисуса со Христом, по отложении мирового тела, соединяются со Христом, сидящим по правую сторону Ялдаваофа, и чрез это обогащают его, т.е. Христа (*evacuatus... per animos*). Между тем как отец его Ялдаваоф чрез это терпит ущерб. Когда наступит конец всего, тогда «все орошение духовного света соберется вместе и возвратится в нетленный эон»⁷²⁶.

18. В конце XXX и начале XXXI св. Ириней указывает разновидности изложенных «гностических» систем.

«Некоторые (quidam, τινές) говорят,— замечает Ириней,— что сама Премудрость сделалась змеем (ipsam sophiam serpentem factam)⁷²⁷... противостала творцу Адама и принесла знание (agnitionem) людям т.е., следовательно, райского змея объявляют благодетельным началом“.— «Другие (alii) говорят,— продолжает Ириней,— что Каин происходит от высшей силы (a superiore principalitate); и Исава, и Корея, и Содомлян, и всех таковых признают своими родственниками; и поэтому они были гонимы творцом, но ни один из них не потерпел вреда. Ибо Премудрость взяла себе от них то, что ей принадлежало. И это, говорят, хорошо знал предатель Иуда; и так как он только один пред прочими знал истину, то совершил тайну предательства (solum prae caeteris cognoscentem veritatem, perfecisse prodicionis mysterium); чрез него, передают, разрешено все земное и небесное“⁷²⁸.

Вот гностические системы, специального наименования (офитских) которых Ириней еще не знал и просто причислял к разряду гностиков, посредствующих между симонианами и валентинианами⁷²⁹.

19. Дальнейшие – в хронологическом порядке – сведения об офитах мы встречаем у Цельса и получаем их чрез Оригена⁷³⁰. Цельс в своем «Истинном слове» против христиан, выискивая у них, по его мнению, темные и слабые стороны, во многих случаях и не подозревал, что он собственно описывает офитские секты, а не христиан⁷³¹. Ориген доказывает, что Цельс не уяснил себе смутных слухов, и под именем христиан изображает «ничтожных офиа»⁷³².— Собственно Цельс имел под руками диаграмму (διάγραμμα) офиа и описывает ее. Ориген, как он сам говорит, по своей любознательности⁷³³, отыскал офиаскую диаграмму, проверил⁷³⁴ и, можно сказать, в 99 случаях подтвердил точность сообщений Цельса⁷³⁵. Имел Цельс и некоторые другие сведения об офиах, помимо диаграммы. Так он рассказывает об употреблении среди офиа – σφραγίς – sigillum⁷³⁶. Однако наиболее интересные и подробные сведения Цельс дает из диаграммы.— Как видно из его описания, диаграмма представляла собою графическое – в геометрических фигурах, разной величины кругах – простых, концентрических, пересекающихся, в ромбах⁷³⁷ и др.— изображение учения офиа⁷³⁸. Согласно с трихотомией, лежащей в основе гностических учений, диаграмма офиа состояла из трех главных частей: царства света, средней области и тартара. Ориген излагает и комментирует описание диаграммы (Цельсом) снизу вверх, начиная с тартара.. Но мы, в виду того, что вообще принято излагать гностические системы с теогонии, начнем с царства света.

20. В верхней части диаграммы находились два концентрических круга – с надписью: μεῖζον и μικρότερον, из которых один относился к отцу, другой к сыну; на диаметре этих кругов было написано Πατήρ καὶ Υἱός. Несколько выше этих концентрических кругов, соприкасаясь с бóльшим (μεῖζ.), находился небольшой кружок с надписью: Ἀγαπή; ниже был другой кружок, также соприкасавшийся с кругом – Πατήρ, с надписью: Ζωή. Таким образом верхняя область состояла из четверицы: Πατήρ, Υἱός, Ἀγαπή, Ζωή.— Верхняя часть диаграммы отделялась от средней перегородкой, похожей на топор⁷³⁹. Здесь прежде всего находилось царство Софии; были изображены два круга, по-видимому, также концентрические (συυκεκίμενοι – ср. ἐξώτερος, ἐνδότερος), из которых внешний был перевитой (περιτετλέυμενος), змеевидный, и окрашен в желтый золотистый цвет (ξανθός), внутренний же – в синий. Соединение цветов – светлого и темноватого (синего) указывает на смешение в средней области света и тьмы. Большой круг имел надписание: Σοφία πρόνοια; а на диаметре (τομή) этих концентрических кругов⁷⁴⁰ было написано – Σοφία φύσις. Выше и ниже пересечения или диаметра их было изображено по одному кругу: верхний

надписывался – ὑψῶσις, нижний – σύνεσις; здесь же, т.е. внутри круга (Σοφία πρ.) помещалась фигура ромба (σχήμα ῥομβοειδές)⁷⁴¹.– Уже вне круга Софии находился еще четырехугольник (τετράγωνον) и некоторые предметы, помещаемые обычно офиами над воротами рая⁷⁴². Именно, в виде диаметра огненного круга был нарисован пламенный меч, заграждающий доступ к древу познания и жизни⁷⁴³. Ниже находились семь пар существ – светлых ангелов и архонтиков. Это царство Ялдаваофа, «проклятого бога» (θεὸς κατηραμένος)⁷⁴⁴. Через это царство должны были проходить души посвященных и получать печать (σφραγίς) помазания от каждого архонтика. Тот, кто помазывал, назывался отцом, а помазуемый – юнейшим или сыном. Помазуемый говорил: я помазуюсь чистым маслом от древа жизни⁷⁴⁵. К каждому архонтику души обращались с особыми молитвами, текст которых Ориген приводит в 31-й главе. Здесь же у него названы имена архонтиков – Jaldabaoth, Jaо, Sabaoth, Astaphaios, Ailosios, Oraios. Здесь упомянуты только шесть демонических духов; если сравнить с 32 гл., то ясно будет, что при перечислении или переписке забыто имя – Αδωναίος. Положение его по 31-й гл. ясно определяется между Astaphaios, как архонтом 3-х ворот (τρίτης ἄρχῶν πύλης), и Sabaoth'ом, как архонтом 5-х ворот (Πέμπτης ἐξουσίας ἄρχων). У Цельса Ориген не нашел молитв архонтам и недоумевает – почему: или Цельс не знал их или не хотел привести⁷⁴⁶. Вероятнее всего для данного и для не многих других случаев предположить, что Ориген пользовался несколько видоизмененным экземпляром диаграммы; отсюда у него небольшие разногласия с Цельсом.– Здесь конец царству середины. Далее начинается тартар, отделенный от царства середины толстой черной линией (μελαίνῃ γραμμῇ παχείᾳ)⁷⁴⁷, которая, по всей вероятности, в другом месте названа – φραγμός κακίας⁷⁴⁸. Тартар представлял из себя большой круг, заключающий в себе по 25 гл. 10 других кругов, а по главе 35 – только семь. Имея в виду, что каждому кругу соответствовал демон (ἐπὶ τῶν ἀρχοντικῶν κύκλους), а таких демонов в тартаре, в соотношении с царством Софии, должно быть семь (ср. Ирин. I, XXX, 8), нужно признать более правильным чтение 35 гл.⁷⁴⁹ Большой круг тартара носил название Левиафан или душа всего⁷⁵⁰. По периферии большого круга и в центре его помещалась надпись – Левиафан; а внизу его, но выше черты последнего большого круга было написано – Βεερώθ⁷⁵¹.

21. У Ипполита I сведения об офитах довольно кратки.

Офиты, по нему, следовали за николаитами. Название свое они получили от того, что они прославляли змея, предпочитая его Самому Христу. Змей – говорили они – положил начало знанию о добром и злом. Будто бы Моисей, имея в виду могущество и величие змея, выставил медного (змея), и кто бы ни взирал на него, получал исцеление. Сам Христос в евангелии учил о свящ. могуществе змея. Змея они вводят для благословения евхаристии (ipsum (sc. serpentem) introducunt ad benedicenda eucharistia sua). Вся суть их заблуждения, по словам Ипполита I,– их обрядовые действия, и учение проистекает отсюда, т.е. вероятно, от почитания змея (sed tota istius erroris et scena et doctrina inde fluxit). Они говорят, что от высшего первого зона произошли (ertitisse) многие другие низшие. Над всеми этими зонами имеет власть один зон – по имени Ялдаваоф. Он произошел от высшего зона, принадлежит к средней области и имеет семь сыновей, от которых он закрыл высший мир и заставил их признавать его за единственного бога. Силы и низшие ангелы создали человека. Но он был как пресмыкающийся червь (quasi vermen iacuisse reptantem). Тогда зон, от которого произошел Ялдаваоф, движимый ненавистью (invidia commotum), вложил искру в лежащего человека, благодаря чему он сделался разумным и мог понимать высший мир. В огорчении Ялдаваоф произвел после этого из себя силу и подобие змея (virtutem et similitudinem serpententis). Этот змей водворился в раю, и ему Ева

поверила как сыну Божию. Она вкусила, говорят, от плода древа и т.о. он принес человеческому роду познание добра и зла. В заключение высказывает Ипполит I суждение без всякой связи с предшествующим: «Христос не был с плотскою субстанцией; поэтому ожидаемое спасение не есть полное спасение плоти» (Christum autem non in substantia carnis fuisse: salutem carnis sperandam omnino non esse)⁷⁵².

22. Вслед за офитами (VI) Ипполит I описывает секты – каинитов (VII) и офиан (VIII), но уже как принадлежащие к одному семейству с офитами. Как уже из Иринейя (I, 31, 1) известно, Каина считали эти еретики за творение высшей силы, чем Авеля (magnificans Cain, quasi ex quadam potenti virtute conceptum... Abel ex inferiore virtute..). Они также прославляли Иуду; при чем у Ипполита I содержится такое, не встречающееся у других сообщение, что Иуда предал Христа потому, что он (Христос) хотел разрушить истину, и еще – будто бы силы этого мира препятствовали страданиям Христа⁷⁵³; между тем без страданий Христа не было бы спасения мира. – О сефианах мы собственно впервые (ср. Ирин. I, 30, 9) узнаём от Ипполита I. По нему, богиня-мать, заставив ангелов, вместо убитого Авеля, создать Сифа, думала чрез это (уже третье создание) обезсилить их (ut evacuarentur angeli), чтобы только семя человеческое было в мире. Когда ангелы смешались с людьми, то мать наказала весь смешанный род потопом, чтобы искоренить зло и сохранить семя лишь чистое, невредимое, но ангелы тайно от матери сохранили (в ковчеге) и Хама. Чрез это семя зла не погибло и распространилось по всему миру, наполнило его и овладело им. В непосредственно следующих за сим заключительных строках идет речь о Христе. «О Христе же они, – говорит Ипполит I, – думают так, что считают его только за Сифа и (говорят, что) вместо Сифа явился он сам»⁷⁵⁴.

23. Весьма интересные сведения об офитах, или – по его терминологии – наассенах, находятся у Ипполита II.

В пятой книге своего антигностического сочинения – Refutatio... и в суммариуме (X, 9–11), т.е. в последней книге этого сочинения Ипполит излагает учение наассенов и сходные с ним системы – ператиков, сефиан и Иустина. Наассены, по его представлению, это то же самое, что и офиты, ибо они названы так по еврейскому произношению: наас же означает ὄφις⁷⁵⁵; хотя, с другой стороны, Ипполит в конце VIII кн. упоминает мимоходом об офитах в собственном смысле, о каинитах и ни у кого еще не названных ноахитах⁷⁵⁶. О наассенах Ипполит замечает, что они сами себя называли гностиками⁷⁵⁷, но будто бы это имя не первоначальное, прежде они назывались наассенами⁷⁵⁸. Справедливо по этому поводу замечает Гильгенфельд⁷⁵⁹, что такое представление дела «мало вероятно», ибо не соответствует другим свидетельствам⁷⁶⁰.

24. Сущность учения наассенов – даже всего гностицизма – прекрасно выражена в одном их гимне. Гимн этот приводится у Ипполита в V-й книге, в конце 10-й главы. У Дункера (р. 174, 176) и Гильгенфельда (s. 260) он приводится по Миллеровскому тексту, который нуждается в некоторых корректурных исправлениях. Исправленный же текст дает Гарнак⁷⁶¹. По словам Гарнака⁷⁶², «мы не владем еще другим отрывком, который бы в немногих строках давал бы столь ясное и ценное понятие о христианском гностицизме, как эти стихи».

«Производящий принцип всего, первейший был Нус,
Второй же принцип, излившийся из перворожденного – Хаос.
Третий принцип получила созданная (из них) Душа»⁷⁶³.

Дальнейшие слова гимна в данном случае нет нужды приводить нам. В них идет речь о бедственном положении Души, находящейся между Нусом и Хаосом и блуждающей в лабиринте зла. Спасти ее – испрашивает повеление у своего отца Иисус.

25. В приведенном трехстишии мы, прежде всего, видим ясно выраженный монизм и эманатизм. Хаос представляется излившимся из первородного (Πρωτότοκου), след., неимеющим самостоятельного бытия. Ψυχή, душа, произошла от того и другого [(ἐνθ´)] – от нуса и хаоса. В этой двойственности для нее источник страданий.– Значит, первоначальный монизм путем эманации переходит в три принципа: нус, хаос, психи, или даже – четыре, ибо, очевидно, ὁ πρῶτιστος Νοῦς не есть тот Πρωτότοκος, из которого излился Хаос. Πρωτότοκος – это есть Иисус, как назван он дальше,– сын, происходящий от «πρῶτιστος Νοῦς». Он – демиург, творец хаоса.– Но, очевидно, учение наассенов пережило много всяких изменений и получило не мало наслоений. Мы встречаем у них различные наименования для высшего божественного мира. Они особенно чтили двух верховных существ – человека и сына человека⁷⁶⁴, признавая их единство⁷⁶⁵. Первочеловек представлялся муже-женским существом (ἀρσενόθυλος)⁷⁶⁶– первоотцом и первоматерью⁷⁶⁷. Первоматерь есть дух⁷⁶⁸. След., выступают три высших существа: отец, сын и дух-мать⁷⁶⁹. Первоотец, с одной стороны, является чуждым всякого определения – ἀχαρκτήριστος, ἄρρητος (Ineffabils), ἀεννόητος, ἄμορφος, ἀνεξεϊκόνιστος (ineffigatus)⁷⁷⁰. По отношению к остальному бытию отец является πρῶων и отец всякого отечества⁷⁷¹, он вместе с матерью источник эонов⁷⁷², хотя учение об эонах не излагается у наассенов.– На ряду с этим у наассенов почитается источником всего сущего под небом змея (ὤπι, наас). Она есть – ὑγρὰ οὐσία Фалеса⁷⁷³. Однако предикаты, прилагаемые к наасу, указывают на его связь с первосуществом. Так Наас называется „ἀγατός“⁷⁷⁴; между тем у наассенов только бог именуется единственно благим⁷⁷⁵; потом наас есть «сложная субстанция», между тем и божество имеет в себе хвонические элементы⁷⁷⁶. Затем наас называется источником всего духовного⁷⁷⁷, значит, наас нельзя отождествлять с хаосом. Наас есть, очевидно, в этом ином представлении демиург. В таком случае наас совпадает с тем πρῶτότοκος, о котором говорит гимн.– Разсуждая о происхождении души, наассены приходили к таким предположениям, свидетельствующим об их верованиях: или душа происходит от первосущего (πρῶων), или от саморожденного (αὐτογενής), или излившегося хаоса⁷⁷⁸. Здесь αὐτογενής занимает посредствующее место между первосуществом и хаосом, след., ему усваивается роль демиурга. Кроме того, в учении наассенов упоминается об «Νοσάλδαϊος»⁷⁷⁹, огненном боге, по числу четвертом; он именуется «демиургом и отцом специального мира, единым, имеющим власть над жизнью и смертью... Он есть Христос... среди всех рожденных сын человека, описуемый от неописанного слова»⁷⁸⁰.

26. Обстоятельного и т. ск. продуманного изображения системы наассенов у Ипполита II мы не находим. Он неустойчив, напр., в представлении о высших существах: трудно сказать – было ли их, по Ипполиту, три или четыре. По-видимому, четыре, как это следует из имени и наименования Исалдея «четвертым» богом. С другой стороны, у наассенов повсюду господствует принцип троичности. «Кто говорит,– читаем мы у Ипполита⁷⁸¹,– что всё состоит из одного, заблуждается; кто же говорит из трех, высказывает правду и дает истинное свидетельство о целом». У Ипполита не говорится подробно о происхождении мира и человека. Только кратко указывается, что Исалдей есть «отец специального мира»⁷⁸². Относительно же человека сказано, что его дала земля, и он был без дыхания, без движения, спокойный, как статуя; образ же его, что вверху, прославляемый Адамант. Человек был создан многими силами. Ему была дарована душа, которая до пришествия Христа страдала посреди лабиринта зла⁷⁸³.

27. К наассенам принадлежала секта ператов. Ипполит⁷⁸⁴ производит их имя от основателя секты Евфраата Ператика. Сами же ператики дают своему имени аллегорическое толкование, что только они одни, тщательно узнавши о

необходимости бытия и путях человека в мир, могут перейти непроходимую для других бездну тления⁷⁸⁵ и таким образом очутиться на противоположной стороне. Учение ператов ставит Ипполит в зависимость от астрологии и сближает с учением халдеев⁷⁸⁶. Сущность учения ператиков Ипполит излагает так⁷⁸⁷. В основе универса лежит по ператикам единое начало, как бы великий источник (ἡ μία ἀρχὴ καθάπερ πηγὴ μεγάλη)⁷⁸⁸, бесконечно делимое на три. Прежде всего выступают три начала – отец, сын и материя (ὄλη); каждое из них хранит в себе бесконечные возможности. Среднее место занимает сын, логос, змей, всегдадвигающийся по направлению к подвижному отцу и зыблущейся материи. У отца сын заимствует силы (δυνάμεις), идеи и сообщает их безкачественной безобразной материи⁷⁸⁹. Таким образом сын является демиургом.– Второе троичное деление есть то, одна часть которого называется – ἀγαθὸν τέλειον, μέγεθος πατρικόν; вторая часть троицы – безчисленное множество сил (δυνάμεων ἄπειρόν τι πλῆθος); третья часть – особое или специальное (ἰδικόν, speciale). Первая часть есть нерожденное и благое (ἀγέννητον, ἀγαθόν); Вторая – благое из самого себя рожденное (ἀγαθὸν αὐτογενεῖ), третья – рожденное (γεννητόν)⁷⁹⁰. Отсюда выводят троякого рода богов, логосов и людей, соответствующих каждой части мира⁷⁹¹.– Свыше от нерожденного мира, в исполнение времен, при Ироде, сошел человек Христос, состоявший из трех натур, трех тел и трех сил. В нем живет полнота божества телесно. Христос сходит для спасения; но он спас только два первые мира, а третий (ἰδίον) погиб⁷⁹².

28. К наассенам принадлежит еще секта сефиан⁷⁹³. По их учению, в основе универса лежат три начала (ἀρχαί), владеющие бесконечными силами (ἀπειροῦς δυνάμεις): свет – вверху (ἄνω) и мрак – снизу (κάτω), а между ними несмешиваемый дух (πνεῦμα ἀκέραιον). Мрак (σκότος) представляет собою «страшную» воду (ὑδὼρ φοβερὸν), сам будучи вполне разумным (φρόνιμον παντελῶς). Поэтому он сознаёт, что если он лишится света, то станет пустынным, мрачным, бессильным, бездеятельным, слабым; в виду этого он усиливается задержать в себе блеск и лучи света вместе с благоуханием духа⁷⁹⁴. Все силы начал разумны и духовны (φρόνιμοι καὶ νοεροί); они частью пребывают в покое, частью находятся в движении; при движении происходит столкновение (συνδρόμη), благодаря чему получается отражение (ἐκτυποῦν) различных идей и образов⁷⁹⁵. Из первого великого столкновения трех начал возникла великая идея неба и земли⁷⁹⁶, занимающих, подобно чреву (μήτρα, utero), среднее или центральное место. Далее среди неба и земли начались бесчисленные столкновения сил. На земле рождается множество различных животных. Из воды появляется первородное начало (ἐκ τοῦ ὕδατος πρωτόγονος ἀρχή), сильный и порывистый ветер, виновник всякого рождения (πάσης γβνέσεως αἴτιος), благодаря своему свисту подобно змею (τῷ σορίμματι ὄφει). Подобный змею ветер, при помощи света и духа, рождает человека или нус, заключенный в тело. После этого вся печаль и забота света сверху направляются на то, как бы и каким образом освободить от смертного, дурного и мрачного тела дух⁷⁹⁷. Для этой цели совершенный логос (от света вверху), уподобившись животному, змею, вошел в нечистую утробу, обманувши ее подобием животному, чтобы разрушить оковы, наложенные на совершенный нус⁷⁹⁸.

29. Среди наассенов, в конце V кн.⁷⁹⁹ Ипполит упоминает систему псевдогностика Иустина (τὰ Ἰουστίνου τοῦ ψευδογνοστικῆς ἐπιχειρήματα)⁸⁰⁰, исторический характер личности которого некоторые оспаривают⁸⁰¹. Учение его Ипполит поставляет в связь с эллинскими мифами, между прочим, с рассказом Геродота о Геркулесе⁸⁰². Иустин обставлял свое учение полною таинственностью. «Клянись,– говорил Иустин,– если хочешь знать то, что глаз не видел и ухо не слышало, и на сердце человеку не пришло⁸⁰³, знать верховного благого, возвышающагося над всем и хранить не подлежащая разглашению тайны учения⁸⁰⁴. В книге Варуха сохранялась такая

формула клятвы: «Клянусь во имя того, кто выше всего, во имя благого – хранить эти тайны и не говорить о них никому и не отпадать от благого в твари»⁸⁰⁵. В обоснование необходимости клятвы делается ссылка на ветхозаветный текст: клялся Господь и не раскаялся (Пс. 109:4).– Учение Иустина, заимствуемое из кн. Варуха, Ипполит⁸⁰⁶ так излагает: было три нерожденных начала всего – два мужских, одно женское. Из мужских одно называется благим (ἀγαθός), оно обладает предведением всего; другое – отец всего рожденного, Елогим (Ἐλωίμ), лишенный предведения, непознаваемый и невидимый; женское начало также не имеет предведения, гневное, двоедушное, двутелое, (в верхней части) во всем подобное мифической деве Геридате, а внизу – змея; она называется Едем и Израиль. Эти три начала всего, корни и источники, от которых всё произошло (αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄλων, ρίζαι καὶ πηγαί, ἀφ' ὧν τὰ πάντα ἐγένετο)⁸⁰⁷. Увидев полудеву или Едем, отец – Елогим вступает с нею в супружескую связь; от чего рождаются двенадцать ангелов для отца (πατρικῶν ἀγγέλων) и столько же для матери (μητρικῶν ἀγγέλων). Имена первых – Michaël, Amen, Baruch, Gabriel, Esaddaeus (Ἡσαδδαῖος)...– вторых: Babel, Achamoth, Naas, Bel, Belias, Satan, Sael, Adonaeus, Leviathan, Pharao, Carcamenos, Lathen⁸⁰⁸. Все эти 24 ангела составляют рай (παράδεισος); в нем третий ангел из отцовских – Варух – аллегорически означает – древо жизни; а третий ангел из материнских – наас – древо познания и зла (τὸ ξύλον τῆς ζωῆς... τὸ δὲ ξύλον τοῦ εἰδέναι γινῶσιν καλοῦ καὶ πονηροῦ)⁸⁰⁹. Ангелы Елогим, взявши из прекрасной земли, т.е. из верхней части Едема, создали человека,– а из нижней половины – зверей и различных животных. Человек был доказательством единства и любви между ангелами и их творцами. Едем вложил в него душу, а Елогим – дух. Памятником же или знаком брачных отношений Елогима и Едема была одинаковым образом созданная пара людей – Адам и Ева⁸¹⁰. Рай с сотворенными существами был разделен на четыре части четырьмя реками, и им начали управлять ангелы. Создавши, при помощи ангелов, мир, Елогим захотел посмотреть на него сверху; для чего он поднялся в верхние части неба. (Едем не последовала за своим супругом). Здесь он увидел лучший свет, чем сам мог создать. Тогда в раскаянии он воскликнул: «отворите мне двери, чтобы я, войдя, мог исповедаться Господу, ибо я думал, что я Господь». Когда двери были отворены, Елогим услышал голос Благого и приглашение – сесть по правую его сторону. Он повиновался, но вспомнил о духе своем, который он оставил в людях и хотел вернуть его себе. Однако на это он не получил повеления от Благого, ибо отнятие духа угрожало творению разрушением, а между тем, по словам Благого: «не должно делать зла находясь у меня» (Οὐδὲν δύνασαι κακοποιῆσαι παρ' ἐμοῦ γενόμενος)⁸¹¹. Едем, понявши, что она оставлена Елогимом, пытается сначала привлечь его через своих ангелов, а главным образом – собственной красотой. Когда эта мера не достигает цели, тогда Едем начинает враждовать против Елогима. Она намеревается мучить дух Елогима, оставшийся в людях, и для этой цели посылает нааса разрушить брак людей⁸¹². Елогим с своей стороны посылает людям на помощь своего третьего ангела Варуха. Последний дает людям заповедь – не есть плодов от древа познания; так как это дерево олицетворялось Наасом, то данная заповедь значила – не повиноваться ему. Наас исполнил свое дурное поручение – соблазнил Еву и научил Адама педерастии⁸¹³. С того времени начинаются страдания людей; для облегчения их на людей направляется благоволение отца (Елогима). Он, возвысившись к благому, чрез это указал путь желающим взойти туда⁸¹⁴. Варух был послан к Моисею, чтобы чрез него побудить сынов Израиля обратиться к Благому. Но третий ангел Едема чрез душу, жившую в Моисее, как во всех людях – затемнил заповеди Варуха и дал собственные, чтобы им повиновались. Таким образом началась борьба души против духа. Едем чрез своего ангела старательно следит за благими начинаниями отца и разрушает их. Варух был

послан отцом к пророкам, чтобы воздействовать чрез них на людей. Наас является противодействовать его задачам. Наконец, Елогим избирает пророка из обрезанных (ἐξ ἀκροβοοτίας) – Геркулеса и посылает его поразить 12 ангелов Едема. Он выполняет свою миссию – поражает упомянутых ангелов и это те самые двенадцать сражений, которые Геркулес вел последовательно от первого до последнего, против льва, гидры, вепря и так далее по порядку. Когда Геркулесу показалось, что он закончил свое дело, приблизилась к нему Омфала, которая есть Бабель или Афродита, и лишила его силы. На самом деле задачи Геркулеса не были выполнены, и теперь – с лишением силы – пророчества и дела его остались не довершенными. Вследствие этого, во дни царя Ирода, Елогим посылает Варуха в Назарет к Иисусу, сыну Иосифа и Марии, 12-ти летнему мальчику, пасшему стада, чтобы возвестить ему о всех делах Едема и Елогима и о будущем. Иисуса Варух посылает проповедывать людям о делах отца и Благого, а затем он должен возвестить к Благому и сесть рядом со отцом всех – Елогимом. Иисус повиновался Варуху и возвестил людям, что ему было указано. Наас также хотела лишить его силы, но не могла. Тогда она, разгневанная, возводит его на крест. Но Иисус, оставив тело Едема на древе, сам взошел к Благому, сказав Едему: женщина, ты имеешь своего сына у себя, т.е. животного и земного человека (τὸν ψυχικὸν ἄνθρωπον καὶ τὸν χοϊκὸν)⁸¹⁵.

30. В порядке исторического изложения нам нужно упомянуть об офитских сектах у ересеологов IV в.– Епифания и Филастрия и V в. у блаж. Феодорита.

Липсий⁸¹⁶ доказал, что ересеологи Епифаний и Филастрий, вместе с псевдо-Тертуллианом, исходят из одного общего источника – утраченной синтагмы Ипполита. Гарнак⁸¹⁷ подтвердил «безспорность» добытого результата. Этот вывод должен иметь полное приложение в частности к офитским сектам.

Епифаний говорит собственно об офитах в ереси 37, а потом о родственных им сектах – о кайнитах – 38, о сефианах – 39, об архонтиках – 40, о северианах – 45, и ранее – о николаитах в ерес. 25 и о «гностиках» – в 26. Главным источником Епифания, как сказано, является синтагма Ипполита. Между тем исследователи⁸¹⁸ пришли к согласию в том, что Ипполит сообщал сведения об офитских сектах в реставрируемой синтагме в одном месте №№ 9–12: 9) Николай, 10) офиты, 11) кайниты, 12) сефиане. А у Епифания офитских сект получилось почти вдвое более – 7. (У Иринейя, которым Епифаний также отчасти пользуется, более обширных, в сравнении с Ипполитом, сведений об офитских сектах он не мог встретить). Уклонение Епифания от своего главного источника в количестве офитских сект объясняется очень просто. Во 1-х, Епифаний решительно произвольно⁸¹⁹ отделил «гностиков» (ерес. 26) от Николая (ер. 26). Улики против себя дает он сам⁸²⁰. Затем, сравнение с Филастрием⁸²¹ показывает, что сведения, перенесенные Епифанием в другую ересь 26, 1–3, в общем для них источнике – синтагме Ипполита, относились к одной секте Николая. Поводом для Епифания выделить «гностиков» из 1-й секты, по-видимому, послужили лично добытые им данные в Египте о подобных «гностиках», или об остатках офитских сект (ер. 26, 17 и 18). Точно также напрасно раздробляет Епифаний сообщения о секте сефиан в три различные секты – сефиан (39), архонтиков (40) и севериан (45). Все эти три секты держались аскетического направления⁸²², более строгими между ними были севериане. Затем, сам Епифаний удостоверяет, что и сефиане (ер. 39, 5) и архонтики (ер. 40, 2, 7) пользовались одними и теми же книгами – семь книг Сифа и 7 книг Ἀλλογενεῖς – инородных; а о северианах он глухо замечает (ер. 45, 4): «κέχρηται δὲ οἱ τοιοῦτοι καὶ ἀποκρῦφοῖς βιβλίαις». Эти подложные книги, вероятно, были те же, что и у родственников северианам сект – сефиан и архонтиков⁸²³. Архонтиков относит Епифаний к «гностикам», т.е. к офитам. Кроме него и зависимого от него в данном случае Феодорита (кн. I, гл. 11), об архонтиках еще никто не сообщает. Сам Епифаний

разсказывает об архонтиках на основании личного наблюдения и даже столкновения с их ересearchами (ерес. XL, 1). Справедливо поэтому полагают исследователи, что Епифаний нашел в Египте (ер. 26, 17–18) и в Палестине (ср. 40, 1) в сущности остатки древних гностических сект и вывел их под новыми именами⁸²⁴. О северианах Епифаний имел на основании слухов, по-видимому, очень не точные сведения⁸²⁵.

31. Самое изображение Епифанием офитских сект не отличается не только последовательностью, стройностью и ясностью, а наоборот поражает своею беспорядочностью, отрывочностью, спутанностью и стремлением подробно, с многочисленными извинениями, рассказать о всех безнравственных, иногда гнуснейших обычаях офитских сект и привести сравнения из естественной истории.

В ерес. 25 и 26 Епифаний как бы мимоходом сообщает отрывочные сведения о теоретическом учении хорошо известных из других источников – офитов, но главным образом он останавливается на нравственных безобразиях. – Рассказав о распутстве (κατὰ ἰδίαν ἀσέλγεια) Николая, которого он считает одним из семи «диаконов» (25, 1), Епифаний продолжает: «И с сего времени начинают появляться во зло миру сеятели лжеименного ведения (ἄρχονται οἱ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως κακῶς τῷ κόσμῳ), разумею гностиков и фивионитов и так называемых учеников Епифана, стратиотиков, левитиков и многих других. Каждый из сих еретиков, соглашая ересь свою с своими страстями, придумывал тысячи путей к пороку (τὴν ἑαυτοῦ αἴρεσιν τοῖς πάθεσιν αὐτοῦ ἐπισηπόμενος μυρίας ὁδοὺς ἐπενόησε κακίας). Ибо некоторые из них прославляют какую-то Варвило, о которой говорят, что она в высоте на осьмом небе. Она же, по словам их, произведена отцом. Сказывают, что она мать, по словам одних, Ялдаваофа, а по словам других, Саваофа. Сын же ея с какою-то дерзостью и с насилием овладел седьмым небом и сказал о себе подчиненным: «я первый и я последний, и кроме меня нет другого Бога». А Варвило услышала это слово и заплакала. И она же в благообразном некоем виде является всегда князьям, похищает у них в похоти изливаемое семя, очевидно, для того, чтобы снова возратить силу свою рассеянную в разных (τὴν αὐτῆς δύναμιν τὴν εἰς διαφόρους σπαρείσαν). И таким образом, на основании такого предположения, Николай внес в мир таинство своего сквернословия (τὸ τῆς αὐτοῦ αἰσχρολογίας μυστήριον). И некоторые из упомянутых выше, как я сказал, при великой ухищренности во зле, учили, о чем и, сказать не позволительно, предаваться смешению со многими женами и делам крайне срамным» (ἐν πολύμιξια γυναικῶν καὶ ἐν αἰσχροποιῖαις ἀνηκέστοις)⁸²⁶. «Другие (ἄλλοι) еретики, подобно николаитам, чувствуя какую-то Пруник, опять на основании сего примышления срамных дел удовлетворяя своим страстям, баснословно говорят: силу Пруники собираем из тел в истечениях, разумею в семени и в месячных очищениях» (ἀπο τῶν σωματίων, διὰ τε τῶν ῥευστῶν, φημι δὲ γυνῆς καὶ καταρηνίω)⁸²⁷. О тех же «гностиках» говорит Епифаний и в 26 ер., только расширяя сообщения личными наблюдениями над последователями этих сект в Египте. «Еще эти гностики, – так начинает Епифаний 26-ю ер., – люди, различно вовлеченные в обман Николаем, произросли в мире, как плоды горести (Евр. 12:15)... Ибо говорить о ложеснах, о срамоте и о другом, не покажется ли смешным всякому человеку?»⁸²⁸. Многих из подобных «гностиков» Епифаний знал весьма близко лично. В дни своей юности он попал в Египет в один город (τὴν πόλιν), по всей вероятности, в Александрию⁸²⁹, и здесь не мало подвергался искушениям со стороны красивых женщин, увлекавших его в их безнравственную секту⁸³⁰. Но прочитав книги последователей этой секты, Епифаний в ужасе бежал от них и епископу местной церкви открыл до 80 человек из этой секты, ложно числившихся истинными христианами. Весь почти отдел (ерес. 26, гл. 1–18) посвящен изображению безнравственной жизни и учения этих еретиков (ср. напр. 26, 4). – 26-ю ересью Епифаний прерывает описание офитских сект и делает большое

отступление в 10 отделов (с 27–36 ерр.), которое едва ли можно оправдать тем, что теперь Епифаний переходит к изображению родственной офитам секты Валентиниан⁸³¹. Во 1-х, зачем было переходить к описанию другого семейства сект, хотя бы то и родственного, когда еще только начато изображение сект офитской ереси. Во 2-х, в эпизодическое отступление входит описание не одних валентиновских сект (с 31–36), а и совершенно других: в 27 – карпократиан, в 28 – керинфиан, в 29 – назореев, в 30 – евионеев. Виною всему, думается, обычное у Епифания пренебрежение ко всякой системе. Только с 37 ереси возвращается Епифаний к офитам. Уже в самом начале он восстанавливает прерванную связь в изложении внесением 10-ти других ересей. «Офиты, как я сказал прежде, заимствовали поводы к своему учению у Николая, гностиков и предшествовавших им ересей»⁸³². Здесь он начинает выписывать данные, всячески расширяя их, известные главным образом из синтагмы Ипполита I о почитании змея и культе ему (гл. 1–9), прерывая изложение краткими сообщениями о Прунике-Варвилло и Ялдаваофе (гл. 3–4), хотя о них он упоминал и ранее (см. ер. 25, 2–4; 26, 8, 10). В довольно большом отделе о секте кайнитов (ерес. 38, 1–8) Епифаний не сообщает ничего нового, по крайней мере значительного. Во 2-й главе (38, 2) он занят неизменным предметом «о срамных делах» (αἰσχουρούϊας) секты; при чем сообщает будто бы эти «срамные дела» приписывались какому-либо из действительных или мнимых ангелов (τῶν τε ὄντων ἀγγέλων καὶ τῶν παρ’ αὐτοῖς πλαστῶς λεγομένων· καὶ ἐκάστο τοῦτον προσάπτει τι ἔργον ἀθέμιτον τῶν ἐπὶ γῆς ἀμαρτημάτων) и совершались во имя их (ἐκάστου ἀγγέλου ὀνομα). Источниками для таких сообщений Епифанию служит одна книга, не названная им по заглавию, и сочинение апокрифическое «Ἀναβατικὸν Παύλου». С 4 главы начинается опровержение воззрения кайнитов на основании ветхого завета. Переход к секте сефиан делается так: «мнения сих жадных до худого еретиков, подобныя породе тех жуков, снадение которых причиняет волам смерть от раздутия,– мы открыли и, как вредоносныя, силою Божией разбили» (38, 8).– О секте сефиан Епифаний пишет (39, 1) на основании личного наблюдения в бытность его в Египте и – чтения их книг (ср. 5 гл.) (τὸ μὲν κατὰ ἱστορίαν φύσει αὐτοψία περὶ ταύτης ἔγνωμεν, τὸ δὲ ἐκ συγγραμμάτων); но главным его источником, по крайней мере, для 1–4 гл. остается синтагма Ипполита I (Ps. Tert. VIII). Нового о сефианах по сравнению с Ипполитом I – Епифаний дает очень не много – это заглавия употреблявшихся у них сочинений (см. 5-ю главу) и некоторые собственные имена (см. 6–8). Эта ересь ко времени Епифания почти исчезла⁸³³. Немногочисленных приверженцев ее он видел в Египте (ер. 39, 1) и близко наблюдал в Палестине (ер. 40, 1) и изобразил под именем архонтиков (ерес. 40)⁸³⁴. Главного, по мнению Епифания, виновника этой секты, бывшего пресвитера Петра, он сам обличил и предал анафеме⁸³⁵. Сведения Епифания о сефианах довольно скудны (ер. 45, 1, 4), как уже и замечено выше. Епифаний возстает против их крайнего аскетизма – отказа от употребления вина и общения с женщинами (45, 1–2) – и в опровержение их говорит, что виноград, из которого добывается вино, насажден не диаволом, а сотворен Богом. И. Христос сравнивает Себя с виноградною лозою (Ин. 15:1); а некий домовитый хозяин насаждает виноград (Мф. 21:33–36). Ничего бы подобного быть не могло, если бы виноград был посеян змеем, диаволом (гл. 4). «Да и самый позыв телеснаго вожделения,– говорит Епифаний в опровержение другой крайности,– я не решился бы представить худым, потому что как земле даны семена, чтобы разливалось по ней множество прекрасных Божьих созданий – говорю о ее порождениях и о плодах древесных – так этот позыв дан и роду человеческому» (гл. 3).– Данные Епифания об офитских сектах ценны указанием на подлинныя сочинения последователей их (напр. у «гностиков»– благовестие Евы, вопросы Марии, книги Сифа, 26, 2. 8; у кайнитов – евангелие Иуды – 38, 1; – сефиан – 39, 5; 40, 2 и т.д.).

Правда, Епифаний большею частью называет их лишь по заголовкам; но иногда – хотя и одно упоминание важно – делает выдержки из них (напр. из кн. «Восхождение Павла» и другой неизвестной книги в ереси 38, 2). Имеют не малое значение сообщения Епифания и для изучения культа офитства (ср. напр. ерес. 37, 1, 5), а особенно быта их. Не лишены интереса и филологические изыскания Епифания о некоторых именах офитов (см. напр. 26, 1–3; 40, 6).

32. В кратких и не самостоятельных сообщениях об офитских сектах у Филастрия и бл. Феодорита мы не находим ничего нового, в сравнении с предшествовавшими ересеологами. Филастрий упоминает об офитах, кайнитах, сефианах (I, 1–3) и Николае ант. с гностиками (I, 33). Феодорит ведет речь об архонтиках (I, с. 11), о барбелиотах или борбарянах (I, 13), о сефианах, или офиавах, или офитах (I, 14) и о кайнитах (I, 15) и о ператах (I, 17).

Все изложенные системы офитства сводятся к трем главным источникам: 1) к данным об офитах св. Иринея (против Ересей I, XXIX–XXXI, 2); 2) Оригена (*Contra Celsum* VI, 25–38) и 3) Ипполита (*Refut.* V). Если мы сравним изображение офитских сект в этих источниках, то увидим между ними большое сходство, в особенности между Иринеем и Оригеном. У всех трех в теогонии и космогонии выступает принцип троичности – мир высший духовный, мир низшей материи и смешанный мир. И несмотря на то, что Ориген и Ипполит вовсе не задаются – представить полную систему офитства; тем не менее во всех и как бы случайных указаниях и пунктах чувствуется сходство с сравнительно полною системою (офитства) у Иринея (XXX). В частности, Ориген, согласно с Иринеем, говорит о среднем смешанном царстве Софии, называя его одним и тем же именем, о седмиричном числе архонтов, во главе с Ялдаваофом, при чем имена у обоих точно совпадают, и семи демонов тартара и т.п. Исходным пунктом является у обоих дуалистическое начало. – Ипполит согласен с Иринеем в наименовании высших существ «Человек» и «Сын человеческий». Женский принцип у Ипполита, среди верховных богов, по-видимому, отсутствует; но, кажется, ранее он имел место, а теперь слился с «Человеком», который поэтому изображается двуполом. Кроме того, у Иринея, по учению офитов, существует, вместе с женским существом или Св. Духом, четыре высших существа; и у Ипполита – Исалдей – называется «четвертым богом», чем указывается ясно на исчезнувший женский принцип, или Св. Духа, иначе не получится четверичного числа. Наконец, о присутствии женского пола у наассенов Ипполита свидетельствуют и следующие слова их гимна: «Ἀπὸ τοῦ πατῆρ καὶ διὰ τῆς μητῆρ, τὰ δύο ἄθανατα ὀνόματα»⁸³⁶. Как у Иринея, так и у Ипполита верховный отец представляется качественно неопределимым и называется *Ineffabilis*. Затем у обоих встречаются такие общие наименования – *Adamos*, *Autogenes* и *virginalis spiritus*. – Ориген и Ипполит в особенности сходятся между собою в изображении души, нуждающейся в спасении.

33. Из сказанного видно, что были серьезные основания (сходства) – и помимо употребления *orphis'a* – причислить все изложенные системы к одному типу и назвать их одним – хотя и не удачным, не выразительным – именем. Отсюда следует, что нет ничего удивительного в том, если новейшие исследователи отнесли к разряду «офитских» и системы *Pistis Sophia* и книг *Ieû*⁸³⁷, – т.е. системы без *orphis'a*⁸³⁸. Нужно только констатировать, имеют ли эти системы сходство по содержанию с изложенными выше. Так как *Pistis Sophia* и книги *Ieû* – принадлежат одной и той же секте и так как Р. С. явилась позже книг *Ieû*, предполагая их, как содержащие изложение «низших мистерий»; то мы ограничимся изложением схемы гностического учения по *Pistis Sophia*. Во главе всего бытия стоит Неизреченный – *Ineffabilis* (р. 156). Бытие происходит от него путем эманации. Всё происшедшее разделяется на три отдельных области: царство света – *regnum luminis* (р. 83, 152), царство смешанное из

света и материи *κερασμός*– и нижнюю область бытия – *caligo tenebrarum*, место абсолютного мрака (р. 216–217). Сам Неизреченный принадлежит к царству света и называется также вместе с ближайшей областью своего бытия *internus interni* (р. 63; ср. 4–5, 12–13, 24–26; 48, 122), Бог истины (Θ. ἀληθείας), р. 156–166. Ближайшие к Неизреченному реальности, составляющие его собственное бытие, называются «членами» (μέλη) Неизреченного (р. 156). Под этими «членами» можно разуметь слова – *verba*, в которых прежде всего обнаруживается Неизреченный (р. 164, 163). Это суть творческие *verba*, слова, значит, как *λόγοι*, *δυνάμεις*, как орудия Неизреченного – члены (р. 21–22). Кроме «членов», к существу Неизреченного принадлежат *μυστήρια* (р. 163, 21–22), которые, впрочем, также причисляются к его «членам» (р. 166). Между мистериями особенно высоко ставится первая мистерия, как явившаяся *ex ultimo μέλει* Неизреченного (р. 146, ср. 10–11). Помимо мистерий, *χωρήματα* также суть реальные части Неизреченного; их три (р. 133, 155–157, 163–164, 170, 185), Переход от 2-й *χωρήματα* к 3-й образует 24-я мистерия (р. 141, 1, 3, 6). Порядковый, т.е. числовой (24-я) счет ее определить очень трудно. Она является отражением первой мистерии и занимает такое же положение к ниже ее лежащему бытию, как и первая к существам, находящимся ниже ее (р. 1, 141).– За царством чистого света следует смешанный мир – *κερασμός* или *κόσμος pernicipiei* (р. 9). В верхней части его находятся сокровища света – *θησαυρός luminis*, правое место и место середины (р. 147). Все обитатели этих царств, жители царства света – *φύλακες*, *σότητες*, *μέσοι* и *dextri* – созданы из одной массы (*κερασμός* – р. 159–160). Обитатели царства света пребывают в спокойном состоянии; с внешним же миром сносятся *μέσοι* и *dextri*, и именно между ними все архонты шести эонов (р. 82–83; 121–122). Первый между ними *Ieû*, *πρῶτος*, *primus homo* (р. 208; 215–216). Он создал чистый свет (р. 126), и архонтам, и сферам и *εἰμαρμένη* указал их положение и деятельность (р. 15–16, 18–19, 20–21). Он поставил ангелов при вратах ада, чтобы дракон мрака не разрушил порядка творения (р. 208, 215–216). Он же заботится о том, чтобы души умерших, при помощи своих ангелов, достигали *παρθένος luminis*, чтобы здесь услышать свой приговор, достойны ли они *terra lucis* (р. 184–185, 215–216). Шестой архонт называется Саваоф – это сын *Ieû*, отец души Христа (р. 125–126, 234, 236).– Во главе места середины поставлен великий *ἡγούμενος μέσου*, *magnus* и *ἀγαθός Jao* (р. 126, 241). Его обязанность – также заботиться о спасении человеческих душ от власти обладателей *viae medii* (р. 126, 241). Второй властитель середины – *parvus Jao ἀγαθός* (р. 7–8). Одну также из главных ролей места середины играет дева света – *παρθένος luminis*. Она есть судья (*κρίτης* – р. 191), который стоит пред воротами царства света, чтобы отворять их только достойным; к ней (т.е. деве) являются по смерти души людей, чтобы узнать – достойны ли они блаженства или снова должны возвратиться в земное бытие. Ей подвластны другие семь дев света, обязанность которых совершать чрез крещение и помазание последнее посвящение над достойными душами и провожать их в страну света (р. 211–212, 216, 188).– Нижнюю часть места середины составляет мир эонов и архонтов; здесь уже имеет или получает свое начало борьба света с материальным принципом. Самое высокое место в этом мире занимает тринадцатый эон – *Pislis Sophia* (р. 26). Он есть *dominus duodecim αἰώνων* (р. 121, ср. 120). *Pistis Sophia* называется дочерью *Barbelos'a* (р. 234).– Она есть общий источник познания и жизни (р. 93–94; ср. 11, 233); также *P. S.* есть *τόπος δικαιοσύνης*, место, где души очищаются и проходят подвиг покаяния (р. 30–31, 59–60, 65). Тринадцатый эон есть также место *μυστήρια μαγίας* (р. 18, ср. 17, 16). Как Неизреченный есть объединяющее целое (единство) в высшем мире, так *P. S.* в своей области. *P. S.* уже причастна материи – *ὕλη* (р. 82–83); она есть уже смешение высшего с низшим – *τόπος συγκράσεως* (р. 183). Но материя *P. S.* гораздо чище, выше по своему качеству, чем у других существ. Поэтому тело Христа

именно из этой материи (р. 8, 75, 78, 83).— Значительная часть системы первых двух книг Pistis Sophia, гл. 29–82, посвящены вопросам о падении Pistis Sophia, покаянии и спасения чрез И. Христа.— В безконечном отдалении от 13-го эона (место пребывания P. S. р. 25–26) находятся 12 эонов (р. 121). 12 эонов были разделены между двумя повелителями – Саваофом Адамом и его братом Явраофом (Jabraoth) (р. 233–234). Эти тираны, сознавши себя обладателями архонтов, наделенных силою и светом, объявили войну царству света (р. 14–15), имея намерение произвести царство подвластных себе духов (р. 233–234). К ним был послан Ieû, отец отца Иисуса. Jabraoth со своими архонтами принесли покаяние (р. 233–234, 127, 230). Упорствующие же – Саваоф и его архонты были связаны Ieû (р. 20–21; 233–234). По истечении времени, был послан Мелхиседек отнять все световые элементы у архонтов, связанных Ieû. Он исполнил свою миссию, и собранные световые силы принес в сокровище света; а из материи (ὕλη) архонтов слуги (λειτουργοί) создали души людей, животных и птиц и послали их в этот человеческий мир (р. 20–21). Особо от 12-ти эонов распространяется первая сфера (σφαῖρα – р. 12, 13). В ней живут силы (р. 21, 9), которые принимают деятельное участие при творении человеческих душ (р. 22, 24, 160, 218).— На большом расстоянии от 12-ти эонов лежит εἰμαρμένη (р. 121, ср. 11–12, 21, 23), или вторая σφαῖρα (р. 13), которая населена архонтами и литургиями (р. 20–21, 120–121...) и так же, как и ближайшие места, находится во власти архонтов эонов (р. 15–16). Архонты εἰμαρμένη – решительно враждебны людям; они принуждают человека ко греху (р. 217), определяют ему смерть (р. 179–180) и связывают ἀντίμιμον πνεῦμα, который принадлежит им (186–190), узами и печатями в душах (р. 184–185), чтобы держать их во своей власти. Среди них упоминается Иалдаваоф с подвластными ему 49 архонтами (р. 247) и литургиями (р. 166).

34. Человек состоит не из одной души, а еще из материального тела (σώμα ὕλης – р. 131, 145) и из высшего элемента – силы света (р. 184, 84, 85, 87).— Эта сила высшего порядка; но чтобы она не напоминала человеку об его высшем происхождении, архонты наполняют человеческую душу напитком забвения из στήρμα κακίας (р. 218), который вместе с тем помогает душе – многостранствующей – забыть все места, которые она посещала (р. 247). Этот напиток забвения образует как бы одежду души и называется ἀντίμιμον πνεῦμα (р. 218, 184),— это злой гений души, побуждающий ее к беззакониям и возбуждающий в ней страх, чтобы держать ее в подчинении у архонтов (р. 220–222). Кроме того, человеку дается – своего рода рок, судьба его – μοῖρα, задача которой привести человека к смерти, назначенной ему архонтами εἰμαρμένη (р. 184). «Когда жизнь оканчивается, то выходит прежде всего μοῖρα (рок) и ведет человека к смерти чрез архонтов и их цепи, которыми они связаны с εἰμαρμένη. После этого приходят ἐριναῖοι παραλήμπτωρες и выводят душу из тела и остаются три дня, водят ее по всем местам (τόποι) и посылая ее ко всем зонам мира (αἰῶνες κόσμου); и следуют за душою – ἀντίμιμον πνεῦμα и судьба (μοῖρα), а сила возвращается к деве света. После трех дней ἐριναῖοι παραλήμπτωρες низводят душу к Аменту Хаоса и передают ее для наказания, а сами возвращаются в свои места“ (р. 184).

Этим мы и ограничимся, при извлечении общих сведений из гностической книги Pistis Sophia. Книги Ieû не представляют собою чего-либо особого⁸³⁹.

35. Тесное сходство системы Pistis Sophia, книг Ieû и неизвестного по заглавию гностического сочинения (из того же Брукиан. кодекса) с изложенными выше офитскими системами не подлежит сомнению. Учение P. S. и кн. Ieû о царстве света, о Неименованном или Неблизком Отце и о Варвело – указывает на близкое сходство их с Барбелиотами Ириней, как и «другими“ гностиками того же Ириней⁸⁴⁰. Кёстлин⁸⁴¹ придает большое значение παρθένος lucis, играющей в P. S. важную роль. По его

мнению, она есть видоизменившаяся офитская София, которая занимает место между небом и землею (ср. Епифаний ер. 26, 3) и является также носителем света (Origenes – С. Cels. VI, 31). Следует также обратить внимание на имена – Barbelo и Jaldabaoth, которые встречаются во всех офитских системах, как и в теперь рассматриваемых, но которых нет у других гностиков, напр. у Василида и Валентина⁸⁴².– С наассенами Ипполита и с офитскими Оригена особенно сближает систему египетских гностиков изображение тяжелого положения в мире человеческой души.

Однако есть данные точнее установить связь системы Аскевианского и Брукианского кодекса с определенными офитскими сектами, упоминаемыми у о.о. и писателей церкви.

36. Главное содержание P.S. составляют беседы учеников и мироносиц с воскресшим Господом: они вопрошали, Христос поучал их. Среди вопрошавших на первом плане стоит Мария Магдалина, настолько на первом,– что вопросы других лиц носят, так сказать, эпизодический характер и находят повод для себя в беседе, именно, Марии с Господом. Между тем Епифаний упоминает у т. н. гностиков (ерес. 26, 8) – Ἐρωτήσεις Μαρίας Μεγάλαι, Ἐρωτήσεις Μαρίας Μικραί – Большие и малые вопросы Марии. Правда, по Епифанию, содержание «больших вопросов» Марии – было безнравственное (см. ерес. 26, 9); тогда как Pistis S.⁸⁴³ и книги Ieû⁸⁴⁴ относятся с решительным осуждением к либертинистическим сектам, принадлежа по своему содержанию к сектам энкратического направления. Но Епифаний упоминает также и «малые ответы», которых, по-видимому, он под руками не имел и с содержанием которых едва ли был знаком. Есть основания думать, что «малые ответы Марии» с нашею книгою «тождественны»⁸⁴⁵.– Затем, Епифаний говорит (ер. 26, 13) о существовании у т. н. гностиков евангелия Филиппа (εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἀγίου μαθητοῦ). Между тем в Pistis S.⁸⁴⁶ мы читаем: «Когда Иисус окончил эти слова (в 5-м покаянии зона P. S.), поспешно встал Филипп и положил книгу, которая (была) в его руке, ибо он описывал, чему учил и что творил Иисус». Совпадение т. о. полное.– Но «гностики» Епифания – величина крайне неопределенная и введены им по ошибке. Здесь важно отметить то обстоятельство, что в отделе о «гностиках» (ерес. 26, 17–18) Епифаний упоминает о сектах, виденных им в Египте, прежде всего безнравственных, а потом и др., напр., сефианах (ср. ерес. 39, 1). К сефианам примыкают ближайшим образом, будучи лишь ветвью их (ср. ерес. 89, 5, с. 40, 7), архонтики. Учителем последних Епифаний называет человека аскетического образа жизни Евтакта, выходца из Египта (ἀπὸ τῆς Αἰγυπτου διερχόμενος) ерес. 40, 1 ср. 2. Это обстоятельство позволяет сближать египетских гностиков, описанных в Аскевианском и Брукианском кодексах, с сефианами-архонтиками. Правда, в Pistis S. Сиф не играет роли. Но P.S. не представляет собою полной системы⁸⁴⁷. В Брукианском кодексе, рядом с кн. Ieû, есть – без заглавия – гностическое сочинение. Там Сиф называется таким, в ком сокрыт Единородный (Μονογενής), благодаря которому Сиф стал царем, словом, несомненно, у египетских гностиков-офитов Сиф находился в большом почете.– Посвятивший нашему вопросу о типе гностиков, выведенных в Аскевианском и Брукианском кодексе, целую книгу, К. Шмидт⁸⁴⁸ пришел к такому выводу: «вся сохранившаяся до нас копто-гностическая литература большой группы Γνωστικῶν так распределяется: книга Pistis S. и книги Ieû принадлежат сефианам⁸⁴⁹, а второе неизвестное гностическое сочинение – сефианам-архонтикам. Но разделение внутри Γνωστικῶν никогда не было так велико, чтобы оно исключало пользование взаимной (общей) литературой, наоборот сефиане, сефиане, архонтики составляли тесный союз в противоположность сладострастным николаитам, «гностикам», кайнитам, офитам».

Из сказанного следует, что немецкие исследователи гностических памятников, заключающихся в Аскевианском и Брукианском кодексе, имели полное основание, вопреки французским, отнести их к разряду офитских.

37. Изложение офитских систем показывает, что далеко не во всех из них змей играл хоть какую-нибудь роль, так как есть системы без *orphis'a*, и лишь в некоторых – змею воздавалось поклонение. Поэтому офитские системы можно было бы разделить на 1) офитские – в узком, тесном смысле и 2) в общем, широком. Но все они характеризуются следующими общими чертами.

Офитские секты – это, вообще говоря, восточно-дуалистические секты. Высший мир они представляют большею частью, как мир света. В нем обитают четыре верховных существа; третье существо – Св. Дух – обыкновенно представляется женским началом. Между мирами происходит живая борьба. Эта борьба ведется из-за человека. Изображением тяжелого положения в мире человеческой души, ее избавления и ее судьбы по смерти занято большинство офитских систем.

Из какого же, так сказать, зерна выродилось офитство? Когда и где оно зародилось? Кто были виновниками или основателями офитства? Словом, необходимо поставить вопрос о происхождении офитства.

За отсутствием ответа на поставленный вопрос в прямых источниках офитства, нужно обратиться к ересеологам.

38. Св. Иринея, как известно, производит офитские секты от Симона мага (I, 29, 1). Но Ипполит I, писавший, несомненно, под влиянием Иринея, ставит офитов, по видимому, в зависимость от Николая (ср. Ps. Tertull. V-VI)⁸⁵⁰. Ориген называет основателем офитства мага Евфрата⁸⁵¹, о котором упоминает также и Ипполит II⁸⁵². Между ересеологами, зависимыми от Иринея и Ипполита I, значительное отклонение от своих источников допускает Филастрий, выставляя офитов на первый план. Обычно эта особенность, допущенная Филастрием, объясняется недоразумением с его стороны: он будто бы был введен в заблуждение (ветхозаветными) именами – кайниты, сефиане – и потому отнес офитские секты к до-христианским⁸⁵³. Однако помимо Филастрия, Ипполит II в *Refutatio* считает наассенов, т.е. грецизированных офитов, самыми древними еретиками, старше Симона, и от них производит все ереси⁸⁵⁴.

39. След. у ересеологов мы не находим согласного и ясного ответа на вопрос о происхождении офитов: одни ставят их в хронологической последовательности позже Симона (и Николая), другие считают – самыми древними. – Остается одно средство – обратиться к самым системам офитства и попытаться там найти ответ на занимающий нас вопрос.

40. Древнейшею формой офитства считается система, изложенная у св. Иринея (I, XXIX-XXXI, 2). Эта система безспорно, носит иудаистический отпечаток. В ней имеют место еврейские имена для архонтов: Иао, Саваоф, Адонеус и др., Дух Божий, носящийся над хаосом, несколько видоизмененный библ. рассказ о падении человека и причастности змеи к этому событию и т.п. На этом, между прочим, основании два еврейских автора – один раввин, другой ученик раввинов – доказывают происхождение офитства из иудейства⁸⁵⁵. – Однако, не трудно видеть, что офитская система Иринея не может быть произведением иудейства. Она по своему направлению враждебна иудейству⁸⁵⁶. Иудейский Иегова, напр., выступающий во образе Ялдаваофа, представляется «смешением дерзости и невежества». Что касается еврейских имен демонов⁸⁵⁷, то в то время эти имена были уже общим достоянием восточных народов; а потом, по свидетельству раввинов, «имена ангелов принесены иудеями из Вавилона»⁸⁵⁸. На первый взгляд может казаться, что

присутствие змеи во многих офитских системах, в частности у Ириней – есть решительное доказательство иудейского происхождения офитства. На самом деле это далеко не так. У Евсевия Кесарийского мы находим выписки из различных древних писателей. Из них Санхуниафон и Ферекид свидетельствуют о почитании змея у древних народов, преимущественно у финикийцев и египтян⁸⁵⁹. В особенности удивляла язычников быстрота движений змея, без тех приспособлений, какими обладают для этого другие животные; поражало их и то обстоятельство, как это, с переменою кожи змеем, обновляется жизнь, и они приписывали это бессмертию змея. Змей представлялся жизненным принципом природы⁸⁶⁰. – Вот только откуда понятно обоготворение змея, а отнюдь не из иудейских представлений, где змей должен быть предметом ужаса и проклятий.

Всё оказанное отнюдь не мирится с зависимостью офитства от иудейства, хотя иудейская окраска несомненно есть в офитстве⁸⁶¹.

41. При рассмотрении офитской системы, данной у Ириней, невольно останавливает на себе внимание – представление у офитов высшего царства, как царства света, и учение о семи архонтах, возглавляемых Ялдаваофом. Такие представления отнюдь не сродны иудейству. В них, особенно в первом, естественно усматривают влияние парсизма с его разделением всего сущего на царство света и тьмы⁸⁶². – С офитскою системою, изложенною у Ириней, имеет сходство диаграмма офитов, решительно не заключающая в себе ничего христианского и называющаяся иудейского Иегову «проклятым богом»⁸⁶³. Прохождение души чрез семь архонтов по диаграмме офитов (с. Cels. VI, 31) Цельс, по-видимому, сближает или даже считает заимствованным из мистерий персидского Митры, где имеют место семь небес и восемь ворот над ними, чрез которые путешествует душа (с. Cels. VI, 22). – Ипполит в Философуменах, задавшись целью доказать языческие корни гностических ересей (см. его введение), начинает с наассенов и показывает, сколь много языческих мифов у народов передней Азии усвоено ими. Исследователи, на основании самого точного анализа современной офитам языческой литературы, доказывают, что, напр., наассены свой гимн о первочеловеке заимствовали из Герменевтической литературы, из язычества же взят ими и культ⁸⁶⁴. – При разсуждении о происхождении офитства, к которому, как установлено, принадлежат и гностические сочинения Аскевианского и Брукианского кодекса – Pistis Sophia, 1–2 кн. Ιεὺ и неизвестное гностическое произведение, – необходимо иметь в виду еще следующее обстоятельство. Ученик Плотина, Порфирий в своем сочинении «о жизни Плотина» упоминает о гностической школе Аделфия и Акилина (οἱ περὶ Ἀδέλφιων καὶ Ἀκολῖνον)⁸⁶⁵. Эту школу он встретил в Риме, куда Порфирий переселился, припл. в 244 г. (ум. 270). Последователи этой школы владели многочисленными сочинениями и, между прочим, апокалипсисами Зороастра и Зостриана и Никофея и Аллогенис. На основании этих книг можно определить принадлежность этой гностической школы к известной секте. Именно, Никофей, об апокалипсисе которого говорится здесь, упоминается во 2-м гностическом сочинении без заглавия Брукианского кодекса. Там мы читаем⁸⁶⁶: «каждая вещь следует своему корню; потому, что человек родствен мистериям, он принимает участие в мистериях. Силы всех великих зонов благоговели пред силою, находящеюся в Марсоне, и говорили: кто есть тот, который созерцал пред своим лицом то, чтобы он открывался ради него таким образом? Никофей сказал о нем и созерцал его, ибо он есть тот». Кроме того, в числе книг римской гностической школы Порфирий упоминает – Ἀλλογενής. Между тем Ἀλ. по Епиф. (ер. 40, 7) есть синоним Сифа⁸⁶⁷. Архонтики и сефиане пользовались семью книгами Сифа и семью книгами Allogenes.

Вообще принадлежность римской школы к секте офитов устанавливается доказательно и ясно. Значит, сообщения Порфирия мы можем приобщить к другим

данным, известным нам об офитских сектах, и из них делать вывод о характере офитства.– Из сообщений Порфирия следует, что в римской гностической секте ничего не было христианского; апокалипсисы ее Зороастра и Зостриана александ. происхождения⁸⁶⁸ и свидетельствуют о влиянии персидской религии на офитскую секту.

42. Не только есть возможность доказать языческое происхождение офитских сект, но вместе с тем указать и определенные в языческом мире религии, из которых они выродились. Уже отчасти сказано, что, при анализе офитских систем, в теогонии и космогонии их выступают элементы – сидерические и фотические (φῶς), а в сотериологии – магические. Даже в наиболее иудаизированных системах св. Иринея проглядывают эти элементы. В системе, напр., варвелитов упоминается часто о *lumen primum, magnus lumen, quatuor luminoria* (I, XXIX, 1, 2, 3); в системе «других» (офитов) *primum lumen* стоит в основе всего (XXX, 1), говорится о *humectatio luminis* (орошение света – XXX, 2–3) и делается такое чрезвычайно характерное сообщение: «Под святою седмицею разумеют они семь звезд, которые они называют планетами» (*sanctam hebdomadam septem stellas, quas dicunt planetas, esse Volant* – XXX, 9). У офитов Оригена идет речь об огненном круге с пламенным мечем (κύκλον τινὸς πειροειδοῦς ἢ φλοῦγῆ ρομφία – VI, 33), о семи парах светлых (τοῦ φωτός) ангелов и демонов (VI, 27), *magiae arcana* (VI, 32), *magicas artes* (VI, 38) и т.п. Кроме того, у Оригена есть такое замечание, что, по учению офитов, львообразный Ялдаваоф имел тесную связь, т.е. был олицетворением планеты Сатурн (φασὶ δὲ τῷ λεοντοειθεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν φαίνοντα) – VI, 91. Наассены Ипполита II учили об Исалдее, огненном боге, по числу четвертом (θεῶ πρῶτον, ἄριθμὸν τετάρτῳ – *Refutatio* – V, 7). Учение ператов Ипполит ставит в зависимость от астрологии и сближает с учением халдеев⁸⁶⁹; основателя этой секты – Евфрата Ператика – причисляет он к астрологам (V, 13; ср. IV, 2).– Системы Аскевианского и Брукианского кодекса также содержат во множестве элементы сидерические и фотические.

43. След. офитские системы указывают, как на источник свой, на такие религии или такую религию, где усвоилось большое значение свету и огню, где религиозные представления были связаны с миром звезд и планет, где занимались магией и астрологией, где играли большую роль числа семь или восемь. Все указанные признаки характеризуют религии – персидскую и вавилонскую, которые могли смешаться еще более, чем за 5 веков до Р. Хр. после победы Кира над Вавилоном.

В особенности два исследователя – Анц⁸⁷⁰ и Буссэ⁸⁷¹, занялись раскрытием и обоснованием высказанного взгляда о полной зависимости и происхождении офитского гностицизма из вавилонской (и персидской) религии. Насколько мы знаем, их гипотеза до сих пор не встретила серьезных возражений. Наоборот, доказательства в пользу ее имеются весьма солидные. Кроме вышеуказанных доводов, можно привести еще такие основания за происхождение офитства из вавилонской и персидской религии. Ипполит II⁸⁷² и Ориген⁸⁷³ называют Евфрата Ператика основателем офитской секты (по Ипполиту, собственно – секты ператиков). Между тем прозвание – Περατικός – указывает на его происхождение из Месопотамии, из Форт-Мезана, вблизи Басты⁸⁷⁴. А Климент Ал. относит секту ператиков именно к таким, которые получили свое наименование от места⁸⁷⁵ происхождения.– Потом, как сказано выше, есть достаточные основания римскую гностическую школу Аделфия и Акилина, о которой упоминает Порфирий (*de vita Pl.* с. XVI),– относить к офитским сектам. Между тем у этой школы были в большом почете апокалипсисы Зороастра и Зостриана. Наконец, если справедливо видеть суть гностицизма в религиозном стремлении к освобождению человека из-под власти демонов, то это как нельзя более

соответствовало характеру деятельности вавилонских магов, чрезвычайно усердно занимавшихся судьбою человека. Но об этом речь впереди.

44. Мы считаем доказанным тот факт, что офитство имело свой исходный пункт в вавилонской и персидской религиях. Отсюда вытекают дальнейшие следствия. Значит, офитство есть начало гностицизма, первая гностическая секта. Виновниками гностицизма были вавилонские маги, решавшие тяжелую проблему об избавлении человеческой души от страданий. Из вавилонской страны гностическое движение направилось на запад и северо-запад. В Сирии, но особенно в Самарии оно встретило наиболее благоприятную почву. Здесь выступили также маги, отношение которых к вавилонским нет данных определить. Но деятельность их, как представителей гностицизма, была настолько значительна, что они не только произвели большое впечатление на своих современников, но и на потомков. К ним, как к конкретным, исторически-засвидетельствованным личностям, христианские ересеологи приурочили происхождение всего христианского гностицизма. Конечно, они и действительно были в числе «духовных отцов» христианского гностицизма. Однако гностицизм вторгся в христианство не только в чисто языческой форме, а и в иудейской, и в смешанной. Очевидно, некоторые струи гностического течения проникли в иудейство и приняли от него сильную окраску, о чем свидетельствуют особенно системы Ириней (I, XXIX-XXXI, 2). Значит, офитский гностицизм лежит в основе всего гностицизма. Вот почему чрезвычайно трудно разграничить офитские секты от остальных восточных сект. Если мы гностическими сектами в узком смысле считаем такие, в которых почитался змей, или играл более или менее значительную роль; то гностическими в широком смысле можно назвать и называют⁸⁷⁶ и учение Симона мага, и Саторнила, и Вардесана⁸⁷⁷. Офитский гностицизм не только обошел всю М. Азию (о связи офитства с фригийскими, финикийскими, сирийскими культами – свидетельствуют наассены Ипполита), но проник и в Египет. Об этом говорят гностические системы Аскевианского и Брукианского кодекса. Эти офитские системы показывают уже вырождение, упадок офитского гностицизма, «дикий синкретизм»⁸⁷⁸. Наконец, офитство лежит в основе не только восточного гностицизма, но и западного. Св. Ириней Лионский производит валентинианство от офитских сект (I, XXXI, 3) и, как покажет сравнение систем, он имел на это полное право.

45. Из предшествующего видно, что установить хоть с какою-нибудь определенностью время происхождения офитства нет никакой возможности. Синкретическое течение вообще и гностическое, как род его, появилось лишь в самые последние века пред рождением Христа. След. к тому времени нужно отнести и зарождение «офитства», как начальной стадии гностицизма. Этому, по-видимому, соответствует и предполагаемое происхождение гностицизма из вавилонско-персидской религии. Персия победила Вавилон в конце VI в. Но должны были пройти столетия, прежде чем совершились внутренние процессы – ассимиляция двух религий – персидской и вавилонской. А гностицизм предполагает уже слияние указанных религий.– Неизвестно собственно когда явившись, «офитство» составило в своем роде, как думают некоторые⁸⁷⁹, субстрат, или лучше, ближайшую основу, почву, на которой возрастали различные гностические секты. Вот почему, думается, следы их существования встречаются позже других сект, до VI в. христианской эры⁸⁸⁰.

Саторнил

01. Первым лжеучителем, в лице которого могучее гностическое движение, вышедшее из месопотамских равнин и разлившееся по восточному побережью средиземного моря, вторгается в христианство, – был Саторнил. В нем туманное, почти безличное для нас великое движение вырисовывается в известную фигуру и получает более или менее определенные исторические – топографические и хронологические черты.

Источники, из которых почерпаются сведения о Саторниле, довольно скудны. Следуя хронологическому порядку, первое краткое известие о последователях Саторнила мы встречаем у св. мученика Иустина⁸⁸¹, потом у св. Иринея⁸⁸², затем у Тертуллиана⁸⁸³, псевдо-Тертуллиана или Ипполита I⁸⁸⁴, у Ипполита II⁸⁸⁵, у Евсевия⁸⁸⁶, у Филастрия⁸⁸⁷, у Епифания⁸⁸⁸, у Феодорита⁸⁸⁹, у Августина⁸⁹⁰, в книге Предестината⁸⁹¹ и в апостольских постановлениях⁸⁹²; за исключением, конечно, Иустина, все перечисленные авторы или сочинения заимствуют сведения о Саторниле у Иринея⁸⁹³. В этом не трудно и убедиться.

02. Вот что сообщает о Саторниле св. Иринея.

«Из них (т.е. учеников Менандра, см. XXIII, 5) Сатурнин (Saturninus) из той части Антиохии, что близ Дафны... в Сирии... Сатурнин, подобно Менандру (similiter ut Menander), признаёт (соб. ostendit)⁸⁹⁴ единого неведомаго никому отца (unum patrem incognitum omnibus)⁸⁹⁵, который сотворил ангелов, архангелов, силы (и) власти. Семью ангелами сотворен мир и все, что в нем (находится). Человек (говорит) есть также творение ангелов, которые не могли удержать светлаго образа, явившагося от высшей силы (a summa potestate lucida imagine)⁸⁹⁶ и быстро возвратившагося, (и) советовались между собою, говоря: «сотворим человека по образу и по подобию» (...конечно, явившагося образа. Об этом см. ниже: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem*). Когда он был создан, и его тело (plasma) не могло стоять прямо⁸⁹⁷ по слабости ангелов, но как червь – ползало; то сжалилась над ним высшая сила, потому что он создан по ея подобию, и послала искру жизни (scintillam vitae)⁸⁹⁸, которая выпрямила человека, наделила (соответствующими) членами и сделала жизненным. Поэтому, говорит, эта искра жизни возвращается по смерти (post defunctionem, μετὰ τὴν τελευτήν) к тому, что однородно с нею; а прочее разлагается на то, из чего создано.

Спаситель, доказывал он, не рожден, безтелесен (incorporalem, ἄσώματος); без вида (sine figura), и (только) казался человеком (putative visum hominem)⁸⁹⁹; а бог иудеев есть один из ангелов. И так как все князья хотели уничтожить отца Его (т.е. Спасителя), Христос пришел для уничтожения бога иудейскаго⁹⁰⁰ и для спасения верующих в Него; это те, которые имеют искру жизни. Он (Саторнил) первый сказал, что ангелами (ab angelis, ὑπὸ τῶν ἀγγέλων) сотворены два рода людей – добрый и злой. И так как демоны помогали злым людям, то Спаситель пришел для уничтожения злых людей и демонов и спасения добрых. Вступление в брак и рождение детей – говорят – от сатаны (a satana, ἀπὸ τοῦ σατανᾶ). Многие же из его последователей воздерживаются от мяса животных, обольщая многих такую мнимую воздержанностью. Некоторые пророчества (по словам Саторнила) изречены ангелами, создавшими мир, другия – от сатаны, котораго он признаёт также за ангела, противника образователям мира, в особенности же богу иудеев (a satana, quem et ipsum angelum adversarium mundi fabricatoribus ostendit, maxime autem judaeorum deo)⁹⁰¹. Вот всё дословно из Иринея о Саторниле.–

03. У Тертуллиана встречаем краткую заметку о Саторниле: «Некоторые с великим убеждением верят в то, что они снизошли с неба... Так Сатурнин, ученик

Менандра Симонианского, утверждал, что человек создан ангелами, и что он, будучи вначале созданием хилым, слабым и шатким, ползал по земле, как червяк, потому что не имел силы стоять, а потом, по милосердию высочайшего существа, по образу которого, впрочем не вполне понятному, он случайно был образован, получил малую искру жизни, которая его пробудила, подняла, сильнее одушевила и после смерти возвратит его к материи⁹⁰². Гарнак⁹⁰³ колеблется решительно высказаться о зависимости в данном месте Тертуллиана от Иринея: не заимствовал ли сам Тертуллиан – разсуждает он – сведения непосредственно в синтагме Иустина. Разумеется – это возможно. Но судя по содержанию сообщения Тертуллиана, необходимости в таком предположении нет: Тертуллиан не сообщает ничего нового о Саторниле сравнительно с Иринеем. Краткие сведения о Саторниле, находящиеся у Ипполита I или псевдо-Тертуллиана (с. III), всецело покоятся на Иринее. Ипполит II в *Refutatio* представляет нам в данном случае, как уже отчасти показано, греческий текст затерянного подлинного сочинения Иринея⁹⁰⁴. Историк Евсевий замечает между прочим о Саторниле: «по свидетельству Иринея, лжеучение Сатурниново большею частью сходствовало с менандровым», т.е. прямо цитирует первоисточник своих знаний о названном лжеучителе. Но если Евсевий уже не имел под руками синтагмы Иустина, то тем более последующие историки-ересеологи: Филастрий, Епифаний, Феодорит и др. Феодорит, очевидно, на основании дошедшего до него предания, говорит определенно: «Оба (т.е. Саторнил и Василид) жили во время цезаря Адриана» (с. II). Книга Предестината на основании каких-то данных приписывает ангелам, создавшим мир, плотские страсти и желание для вечного продолжения мира ввести половое общение; здесь же выводится блаженный Фома, ученик Господа, философски ниспровергающий их намерения (что имеет свое начало, то должно иметь и конец).

04. Таким образом, несомненно, все ересеологи имеют основной свой источник в сказании Иринея о Саторниле. Между тем сам Иринея в данном случае, как известно, передает в сокращенном лишь виде синтагму Иустина. Сокращение синтагмы Иустина в главе о Саторниле произведено Иринеем не совсем удачно: оно оставляет много значительных пробелов, кое-что существенное не договаривает, иное важное упускает из внимания и т.п. Отсюда, возстановить систему Саторнила в полном виде на основании сообщений Иринея нельзя. В учении Саторнила, по Иринею, много отрывочного, неясного; и восполнить его, проверить, прояснить нет никакой возможности.

05. Спорным можно считать самое имя нашего лжеучителя. В латинском переводе Иринея стоит *Saturninus*; ему следуют Тертуллиан, псевдо-Тертуллиан, или Ипполит I, Евсевий, Филастрий, Августин и книга Предестинат. Но в *Refutatio* Ипполита II оно читается *Σατορνείλος* (лат. *Saturnilus*), подобным же образом – *Σατορνίλος* – у Епифания, Феодорита и в апостольских постановлениях. Вальх⁹⁰⁵ упоминает еще о чтении этого имени *Saturinus*, каковое он называет «невероятным». Выбор представляется собственно между двумя первыми именами. Большинство, без особых впрочем оснований (напр. Мозгейм, Вальх, Тилльмон, из новых – Мансель, Кинг, Лихтенан), предпочитает первое. Мы склоняемся ко второму – *Satornilus* – на тех же основаниях, как и Амелино⁹⁰⁶. – Наиболее спорным является вопрос о времени жизни Саторнила. Иринея, Ипполит, а за ними и другие ересеологи считают Саторнила учеником Менандра. В таком случае необходимо время деятельности Саторнила полагать в конце I в., так как Менандр был учеником Симона м., действовавшего еще в 30-х годах I в. Но вот Феодорит, как уже сказано, прямо заявляет, что Саторнил и Василид жили в царствование Адриана. С этим согласуется показание Климента Александрийского⁹⁰⁷, не упоминающего собственно о Саторниле, Епифания⁹⁰⁸ и Евсевия⁹⁰⁹. В виду ясного свидетельства Феодорита и отчасти Климента

Александрийского в вопросе о жизни Саторнила склоняются к ним. Препятствие к этому – в названии нашего лжеучителя учеником Менандра – устраняется так: или оно понимается в несобственном смысле⁹¹⁰, или совсем отвергается⁹¹¹. Мы, между прочим в виду полемики Св. Игнатия⁹¹² против докетов, относим деятельность Саторнила к началу II в., в течение первых двух десятилетий его.– Вопрос о происхождении Саторнила из Сирии – и о месте его деятельности там же возражений не встречает.

Об. Сущность учения Саторнила на основании указанных источников можно представить себе в следующем виде.

a. Саторнил признавал одного «неведомаго отца», создавшего, – очевидно, путем эманации, ибо иного рода творения древние не знали – ангелов, архангелов, силы и власти.

b. Наряду с неведомым богом существовала вечная материя. Эта мысль не выражена ясно в источниках. К ней приходим путем вывода, ибо ничего не говорится о творении богом материи, а между тем она на лицо; притом, сам неведомый отец устраняется от создания мира⁹¹³.

c. Из созданных отцом ангелов семь являются образователями мира из готовой материи.

d. В их деятельности особого внимания заслуживает создание ими человека. В источниках *ex abrupto* говорится о каком-то «светлом образе, явившемся от высшей силы» (ἄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας ὁ φωτεινῆς εἰκόνοσ ἐπιφανείσης) ангелам-демиургам, внезапно исчезнувшем, но восхитившем их. Желая его запечатлеть, они говорят: «сотворим человека по образу и подобию». Опыт их вышел чрезвычайно неудачным: человек ничем не отличается от низших творений. Но в виду того, что намеревались создать человека по образу высшей силы, то последняя сжалась и послала человеку искру жизни (σπινθήρα ζωῆς). Натуральный конец человека – разложение на составные части: искра возвращается к высшей силе, а другие части обращаются в материю.

e. Весь созданный мир семь ангелов поделили между собою и в нем владычествовали. Один из семи ангелов сделался богом иудейского народа.– Среди ангелов произошло, по-видимому, какое-то возмущение против высшей силы, особенно со стороны иудейского бога⁹¹⁴.

f. Наряду с ангелами выступают: сатана, демоны и злые люди. Появление их в источниках остается решительно не выясненным. Но по снесению с офитскими системами можно думать, что сатана не совечен материи и явился после создания ангелов неведомым отцом. По-видимому, он был творцом демонов и злых людей⁹¹⁵.

g. Между ангелами-мироздателями и сатаною происходит борьба, которая в особенности жестока между иудейским богом и сатаною. Как семь ангелов, так и сатана с демонами посылают своих пророков и делают чрез них предсказания. Этот пункт в источниках совсем не выяснен.

h. Пророчества ангелов-мироздателей, нужно думать, имели своим предметом явление Спасителя. Он пришел не истинным человеком, а лишь в призрачном человеческом теле (δοκῆσει ἐπιτεφνέσθαι ἄνθρωπον). Такой род явления Спасителя вполне понятен с точки зрения той системы, где материя представляется злым началом.– Цель пришествия Спасителя также остается невыясненной. Из текста следует, что Спаситель пришел для уничтожения иуд. бога (и других ангелов-мироздателей? ср. Ипполит), демонов (очевидно и сатаны) и злых людей – и для спасения добрых верующих в него. Под добрыми людьми, конечно, разумеются получившие «искру жизни». Но такие люди спасаются уже в силу космических законов, т.е. по смерти их искра их возвращается к высшей силе; так что речь об особом

спасении их не совсем понятна⁹¹⁶. В виду этого здесь, вероятно, нужно иметь в виду какие-либо особые меры противодействия людям или задержания их вдали от высшей силы не только со стороны сатаны и его демонов, но и со стороны иудейского бога и других демиургов. Вот почему, как говорится у Ипполита, потребовалось лишиться власти и 7 ангелов на ряду с богом иудейским.

i. Саторнил выводил из своего учения аскетические принципы для жизни своих последователей. Он запрещал брак и рождение детей, как дело сатаны, а также внушал воздерживаться от употребления в пищу животных.

07. Саторнил считается у ересеологов учеником Менандра. Однако сходство в их учении ограничивается лишь самыми общими гностическими идеями: о неведомом первосуществе и сотворении мира ангелами (ср. Ирин, I, XXIII, 5 и I, XXIV, 1–2)⁹¹⁷. На самом же деле между ними больше различия, чем сходства⁹¹⁸: Менандр выдавал себя за бога или небесного посланника и стоял вне христианства (Ср. Св. Иустин. 1 ап. гл. 26); Саторнил был христианский лжеучитель и учил о пришествии Спасителя на землю, решительно не имеющего с ним (т.е. Саторнилом) ничего общего. Правда, Амелино⁹¹⁹ пытается во что бы то ни стало доказать тесную связь и даже полную зависимость учения Саторнила от Менандра и Симона. Но это вызывается у него известными тенденциями – вывести весь гностицизм чрез Симона и Менандра из Египта⁹²⁰. Потом сам же Амелино должен признать указанное различие между Симоном и Менандром с одной стороны и Саторнилом с другой: те выдавали себя за богов, а Саторнил был христианским еретиком и учил по-своему о явлении Спасителя. Всё это различие и Амелино объясняет «скромностью» (sic!) Саторнила, не решавшегося выдавать себя за небесного посланника⁹²¹. Но это не серьезное решение вопроса. Здесь речь идет не о воспитанности того или иного лжеучителя, а об учении его.

08. Несомненно, в большем родстве, чем с Менандром, находится учение Саторнила – с офитскими системами. Там и здесь проглядывает решительный дуализм⁹²². Творение происходит не чрез высшее существо, но производится 7-ю ангелами или архонтами, как владельцами созданного мира. Также и человек создается ими, и род или образ творения человека и получения им высшей силы или искры жизни одинаков у Саторнила с офитами.– Тесную связь между учением Саторнила и офитскими системами особенно подробно раскрывает Липсий⁹²³. Наилближайшее родство он находит между Саторнилом и безымянными гностиками Ириней (I, XXX), каковое «родственное отношение обеих систем не может подлежать никакому сомнению»⁹²⁴.

09. Но с выводом Липсия, что учение Саторнила является «основой для этой самой гностической системы»⁹²⁵– согласиться никак нельзя. Офитские системы имеют в основе существенно языческие черты (у Оригена и Ипполита), а у Ириней – в особенности система, описанная в I, XXX гл.– проникнута всецело иудейскою окраскою. Между тем система Саторнила возникла на христианской почве; языческие и иудейские предпосылки⁹²⁶ в ней сильно затушеваны; это так ясно, что вывод не может измениться, если бы мы владели и полною системою Саторнила.– Конечно, на первый взгляд может казаться странным: каким образом из богатых по содержанию офитских систем могла выродиться такая не сложная система, как наша Саторнила. Но во 1-х, учение Саторнила сокращенно изложено у Ириней лишь по синтагме св. Иустина, тогда как при изложении некоторых офитских систем Иринейю посчастливилось иметь под руками первоисточники (см. I, XXXI, 2). По сокращенной же системе у Ириней мы не можем судить о всей системе Саторнила⁹²⁷. Во 2-х, в учении Саторнила мы имеем первую более или менее исторически-локализованную систему христианского гностицизма. Неудивительно, если офитский гностицизм,

вступая на христианскую почву, сбросил, как ненужные в новой стихии, языческие и иудейские одежды – разные мифы и легенды, чтобы поработать и превратить в них христианскую историю.

10. Нам представляется, Саторнил есть один из древнейших исторически-известных лжеучителей, относящихся к восточным гностикам и вышедших ближайшим образом из офитов. Только в смысле определенной, конкретной, исторически-известной личности Саторнил может быть признан основателем сирийского гностицизма, а учение его «началом гностицизма»⁹²⁸. Гностицизм и ранее существовал в Сирии и ее окрестностях⁹²⁹, мог принимать и христианскую окраску; но только мы не имеем определенных сведений об этом.

Существенное отличие учения Саторнила от многих офитских систем заключается в строго аскетическом направлении у него.

Саторнил имел последователей и основал свою школу. У св. Иустина идет речь о «сатурнилианах», как и у Августина (Saturniniani). Но эта школа, по-видимому, не была особенно популярною и многочисленною; также нельзя констатировать и большой продолжительности времени ее существования.

Никаких сочинений от Саторнила и его школы не сохранилось.

Василид

01. Личность Василида и учение его принадлежат, кажется, к самым спорным явлениям в истории гностицизма, хотя от Василида остались фрагменты его собственных сочинений, и свидетельства ересеологов о нем, особенно об его системе, многочисленны и подробны. Очевидно, причины разногласий и споров следует искать в характере сохранившихся сведений.

По свидетельству Евсевия Кесарийского⁹³⁰, Василид написал 24 кн. на евангелие. Здесь имеются в виду несомненно Ἐξήγητικά, из 23-й книги которых делает извлечения Климент Александрийский⁹³¹ и начало 13-й книги приводится в Актах Архелая⁹³². Кроме того у Климента Александрийского⁹³³ есть выдержки из сочинения «законного (υγιής) сына и ученика»⁹³⁴ его Исидора под заглавием «Περὶ προσφουῶς ψυχῆς» (О приросшей душе) и Ἠθικά или *Moralia*.

Конечно, эти фрагменты весьма ценны. Но они далеко не достаточны, чтобы возсоздать по ним хоть одну законченную часть системы Василида. В последнее время de Faye⁹³⁵ предпринял попытку обрисовать гностиков и их системы только словами их собственных сочинений. Но, разумеется, дать хотя сколько-нибудь полное дельное представление о деле ему не удастся. Он, как раз, начинает с Василида и излагает его учение о страданиях мучеников и о грехе, о браке и целибате и (учение Исидора) «О приросшей душе». Понятно, всё это, как подлинное – ценно, но очень скудно и отрывочно.

02. Вторым источником наших сведений о Василиде служат для нас сообщения ересеологов. Здесь, конечно, на первом плане должен быть поставлен Климент Александрийский⁹³⁶; не только потому, что у него есть подлинные извлечения из Василида, но и потому, что он серьезно изучал с этической точки зрения учение Василида по его сочинениям. Но Климент, к сожалению, совсем не касается теоретических или метафизических вопросов его учения; притом, его сообщения относятся к позднему – египетскому – периоду деятельности Василида. – Большинство остальных ересеологов примыкает к Иринею, имея его данные о Василиде своим исходным пунктом. Самостоятельным является лишь Ипполит, как автор *Refutatio*. Но он не только самостоятелен, независим от Ириния, но даже и противоположен ему. По изображению Ириния и зависимых от него церковных источников, в основе системы Василида лежит дуализм и эманатизм; а по представлению Ипполита – монизм и в своем роде творение чрез слово; там идет развитие мировых существ сверху вниз; здесь снизу вверх. Отсюда возникает необходимость определить – какому источнику дать предпочтение пред другим; кто из них излагает подлинное учение Василида – и кто – позднейшее, – уже учение школы Василида – или совсем неверное. – Еще ранее появления в свет *Refutatio* Ипполита первый знаменитый исследователь ересей в XIX в. Ав. Неандер отнесся подозрительно к Иринею, как источнику для изображения системы Василида. По Неандеру⁹³⁷, данные Ириния относятся к ученикам Василида, а не к нему самому. Вслед за Неандером и Баур⁹³⁸ высказал такой же взгляд на Ириния. Но вот в половине XIX в. явился новый источник для знакомства с системой Василида – это *Refutatio* Ипполита, который поставляет учение Василида в тесную связь с философией Аристотеля. Естественно, он привлек к себе внимание исследователей; даже подвергся переоценке, что Гильгенфельд⁹³⁹ считает вполне психологически понятным по отношению к новому источнику. При этом, при свете нового источника, ни один из гностиков не привлек к себе такого внимания, как Василид, так как по отношению ни к кому другому не обнаружилось такого разногласия произведения

Ипполита Refutatio с другими ересеологическими источниками и прежде всего с данными Иринея. Целый ряд ученых, начиная с Якоби⁹⁴⁰, высказался за то, что у Ипполита II мы имеем изображение учения Василида в его первоначальной форме. Не было недостатка и в исследователях⁹⁴¹, которые доказывали приоритет Иринея в данном деле. Когда улеглись горячие споры, Якоби пишет в 1877 г. вновь по данному вопросу большую статью⁹⁴², где считает многое не доказанным и не выясненным у противников, а в исследованиях его и его единомышленников непоколебленным. – Конечно, – по сознанию Якоби, – Липсий много сделал для противоположного взгляда, доказавши, что в основе Иринея лежит синтагма Иустина, современника Василида. Если это признать, тогда бы все трудности – считать изображение системы Василида у Ипполита II за позднейшее – оказались бы очень незначительными. Однако, как бы не желая подходить к Иринею со стороны источников, а разбирая данные его о Василиде по существу, Якоби не считает «не критическим произволом» поставить снова вопрос «о подлинном Василидианском учении». Якоби находит, что Иринею очень мало интересовался учением Василида и его школы. Он не упоминает, напр., ни единым словом об его сыне Исидоре. Иринею мало обращал внимания на подлинное учение Василида, если он приписывает ему известное утверждение, что Христос не страдал, а подставил вместо себя Симона Киренейского, и в зависимости от этого поставляет будто бы взгляд Василида о бесполезности мучений. Это суждение мнимого Василида стоит в прямом противоречии с высоким воззрением на мученичество подлинного Василида у Климента Алекс. (Strom. IV, 12), как указанное Богом средство к блаженству. У Иринея же имеет место наивное оправдание бегства от мученичества учеников Василида, а не его самого. Равным образом, безнравственное учение, какое приписывает Иринею Василиду, никоим образом не мирится с свидетельством Климента; по словам последнего (Strom. III, 1), именно ученики Василида впали в безнравственное учение. Иринею пишет свое сочинение, по определению Липсия – замечает Якоби – в 170–175 г.г.; но тогда учение Василида подверглось уже значительным изменениям у его последователей. И в своих источниках Иринею, очевидно, выписывал только то, что относилось к позднейшей генерации Василидиан⁹⁴³. Вот что мог сказать в заключение жаркого спора о сравнительном достоинстве источников Якоби против Иринея. –

03. После этого и главный представитель противоположного взгляда Гильгенфельд счел нужным еще раз возвратиться к вопросу о Василиде. Гильгенфельд⁹⁴⁴ утверждает, что рассказ Иринея о Василиде «очевидно заимствован из первоисточника (Quellenschrift). Иринею не обнаруживает никакого дальнейшего знания о Василиде и не имеет хоть сколько нибудь яснаго представления о веке его жизни». Потом «не зависимо от Иринея и Ипполит I изображает также либертизм Василида и его (отрицательный) взгляд на мученичество *Imartyria negat esse facienda*». Изображение Иринея соответствует представлению дела со стороны Агриппы Кастора, древнейшего полемиста против Василида. У Ипполита же II совсем другой Василид. Да и сам Ипполит II за древность Василида у Иустина, Иринея и Ипполита I. «Его абстрактное отрицание (несущий бог) предполагает конкретное, положительное. Эволюционизм, который коренится в этой абстракции, еще не вполне отрицает корни эманациональных представлений». Но мало того, «мы не имеем нужды ограничиваться ссылкой на внутренния основания, но имеем еще отрывки из сочинения Василида и его сына Исидора», которые, по мнению Гильгенфельда, вполне согласуются с изображением Иринея. Так акты Архелая проповедуют чистый дуализм. Здесь чужими словами Василид выражает свой собственный взгляд, что также подтверждает Климент Алекс., довольно ясно приписывающий Василиду дуализм. Конечно, нужно согласиться, что настоящий Василид не был таким либертинистом,

каким представляют его «наследники Иустина... Возможно, что некоторые василидиане ближе стояли к чистому докетизму, чем учитель (их). Но возможно также видеть здесь силу ненависти древней полемики, пускавшей в сочинительство. Напр., сказка об Иисусе и Симоне К. при распятии – такое именно производит впечатление“. Можно ли еще сомневаться, – заключает Гильгенфельд, – что Агриппа Кастор и наследники Иустина, хотя по ненависти к Василиду односторонне и поверхностно представили (его учение), однако изобразили всё еще действительного Василида; напротив того Ипполит II предлагает василидианизм совершенно особый, из дуализма и эманатизма преобразованный в эволюционизм, в котором удержавшиеся представления о *φυλοκρίνησις* и *ἀποκατάστασις* свидетельствуют еще о дуалистической основе?⁹⁴⁵

Вот сущность спора о системе Василида. Как видим, аргументы, выдвинутые обеими сторонами, отнюдь не таковы, чтобы они заставляли замолчать представителей противоположного мнения. Вот почему и до последнего времени одни⁹⁴⁶ настаивают на подлинности системы Василида у Ириней, другие⁹⁴⁷ – большинство – доказывают «приоритет» Ипполита.

04. Мы лично примыкаем к первому взгляду, несколько, впрочем, видоизменяя его. Во 1-х, твердо стоит тот факт, что Василид связан с востоком, если не своим происхождением, – а это самое вероятное, – то своим учением⁹⁴⁸. Попытка Якоби⁹⁴⁹ доказать, что «Ириней не считал Василида учеником Менандра в собственном смысле» – не ослабляет силы указанного факта. Во 2-х, известие актов Архелая⁹⁵⁰, что «был у персов проповедником Василид... не долго спустя после времен апостолов наших» – едва ли может быть заподозрено в верности⁹⁵¹. Между тем оно устанавливает тот факт, что Василид не только получил образование на востоке (см. во 1-х...), но там же составил и свою систему, ибо в очень раннее время выступает уже проповедником у персов, так что для промежуточного путешествия его в Египет не остается времени. И учение, проповеданное Василидом у персов, было дуалистическим. Об этом ясно говорят акты Архелая: Василид «хотел утвердить настоящий дуализм, который был даже у Скифиана»⁹⁵² (предшествовавшего Василиду проповедника у персов). Заявление некоторых⁹⁵³, что в актах Архелая дуализм выводится, как учение варваров, а не самого Василида – только казуистично. Словом, ясно видно, что первая система Василида была дуалистическая. Разсуждения Якоби⁹⁵⁴ о том, что вообще мыслим переход и пантеизма в дуализм и наоборот – дуализма в пантеизм и что, находясь в Сирии, можно было составить эллинистическую систему – разбиваются о свидетельство актов Архелая. – С востока Василид отправился, согласно указаниям Ириней и Епифания⁹⁵⁵, на запад, и там, под влиянием новых знаний, изменил свою систему, в особенности в ее т. ск. метафизической части. След. система монистического эволюционизма есть вторая система Василида. Разумеется, между обеими системами существовала у Василида связь, может быть даже – и тесная. Ириней описывает дуалистическую систему Василида, значит – первую систему; Ипполит II – монистическую – след. – вторую. Как на востоке, так и на западе Василид мог иметь последователей своего учения, которые, как это обычно, могли видоизменять его. Поэтому может быть поставлен дальнейший вопрос – насколько близко к своему оригиналу стоит изображение Ириней и Ипполита. Что описание Ириней чрезвычайно много заставляет желать лучшего – это признаёт, как мы видели⁹⁵⁶, даже такой решительный защитник его, как Гильгенфельд. Вероятно, Ириней располагал скудными сведениями о Василиде. Если он пользовался синтагмой Иустина или полемическим сочинением Агриппы Кастора⁹⁵⁷, то – нужно думать – неудачно сократил их: взявши известия о позднейшем движении василидиан и дополнивши их народными сказаниями. Что изображение

египетской системы Василида у Ипполита далеко не образцовое и отличается односторонностью – это тоже очевидно. У всех гностиков⁹⁵⁸, как и у Василида⁹⁵⁹ – нравственно-практические вопросы стояли на первом плане, а у Ипполита в системе Василида им совсем не отведено никакого места.

05. О личности Василида, как уже отчасти замечено выше, известно очень мало. Родину его, по всей вероятности, был восток, Сирия⁹⁶⁰. Он был, как и Саторнил, христианин и человек больших дарований. Нужно думать, очень рано благодаря случаю или своей любознательности – он сделался учеником гностиков, которые в начале II и быть может даже в конце I в. во множестве наполняли Сирию. Сам он выдавал себя за ученика какого-то Главка, будто-бы толкователя ап. Петра⁹⁶¹, иначе ни откуда неизвестного, и за слушателя ап. Матфея, который преподавал ему (с сыном Исидором) таинственные речи, особым образом полученные от Спасителя⁹⁶². Василид хорошо знал ветхозаветные писания. По свидетельству Климента Алекс., он ссылался в доказательство своих мыслей на Иов. 14:4⁹⁶³ и Быт. 23:4⁹⁶⁴. В изложении учения Василида у Ипполита первый нередко выражает свои мысли текстами вз. писаний⁹⁶⁵. Но мы не встречаем у Василида цитат из пророков в. завета. По-видимому, он отвергал их и признавал своих пророков – Варкаву, Пархора⁹⁶⁶ и Хама. На прор. Пархора Исидор писал не менее двух книг толкований⁹⁶⁷. Амелино⁹⁶⁸, имея в виду это обстоятельство и вероятно – свидетельство Иринея (I, XXIV, 5), утверждает, что Василид, как «философ христианский», отвергал в. завет. Неандер доказывает обратное⁹⁶⁹. Справедливее будет усвоить отрицательное отношение к в. завету ученикам Василида. Повод к этому мог дать и сам Василид. Так и из изложения Ипполита видно, что сам Василид был глубоким почитателем ап. Павла. Из его посланий делаются часто извлечения⁹⁷⁰. А у гностиков неправильно усвоенные идеи ап. Павла вели к отрицанию ветх. завета (Ср. особ. Маркиона). – Упоминание о Сократе, о Ферекиде⁹⁷¹ со стороны Исидора и, очевидно, Василида – свидетельствует о широком их и светском образовании.

06. Первоначально, по-видимому, Василид проповедывал в Сирии, в Антиохии. Но как человек, очевидно, чрезвычайно живой, энергичный и предприимчивый, Василид еще очень молодым отправляется проповедывать в Персию, и тогда основные положения его учения совпадали с учением персов⁹⁷². Неутолимая жажда знаний и деятельности перебрасывает его из Персии в Египет, который привлекал к себе своею мудростью многих и многих гностиков. Здесь он, очевидно, расширяет свои познания и придает своей системе настолько философский характер, что Ипполит⁹⁷³ считает ее сколком с учения Аристотеля. В Египте развил Василид большую деятельность. Епифаний⁹⁷⁴ упоминает о многих местах, где он проповедывал. Свое учение Василид распространял не только устно, но и посредством своих сочинений. По свидетельству Оригена⁹⁷⁵, «дерзнул и Василид написать евангелие по Василиду». По исследованию Цана⁹⁷⁶, это евангелие представляло собою извлечение из евв. Матфея, Луки и Иоанна. В доказательство своего права изменять евангельский текст Василид мог ссылаться на то обстоятельство, что он ученик Главка и ему известны «таинственные беседы» Господа, переданные чрез Матфея⁹⁷⁷. По словам Агриппы Кастора⁹⁷⁸, «Василид написал 24 книги на евангелие». Цан⁹⁷⁹ устанавливает, что в основу этих 24 кн. «толкований»⁹⁸⁰ или «трактатов»⁹⁸¹ – было положено собственное евангелие Василида, и на него был составлен обширный комментарий. Кроме того Василид написал оды, не сохранившиеся до нас⁹⁸². – Рядом с Василидом действовал в Египте его родной сын и ученик Исидор. Он также известен своими сочинениями. Климент Ал. приписывает ему сочинения: «Нθικα»⁹⁸³ или «Moralia», «О приросшей душе» (Περὶ προσφιοῦς ψυχῆς)⁹⁸⁴ и не менее, как две книги толкований на прор. Пархора⁹⁸⁵. –

07. Очевидно, широкая и энергичная деятельность Василида и Исидора угрожала большой опасностью верующим. Почему Климент Алек., стараясь предотвратить опасность, подвергает основательной критике систему отца с сыном, хотя только и попутной.– Что касается хронологических данных относительно жизни и деятельности Василида и Исидора, то, как и ранее мы имели случай говорить⁹⁸⁶, определенность, точность здесь невозможна. Ириней (I, 24, 1, 3) не делает даже попытки установить хронологические даты жизнедеятельности Василида. Но от него зависимый Феодорит⁹⁸⁷ положительно говорит, что Саторнил и Висилид – «оба жили в царствование импер. Адриана». Климент Алек.⁹⁸⁸, имея в виду претензии гностиков на древность, говорит: «κάτω περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἰρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γέ τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας καθάπερ ὁ Βασιλείδης, καὶ Γλαυκίαν ἐπιγράφεται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἐρμηνέα». С Климентом Ал. совпадает и Евсевий. В своей хронике⁹⁸⁹ он относит выступление Василида к 17-му году царствования Адриана. Но эта точность неосновательна, как справедливо замечает Гарнак⁹⁹⁰: «год избран произвольно»; данных для него Евсевий, очевидно, не имел. Поэтому в Цер. Истории⁹⁹¹ он просто относит деятельность Василида ко временам Адриана; и во всяком случае уже не к концу, а скорее к самому началу, ибо во времена же Адриана полагает жизнь первого полемиста против Василида – Агриппы Кастора, который уже имел под руками толкование Василида в 24 книгах⁹⁹².– С другой стороны здесь должно быть принято во внимание, что Василид выдавал себя за ученика Главка, толкователя ап. Петра и слушателя ев. Матфея⁹⁹³. Пусть это было «хвастовством» (ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί), как замечает Климент Александр.; однако это выражение не говорит непременно против истор. возможности для Василида быть учеником Матфея и Главка, а может лишь указывать на претенциозность Василида: можно быть младшим современником какого-л. знаменитого ученого, но не быть его учеником и лишь хвастливо выдавать себя за такого.– В виду сказанного, нам представляется вероятным – полагать рождение Василида в последней четверти I в., а деятельность его относить к первым десятилетиям II в. Свои Ἐξηγητικά или «Tractatus» он должен написать на востоке, если не сполна, то в большей части, ибо в 13-й книге выражается чистый дуализм, да и в выписках Климента Ал., как увидим ниже, он также проглядывает. Наконец, указаний на смерть Василида мы не имеем. Сын его Исидор выступил на деятельность, по всей вероятности, только в Египте.– Имена других более знаменитых последователей Василида остались неизвестными истории. По-видимому, василидианизм не был популярен и не имел большого числа последователей. Сульпиций Север⁹⁹⁴ сообщает, что эта ересь распространилась на «востоке и в Египте». Св. Епифаний⁹⁹⁵ говорит о существовании василидиан в Египте в конце IV в. Из Египта василидиане, как по обыкновению и все гностики, вероятно, направились в Рим, хотя положительных данных в пользу этого мы не имеем. Но Иероним⁹⁹⁶ свидетельствует о нахождении василидиан в Испании.

08. Изложить учение Василида в одной цельной системе нет никакой возможности. Мы находим его, как не раз говорено было раньше, весьма различно представленным в изложении Иринея с одной стороны и Ипполита с другой. Конечно, в действительности – нужно думать – различие между учением Василида, когда он действовал на востоке, и системой, созданною в Египте, – не было столь велико, как следует из сравнения данных Иринея и Ипполита. У самого Василида, разумеется, была более или менее тесная связь в его учении в ранний и позднейший период его деятельности. Но для нас она утрачена; только какое-либо случайное открытие может пролить свет на наши разноречивые источники и сделать понятною связь между ними. Имеющиеся же у нас теперь фрагменты сочинений Василида недостаточны для

указанной цели, хотя и они имеют большое значение и поэтому тщательно должны быть рассмотрены.

Мы сначала изложим учение Василида по Иринею, а потом по Ипполиту, и затем сравним их между собою, при этом – для своих выводов – привлечем фрагменты сочинений Василида в актах Архелая и у Климента Алекс.

09. У св. Иринея (I, 24, 3–7; –XI, 16, 2 ср. 1) и родственных ему или зависимых от него ересеологов – Ипполита I (с. IV), Евсевия (Ц. И. IV, 7), Епифания (ер. 24, 1–10), Филастрия IV (XXXII), Феодорита (I, с. IV, ср. II) – учение Василида представляется в таком виде.

Во главе всего стоит единое, нерожденное, отец всего⁹⁹⁷. Путем эманации от него исходят (ἐκ τούτου προέβληται) последовательно зоны: Νοῦς, Λόγος, Φρόνησις, Δύναμις и Σοφία, а затем из них истекают «начала, власти и ангелы». Эти ангелы сотворили первое небо⁹⁹⁸, получившие от них бытие чрез истечение создали второе небо и т.д. В таком порядке было создано 365 небес, по числу дней года. Глава (princeps) или архонт (ἄρχων) небес назывался Афрасакс⁹⁹⁹.– Далее, изложение системы Василида теряет свою последовательность и ясность. Ангелы, находившиеся на последнем, видимом нами небе, устроили всё в мире¹⁰⁰⁰ и разделили между собою по жребию (κλήρω) землю и народы, жившие на ней. Иудейский народ достался ангелу, который считался между ними главным (princeps). Он вывел народ иудейский из Египта и дал ему закон. Пророчества произошли от творцов этого мира (a mundi fabricatoribus). Главный архонт задумал подчинить иудейскому народу все другие народы. Но этому воспротивились ангелы, владевшие другими народами, вследствие чего завязались постоянные войны между иудеями и прочими народами. Нерожденный, неизменчивый отец посылает первородного своего (зона) Нуса Христа¹⁰⁰¹, «чтобы освободить верующих в него от власти мироздателей» (a potestate eorum, qui mundum fabricaverunt), Христос явился (apparuisse=δοκῆσει) в образе простого человека¹⁰⁰², безтелесной силы (virtus incorporalis), человека, способного изменяться как угодно, по собственному желанию (transfiguratum quemadmodum vellet). Благодаря этому Христос избег крестных страданий. Вместо него страдал Симон Киринейский, а всем казалось, что это Христос. Между тем Христос вознесся невидимо к Отцу. Те, которые знают это¹⁰⁰³, освобождаются от власти создавших мир (liberatos eos, qui haec sciunt, a mundi fabricatoribus principibus), ибо они знают домостроительство нерожденного отца (cognoscit dispositionem innati Patris). Кто же верует во Христа распятого, тот остается рабом (servus) во власти мироздателей.– Вполне последовательно допускалось Василидом спасение лишь души, а не тела¹⁰⁰⁴.– Последователи Василида имели весьма сложный культ с таинствами, с заклинаниями, вызываниями, волхвованиями¹⁰⁰⁵. В жизни нравственной были склонны к либертинизму. Епифаний¹⁰⁰⁶ приписывает самому Василиду прямо проповедь разврата. Василид и его последователи отрицали значение мученичества и исповедания¹⁰⁰⁷.– Василид внушал своим последователям – истым гностикам – необычайное чувство горделивости. Его гностик редкий и исключительный в мире человек: это один из тысячи или два из десяти тысяч; он познаёт ангелов и их причины (angelos omnes cognoverit et causas eorum), и благодаря этому делается незримым и недоступным для всех ангелов и сил. Истинный гностик должен хранить свои глубокие познания в тайне и пребывать в молчани. В горделивом самопревозношении и презрении ко всему окружающему последователь Василида поучал: «Ты знай всех, а тебя пусть никто не знает!»

10. Как видим, изложение системы Василида у Иринея и других сродных с ним ересеологов сделано небрежно¹⁰⁰⁸– как-то всё скомкано и неясно, даже темно¹⁰⁰⁹. Неизвестно: для чего, из чего и как явился мир; какая собственно нужда была в

явлении Христа и что Он сделал и т.п.? Система настолько изложена неудовлетворительно, что при желании можно оспаривать ее дуализм¹⁰¹⁰.— Однако, по нашему мнению, он несомненен. Так Епифаний¹⁰¹¹ свидетельствует, что исходным пунктом учения Василида был вопрос – πότεν κακόν, откуда зло? Полемизируя против Василида, св. Епифаний говорит, что зло не изначально, было время, когда его не было, оно не самостоятельно (ср. οὔτε ἐνυκóστατον τὸ κακόν ἐστίν). Потом, между демиургами, особенно главным из них – богом иудейским и нерожденным Отцом существует, по Иринею, враждебное, хотя и невыясненное (почему) отношение: в учении о Христе – строгий докетизм. Наконец, по общему преданию, Василид – соученик Саторнила. Всё это убедительно говорит за то, что, по представлению Иринея, Епифания и др. система Василида была дуалистической.

11. У Ипполита (Refut. VII, 20–27) мы имеем дело, как выражается один исследователь¹⁰¹², с «нигилистической системой» Василида. В начале всего Ипполит полагает – ничто: ἦν, φησί, ὅτε ἦν οὐδέν. «(Оно) было, когда ничего не было; но это ничто (οὐδέν) не было чем н. из сущаго (τι τῶν ὄντων), но (говоря) просто, ясно, без всяких софизмов – было всецело ничто. Когда же говорю: было (τὸ ἦν), я не хочу сказать – было, но только – выразить то, что желаю, что не было совершенно ничего¹⁰¹³. И то не есть просто, что называется – неизреченное (ἄρρητον), ибо неизреченным мы называем что н. (соб. αὐτό, hoc), а то не неизреченное... выше всякаго имени или обозначения (ὑπεράνω παντός ὀνόματος ὀνομαζομένου)“ С. XX.— «Когда ничего не было – ни хаоса, ни субстанции, ни несубстанциального, ни простого, ни сложнаго, ни бездушнаго, ни осязаемаго, ни человека, ни ангела, ни бога“, – словом ничего, о чем можно было бы говорить, как о сущем; тогда «несущий бог (οὐκ ὢν θεός) захотел создать мир“. Но это «восхотел“ (ἠθέλησε) есть только несовершенный образ, почему прибавляется (восхотел) «без мысли, без чувства, без хотения, не преднамеренно, без страсти, без всякаго пожелания“¹⁰¹⁴.— Однако это еще не есть (наш) мир, какой явился потом, но без протяжения, без качественного различия, а только σπέρμα κόσμου. Всё-таки это «семя космоса“ заключало в себе всё, как горчичное зерно содержит в себе: корни, зародыш, ветви, листья и безчисленные плоды. Таким образом, несущий бог создал несущий мир из несущаго, бросивши зерно, которое заключало в себе всё¹⁰¹⁵... многообразие и многообразие мира. С. XXI. Чтобы выяснить свое учение о происхождении от несущаго бога несущаго мира, Василид volens-nolens должен был употребить довольно шаблонное понятие – προβολή, projectio, выделение¹⁰¹⁶. Но если ранее в своих отрицательных определениях Василид старался быть неуловимым, то теперь с употреблением обычного и определенного выражения обязывался дать ответ на естественные вопросы: что это было за выделение? или какой потребовался материал, чтобы создать богу мир? (действовал ли бог) подобно пауку, распускающему из себя паутину, или смертному человеку, обрабатывающему материал или дерево? Нет. «Но он сказал и было... как Моисей говорит: да будет свет и был свет“. Откуда же был свет? «Из ничего; не написано – откуда, но это только из голоса говорящаго; говорящаго не было, и происшедшаго не было. Из несущаго произошло семя мира“... Так как в основе мира лежит семя, заключающее в себе всё (πανσπερμία), то не следует допытываться: откуда. Ибо мировое семя заключает в себе все семена – и несущее, но предназначенное несущим богом – явиться. Опять Василид прячется за отрицаниями. В этом нагромождении отрицательных понятий проглядывает, несомненно, та мысль, что в понятии о боге невозможны или неуместны никакие ни определения, ни ограничения.

12. В мировом семени заключалось «тройное сыновство“ (υἰότης τριμερής) – единосущное во всем несущему богу, рожденное из несущих. При делении

(διηρημένης) первое сыновство оказалось легким (λεπτομερές), второе – грубым (παχυμερές) и третье – нуждающимся в очищении (αποκαθάρσεως δεόμενον). Первое сыновство быстро, как «перо или мысль»¹⁰¹⁷, возносится к несущему богу. Второе сыновство будучи подражательным (μιμητική), хочет, но не может последовать за первым. Тогда оно создает св. духа (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), который является связанным с ним, как крылья с птицей. При помощи духа св. второе сыновство возносится в непосредственную близость с первым и несущим богом. Но дух, который не одного существа (ἦν γὰρ οὐχ ὁμοούσιον) с сыновством, не мог последовать за ним и остался ниже, образуя собою «твердь» (στερέωμα, ср. с. 23, 25 ὑπερκόσμια), границу между миром и подмирным (τῶν ὑπὲρ κοσμίων μεθόριον πνεῦμα). Дух св. издавал благоухание богосыновства, как сосуд после излияния из него драгоценного мира. Третье сыновство, которое нуждалось в очищении, осталось в семени и начало свою благую деятельность (с. XXII).– Из остальной спермы выделяется «великий архонт» (ὁ μέγας ἄρχων), глава мира (ἡ κεφαλὴ τοῦ κόσμου). Едва явившись, он возносится к тверди, считая ее концом всего. Вообразив, что он есть господин, владыка и мудрый устроитель мира, начинает творение мира. Прежде всего, ему не понравилось быть одному, и он творит сына, «далеко могущественнее и мудрее, чем он сам», и посадил его по правую сторону себя, и они вместе творят эфирный мир, огдоаду или осмирицу¹⁰¹⁸. С. XXIII. Потом из панспермы выходит другой архонт, слабее первого. Он творит септмерицу, которая составляет его царство¹⁰¹⁹. Он создает себе сына и также лучшего самого себя (с. XXIV). За выделением архонтов и их областей, в пансперме остается третье сыновство в своем взаимно благодетельном взаимодействии с полнотою спермы (εὐεργετεῖν καὶ εὐεργετεῖσθαι ἐν τῷ σπέρματι ср. с. XXII). Третье сыновство должно стремиться вверх чрез ту преграду, какую создал дух (ὑπὲρ τὸ μεθόριον πνεῦμα), к первому сыновству, к подражательному –и к несущему богу. Об этом написано: «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божьих» (Рим. 8:19). «Сыны же, говорит, мы духовные» (οἱ πνευματικοί), обязанные упорядочивать, преобразовывать, направлять и усовершенствовать души, назначенные оставаться в низшей области¹⁰²⁰. «Итак до Моисея от Адама царствовал грех, как написано» (Рим. 5:14), «царствовал», ибо великий архонт, царство которого – огдоада – простиралось до тверди, считал себя единственным богом над которым никого нет; всё сохранялось в скрытом молчании. Это тайна, неизвестная раннейшим родам (Кол. 1:26, ср. II, 3).– Но был еще архонт гебдомады. Он говорил с Моисеем: «я бог Авраама и Исаака и Иакова, и имя бога не открылось им»¹⁰²¹, т.е. неизреченного бога, архонта огдоады. Чрез него все пророки говорили о спасении. Ибо должно было открыться, что мы дети божьи, ради которых стелает тварь и мучается, ожидая откровения. Пришло евангелие в мир, и оно прошло чрез начальства, власти и господства и всякое имя, именуемое (Ср. Еф. 1:21). Оно пришло по истине, хотя ничего не сошло сверху, и блаженное сыновство того блаженного и необъятного несущего бога ни в чем не потерпело изъяна. Но как индийское масло (ὁ λάφθας ὁ ἰνδικός) зажигается огнем на разстоянии; так сын великого архонта огдоады воспламенился светом от блаженного сыновства, находящагося под твердью. Сила, мысли сообщаются сыну великого архонта (с. XXV). Это было евангелие, познание подмирного, о чем не знал великий архонт. Теперь он узнал, что он не есть бог всемогущий, а происшедший – и впал в ужас от того, что он этого ранее не знал. Но это был страх, о котором сказано, что он «начало премудрости» (ср. Прем. 1:17). Явилась премудрость, сокрытая в тайне (ср. 1Кор. 2:13). Великий архонт сознал свой грех, как написано: «беззаконие мое я познал и грех мой сознаю, и в нем раскаиваюсь всегда» (ср. Пс. 50:5). Вместе с архонтом покаялась и вся огдоада. Потом евангелие дошло также чрез сына уже второго архонта – и до гебдомады и там произвело такое же самое действие (Евангелие это

распространилось повсюду между творениями. О ней узнали и силы, и господства, и триста шестьдесят пять небес и их великий архонт Ἀβραάξ, имя которого означает 365)¹⁰²². После того как всё так произошло, должно было и наше безобразие (ἀμορφίαν) просветиться; должно было узнать и третье сыновство, остававшееся в безобразии. Об этом и сказано: «по откровению сделалась известною мне тайна» (ср. Еф. 3:3, 5) и «я слышал таинственные речи, какия не следует говорить человеку» (ср. 2Кор. 12:4). Итак сошел свет от гебдомады – (он сошел свыше от огдоады к сыну гебдомады) на сына Марии Иисуса. Как сказано: Дух Св. найдет на тебя... и сила высшего осенит тебя (ср. Лк. 1:35). Это есть сила помазания свыше чрез демиурга до творения, т.е. до сына¹⁰²³. Это для того, чтобы таким образом весь мир возстановить, чтобы и оставшееся в безобразии (ἐν ἀμορφίᾳ) сыновство, очищенное – сделалось легчайшим и вознеслось само собою, как и первое (с. XXVI)¹⁰²⁴. «Все совершается чрез Иисуса, потому что начаток разделения смешанного – Иисус (Γέγονε δ ταῦτα, φησίν, ἵνα ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως γένηται τῶν συγκεχυμένων ὁ Ἰησοῦς). Когда мир разделился на огдоаду, глава которой есть глава всего мира (глава же всего мира великий архонт),– и на гебдомаду, глава которой есть архонт гебдомады, демиург всего, находящегося ниже его,– и на область (соб. διάστημα), где мы и где безобразие,– было необходимо, чтобы смешение подверглось разделению чрез Иисуса (ἀναγκαῖον ἦν συκελυμένα φυλοκρινηθῆναι διὰ τῆς τοῦ Ἰησοῦ διαίρέσεως). При разделении в Иисусе страдала телесная часть (σωματικὸν μέρος), принадлежавшая безобразной области, и обратилась в безобразное; психическая часть в нем была от гебдомады, к ней же и возвратилась; пневматическая часть от великого архонта останется при нем, вознесясь в область духа св. Страдание Иисуса было именно разделением смешанного, а не за кого-л. другого (τὸ πάθος οὐκ ἄλλου τινὸς χάριν γέγονεν ὑπὸ τοῦ φυλοκρινηθῆναι τὰ συκεχυμένα).– Когда повсюду произойдет разделение, как и в Иисусе¹⁰²⁵, тогда бог пошлет на весь мир великое неведение (ἐπάξει ὁ θεὸς ἐπὶ τὸν κόσμον ὅλον τὴν μεγάλην ἄγνοϊαν). Все будет жить согласно с своей природою и не будет стремиться к тому, что против его природы. Не будет никакого слуха, ни знания (οὐδὲ γνῶσις) о том, что чему подчинено. Архонт гебдомады не будет знать о том, что выше его; архонт огдоады – тоже. И таким образом произойдет возстановление всего, что было заложено в начале сообразно натуре в семени целого – в свое время¹⁰²⁶. Для каждой вещи «существует свое время, как и Спаситель сказал: еще не пришел час мой. Кто это поймет, тот внутренний, пневматический человек в психическом, облачившийся в свою собственную душу»¹⁰²⁷.

13. Изложенная система отличается отвлеченным, теоретическим характером: в ней ставятся и решаются проблемы метафизические, а столь важная у гностиков область нравственно-практическая почти совершенно не затрагивается.

Уже одно это обстоятельство свидетельствует, что подобная система не может быть исходною, первоначальною в развитии мировоззрения известного лица. Точка отправления у Василида должна быть жизненно-практическая. Так и было, как об этом ясно свидетельствует Епифаний (Ер. XXIV, 6). Односторонний характер системы Василида у Ипполита сознаётся и защитниками «приоритета» Ипполита в сравнении с Иринеем и объясняется он следующим образом: «Здесь может быть вероятным предположение, что это изложение, если оно основывается на произведении самого Василида, есть резюме введения в книгу или книги Exegetica, изображающее ту часть искупительного процесса или приготовления к нему, которая была раньше и предшествовала явлению Иисуса. Комментарий на самое евангелие, как содержащий вероятно много этического материала, что мы можем заключать на основании Климентя,– был мало привлекателен для Ипполита»¹⁰²⁸. Но независимо оттого, насколько подобное разсуждение помогает реабилитации Ипполита, оно неправильно

само по себе. Введение в Exegetica Василида не могло быть выражением монизма, чем является трактат Ипполита, ибо даже 13-ая кн. Exegetica или Tractatus содержит яркий дуализм; каким же образом введение, несравненно ранее написанное, могло быть проникнуто столь монистическим характером?..

Сходства между изложенными системами Василида по Иринею и Ипполиту почти никакого нет; только упоминается там и здесь Abrasax, огдоада или гебдомада (причем, у Иринея собственно ее нет) – словом, сходства в двух редакциях учения одного гностика гораздо менее, чем часто среди систем двух гностиков. Поэтому попытки – представить из двух систем Иринея и Ипполита одну – насильственны. В последнее время подобную попытку делает неизвестный нам Ю. Николаев¹⁰²⁹.

14. Теперь посмотрим, к какой системе ближе стоят фрагменты Василида. Мы их имеем в актах Архелая и у Климента Ал.

Неизвестным нам Гегемонием в актах Архелая изложен диспут, который вел с Манесом в Месопотамии епископ Архелай. Произведение Гегемония не есть стенографическая запись спора; оно появилось только в 20-х годах IV в., но по авторитетному заявлению Гарнака¹⁰³⁰ основано «на весьма хороших актах, покоящихся на подлинном материале»; однако насколько он пользуется ими, сколь много прибавляет своего, на каком языке они были написаны – всё это составляет еще спорные вопросы¹⁰³¹.– В XV главе старого издания и в LXVII нового издания по полному латинскому списку – С.Н. Veenson'a указываются Архелаем еретики, предшествовавшие Манесу. «Не от Манеса начало этого зла (лжеучения) проистекло, но от иного, и много ранее произошло от некоего варвара и хранилось скрытым. Манес же, уничтожив имя автора, неизвестное и сохранявшееся в тайне, представил, как я выше изложил, как свое собственное. Был проповедником у персов также Василид – правда раньше, вскоре (non longo) после времени апостолов наших; он и сам хотя был изворотлив, но когда увидел, что все наперед захвачено (проповедниками?), то хотел утвердить чистый дуализм (dualitatem istam volui adfirmare), который был также у Сцифиана. Потом, когда ничего не имел, что бы мог прибавить собственного, предложил в чужих словах (собственно – противоположными словами: aliis dictis proposuit adversariis). И все его книги содержат трудное и весьма грубое. Заслуживает внимания 13-ая книга его трактатов, начало коей таково: «Когда мы пишем 13-ю книгу трактатов (закрывающую) нужную и содержательную речь, то на первом плане будет стоять спасительная речь: чрез притчу о богатом и бедном он показывает натуру без корня и без места, предшествующую вещам, откуда она проистекла“... Василид говорит: «откажемся от пустого и курьезного разнообразия; старательнее исследуем вопрос о добре и зле, даже варвары исследовали и достигли определенных суждений о всем этом. Некоторые из них высказали, что существуют два начала всего, одному присуще добро (другому) зло, уча, что самая эти начала не имеют начала и не рождены; т.е. между принципами – был свет и мрак, которые существуют сами по себе (или из себя) и не считаются (рожденными)“¹⁰³². Т.о. автор актов ясно говорит, что Василид, не имея прибавить ничего собственного¹⁰³³, чужими словами изложил (свое) учение, и учение это – чистый персидский дуализм. Если мы сравним это существенное резюме учения Василида из актов Архелая с извлечениями из системы Василида у Ипполита, то увидим, что между ними не только нет ничего общего, но полная противоположность: строгий дуализм в одном случае и отчеканенный монизм в другом. Наоборот, принципиальное сходство с системой Василида у Иринея, Епифания и других не подлежит сомнению, ибо основа последней системы также дуалистическая. Потом, замечательно в частности совпадение с Епифанием. В Актах Архелая Василид приглашает внимательнее заняться вопросами

о добре и зле; как раз Епифаний говорит, что исходным пунктом системы Василида являлся именно вопрос о зле (πόθεν κακόν?).

15. В извлечениях Климента Ал. из 23 кн. Exegitica Василида мы встречаем указание на следующие пункты в его учении.

а. Василид¹⁰³⁴, по Клименту, между прочим затрагивал вопрос о браке и безбрачии. На основании слов И. Христа (Мф. 19:10–12) и ап. Павла (1Кор. 7) Василид, как и сын его Исидор – приходили к выводу, что безбрачие выше брака. Так, они говорили «об эвнухах для царствия небесного, воздерживающихся от брака» (οἱ δὲ ἔννεκα τῆς αἰώνου βασιλείας εὐνούχισαντες ἑαυτοὺς). «Одежда,– говорит Исидор в своих Ἠθικά,– и необходима и естественна; любовныя же удовольствия естественны, но не необходимы (φυσικὸν δὲ τὸ τῶν ἀφροδισίων) οὐκ ἀναγκαῖον δέ)“. Лицам, решившимся на безбрачную жизнь, но подвергающимся искушениям плоти, Исидор советует посещать братские собрания и обращаться за утешениями к кому-либо из братьев.–

б. Особенно в широком извлечении приведены Климентом (IV, 12) рассуждения Василида о тех, кто подвергается т.н. преследованиям (ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν), гонениям за веру, мученичеству и вообще каким-либо страданиям. По энергично отстаиваемому убеждению Василида, страдания постигают людей вполне заслуженно. «А еслибы подвергнут был пыткам и ктонибудь из таких правоверных, за коим не имеется никакого греха неведения, что однакоже редкость, то испытываемыя им страдания никто не имеет права приписывать злобе и заблуждению властей, а должен думать об его страданиях, что это страдания безгрешного ребенка“. Между тем ребенка, еще не успевшего совершить никакого греха или по крайней мере самопроизвольно не согрешившего,– пишет далее Василид,– могут постигнуть страдания уже за одно то, что в самом себе носит грех (ἐν ἑαυτῷ (τῷ) δὲ τὸ ἀμαρτήσαι ἔχον; ср. несколько далее – ἔχουίν (sc. τὸ νῆπυν) μὲν [γὰρ] ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀμαρτήκόν) Цель этих рассуждений Василида защитить провидение, доказать, что оно вовсе не жестоко, не худо¹⁰³⁵. Своему предполагаемому оппоненту о невинно страдающих людях Василид возражает: «он (кто-н. ο δεῖνα) не согрешил, страдает же подобно ребенку... пусть назовут (мне) какого либо человека, всё-таки он человек, а Бог правосуден“¹⁰³⁶. «Бог,– говорит Василид в другом месте¹⁰³⁷,– наказывает непокорных до 3-го и 4-го рода“. Божье прощение относится по Василиду не ко всем грехам, а только к невольным преступлениям и грехам, совершенным по неведению¹⁰³⁸.

с. Убеждение Василида в греховности всякого человека, по свидетельству Климента, основывалось на его учении о прегрешениях души «в предшествующей жизни“ (соб. ἐν ἑτέρῳ βίῳ). Хотя Климент в подтверждение своего приговора не приводит прямых выдержек из Василида, тем не менее и из других мест ясно, что Василид и его последователи учили о домирном существовании душ. «Последователи Василида,– замечает Климент,– обыкновенно называют страсти «приложениями“ (к душе), это по существу некоторые духи, присоединившиеся к разумной душе по причине беспорядка и первобытного смешения“. Что это за первобытное смешение (σύχυσις ἀρχική), вследствие которого к душе примешались страсти,– сказать невозможно.– В связи с рассуждениями о страстях, как «приложениях“ к душе, стоит учение Исидора о душепереселении, в силу которого душа носит в себе духов волка, обезьяны, льва и козла¹⁰³⁹.

д. Из других более мелких замечаний Климента об учении Василида должно упомянуть следующие. На веру смотрели василидиане¹⁰⁴⁰, как правоверные гностики, как на нечто низшее (φωσική τίσις), свойственное всем людям. Вера это есть, по ним, согласие души (συυκατάθεσις ψυχῆς), на признание бытия вещей, не возбуждающих в нас ощущения, потому что они лежат вне нашего сознания. Во 2 кн. 8 гл, Климент¹⁰⁴¹ сообщает, со слов Василида, об изумлении архонта, услышавшего евангелие; этот-то

страх вызвал премудрость – разделяющую, различающую, совершенствующую и восстанавливающую. В IV кн. гл. 26 приводит Климент¹⁰⁴² то положение из учения Василида, по каковому «праведность и дочь ея мир помещены в огдоаде». По V кн. XI кн. Стромат¹⁰⁴³, Василид признаёт единый мир, но не признаёт одного Бога.

16. Из всех выдержек, приведенных Климентом из учения Василида, собственно только одна напоминает систему Василида, как представил ее Ипполит II. Мы имеем в виду указанное Климентом (II, 8) у Василида удивление архонта, при получении евангелия, – удивление или страх, послуживший началом премудрости. Очень сходные места по мысли и выражению мы встретили и у Ипполита II¹⁰⁴⁴. – Что же касается других извлечений Климента у Василида, то они идут в разрез с монизмом и эволюционизмом Ипполита II и указывают на дуализм в учении Василида. Так, Василид по Клименту, признавая единородный мир, не признаёт одного Бога. Дополнением к этому отрицательному замечанию является свидетельство того же Климента, что Василид обоготворял диавола. Сюда же нужно привлечь мимоходное замечание Климента о «первобытном смещении» (σύχρησις ἀρχική) и грехах человека «в другой жизни». Всё это вместе взятое доказательно говорит за дуализм системы Василида, какою (дуалистическою) она является и по актам Архелая и у Иринейя. Может быть, и у Ипполита II сохранились слабые следы первоначального дуализма в учении Василида. Он говорит об И. Христе, как «ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως... τῶν συυκεχουμένων» (ср. Климент Strom. II, 20, 112)¹⁰⁴⁵. – Извлечения Климента показывают, что Ириней с Епифанием ошибаются, усвояя безнравственное учение самому Василиду. Климент выдержками из сочинений Василида и Исидора, как мы видели, доказывает высокое нравственное учение у них и даже констатирует некоторый ригоризм в их этических понятиях. Безнравственное же учение Климент ясно приписывает последователям Василида¹⁰⁴⁶ и в укор им ссылается на основоположения их праотцев¹⁰⁴⁷.

17. Хотя особые претензии на оригинальность у Василида оспариваются¹⁰⁴⁸, тем не менее это несомненно был выдающийся человек. Он, по-видимому, первый сознал необходимость строгого обоснования древне-христианской традиции; почему ссылается в подтверждение своего учения на Матфея и Главка, толкователя ап. Петра, и составляет – очевидно, опираясь на них – свое евангелие. Ему же предносилась, кажется, мысль об установлении канона свящ. книг и определении подлинности их. При этом, он, напр. не может признать подлинными пастырских посланий. Мало того, он ясно понимает нужду в установлении истинного смысла христианского евангел. предания; поэтому пишет обширные Exegetica. Но главным образом Василид с своим сыном Исидором прославился как моралист. Его исследования о грехе, страданиях, особенно – коренной, многотрудной, или лучше сказать неразрешимой проблемы о зле поражают своею глубиною. Василид, конечно, заблуждается, но важна самая постановка вопроса. Столетие спустя эта же проблема о происхождении зла увлекла такого великого мыслителя, каким был Ориген; а два века с небольшим после – исследованию той же самой проблемы предавался знаменитый отец церкви. И как известно, и им не удалось счастливо покончить с поднятым вопросом. – Василид был проникнут искреннейшим убеждением об особом избрании и призвании гностиков. Здесь коренится его чувство особой горделивости. Однако это сознание не доставляло ему дикого удовлетворения. Наш русский исследователь¹⁰⁴⁹ справедливо подмечает в учении Василида «печать своеобразного безотрадного пессимизма» и стремление к своего рода нирване. По Ипполиту, для Василида весь мир, кроме гностиков, казался страждущим и стенающим в ожидании откровения сынов Божьих – т.е. гностиков. Известный текст апостола Павла о

воздыхании твари (Рим. 8:19) в системе Василида Ипполит цитирует три раза. Но и это будущее «откровение» не принесет по Василиду блаженства миру. Желанный покой всё найдет только в великом неведении.

Если древние находили основания считать Василида соучеником Саторнила¹⁰⁵⁰, то по некоторым другим пунктам учения (по мнимому совпадению в мыслях с ап. Павлом, по вопросу о древне-христианской традиции и каноне свящ. книг) нужно сближать Василида с Маркионом и считать его предтечей Маркиона или, вернее, старшим современником его.

Кердон и Маркион

01. Если гностицизм в лице офитов настолько был погружен в мир языческих¹⁰⁵¹ и иудейских¹⁰⁵² представлений, что следы заимствований из христианского учения у них едва заметны; то в учении Маркиона мы встречаемся решительно с обратным явлением. Маркион, конечно, вынесен той же волной синкретических течений, как и все другие гностики. Но в то время, как прочие гностики вводят в свои системы в большом количестве языческие элементы – мистико-религиозные, теософские или философские; Маркион только предполагает их, по крайней мере, по имеющимся источникам об его системе, сам же оперирует над христианскими данными, при чем, в своем радикализме и страстном стремлении ко спасению – к чему стремились и все гностики – он думает «исправить» (recurare), реформировать само христианство, выступая как гигант, безумно объявивший войну Богу Творцу¹⁰⁵³.

02. Предшественником и учителем Маркиона ересеологи – св. Ириной¹⁰⁵⁴, Ипполит I-й¹⁰⁵⁵, Тертуллиан¹⁰⁵⁶, Ипполит II-й¹⁰⁵⁷, Евсевий¹⁰⁵⁸, Епифаний¹⁰⁵⁹, Филастрий¹⁰⁶⁰, Августин¹⁰⁶¹ и Феодорит¹⁰⁶² – называют некоего Кердона. Свидетелей в удостоверение зависимости Маркиона от Кердона, как видим очень достаточно; но свидетельства их весьма малоценны, ибо все они повторяют одно-два первоначальные краткие указания, не располагая другими данными.

По сообщению Епифания и Филастрия, Кердон (Κέρδων, Cerdo) был родом из Сирии. Св. Ириной свидетельствует, что он пришел в Рим при Гигине (136–140)¹⁰⁶³. Здесь, держась еретических мыслей, Кердон не имел желаний открыто порывать с церковью, и потому поведение его отличалось большим лицемерием. Ириной¹⁰⁶⁴ рассказывает о нем: «часто приходя в церковь и исповедуясь, он так и кончил (жизнь), то уча тайно, то опять исповедуясь, то обличаемый в своем худом учении», и наконец «оставил собрание братий» (ἀφίστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνουσίας). Значит, в конце концов Кердон порвал с церковью. – В виду приведенного главного свидетельства св. Ириной о характере деятельности Кердона, говорить о секте кердоциан в собственном смысле, как это делает Епифаний¹⁰⁶⁵, не представляется возможным.

03. Сущность лжеучения Кердона св. Ириной¹⁰⁶⁶ излагает кратко. Кердон, по нему, заимствовавший учение от симониан (ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς λαβῶν), говорил, что «Бог, проповеданный законом и пророками, не есть отец Господа нашего И. Христа, потому что одного знали, другой был неизвестен; один правосуден, а другой – благ». (Τὸν μὲν γὰρ ὑνωρίζεσθαι, τὸν δὲ ἀγνωῶτα εἶναι· καὶ τὸν μὲν δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθόν). Это положение о двух богах, приписываемое Иринею Кердону, повторяется у Ипполита II¹⁰⁶⁷, конечно, у Евсевия¹⁰⁶⁸, делающего в данном месте буквальную выписку из Ириной, и у Феодорита¹⁰⁶⁹. У Ипполита I-го¹⁰⁷⁰ Кердону приписывается то же учение о двух богах, но второй трактуется уже не «δίκαιος», а saevus, злой, жестокий, хотя он же называется и творцом (creator) мира. То же самое имеет место и у Филастрия: другой бог – malus и делает malum mala. Епифаний именует демиурга (в учении Кердона) – также malus, πονηρός. Эта неустойчивость в квалификации второго бога Кердона (то δίκαιος, то πονηρός, malus, saevus), его смешанный характер – говорят об его не самостоятельном положении наряду с высшим богом и хаосом, о котором (хаосе), по-видимому, совершенно случайно умалчивает большинство ересеологов. Только Ипполит II¹⁰⁷¹ в суммарии указывает, что Кердон с Маркионом признавали τρεῖς τὰς τοῦ παντός ἀρχὰς; тогда как ранее (VII, 37) упоминает лишь о двух богах Кердона. Кроме учения о двух богах, Кердону приписывается отвержение ветхого завета, радикальный докетизм в учении об И. Христе (и отрицание

воскресения плоти)¹⁰⁷². Ипполит ¹⁰⁷³ кроме того присоединяет, что Кердон «признавал одно только евангелие Луки, хотя и не все, принимал послания ап. Павла, но не все и не в целом виде, деяния же апостолов и апокалипсис отвергал, как ложные». Значит, известный канон Маркиона Ипполит I приписывает уже Кердону. Гарнак справедливо считает это совершенно невероятным¹⁰⁷⁴. От Кердона не осталось никаких сочинений¹⁰⁷⁵.

При такой скудости и неустойчивости наших сведений об учителе столь известного ученика, трудно поверить в полную зависимость Маркиона, этого почти самого знаменитого гностика II в., разве только Валентину немного уступавшего в популярности и громкой славе, – от столь безцветного, тусклого гностика, каким был Кердон, об учении которого древность не может сообщить и двух, или даже одного – несомненно высказанных им положений. Но речь об этом впереди.

04. Переходя к Маркиону, мы прежде всего перечислим те источники, какими располагает современная наука для обрисовки его личности и учения.

Маркион принадлежал к гностикам не только устно учившим, но и письменно проводившим и отстаивавшим свои взгляды. Маркион составил 1) собственное евангелие, положивши в основу его евангелие Луки и переделавши его соответственно своим тенденциям¹⁰⁷⁶; – 2) апостол (Αποστολικόν), в который он внес 16 посл. ап. Павла – Гал., 1–2 Кор., Римл., 1–2 Фесс., Лаод. (=Ефес.), Колос., Филипп. и Фил., также произведя в тексте их тенденциозные изменения¹⁰⁷⁷; 3) кроме того, Маркион написал «Ἀντιθέσεις»¹⁰⁷⁸ (по ошибке названные Ипполитом – ἀντιπαραθέσεις)¹⁰⁷⁹, которые содержали основные положения системы Маркиона и у его последователей почитались, как summum instrumentum¹⁰⁸⁰, т.е. каноническая книга¹⁰⁸¹; 4) Маркиону приписываются послания, известные его ученикам¹⁰⁸²; 5) фрагмент Муратория¹⁰⁸³ упоминает «novum psalmodium librum Marcionis». – Епифаний замечает¹⁰⁸⁴, что кроме евангелия и апостола «он составил от себя другия сочинения для обманутых им» (Ἄλλα δὲ συντάγματα ἀφ' ἑαυτοῦ συνέταξε τοῖς ἀπ' αὐτοῦ πλανωμένοις). Гарнак¹⁰⁸⁵, кажется, справедливо полагает, что это сообщение Епифания может относиться к «антитезам», о которых он несомненно слышал.

05. Ни одно из указанных сочинений Маркиона не дошло до нас. Но сохранились выдержки из них в значительном количестве у Тертуллиана, затем у Епифания, отчасти у бл. Иеронима в его комментариях особ. на посл. Гал. и Ефес., так как Иероним компилировал не сохранившиеся до нас толкования на данные послания Оригена; а последний, по заключениям исследователей¹⁰⁸⁶, полемизировал с Маркионом, особ. в толковании на посл. Гал. гл. II, делая буквальные выдержки из его сочинений. – На основании отмеченных извлечений из сочинений Маркиона делались попытки восстановления канона Маркиона и «антитезов» его. Известен опыт Zahn'a еще в 1823 г. возродить евангелие и антитезы¹⁰⁸⁷, затем Фолькмара¹⁰⁸⁸; а в новое время – попытки Zahn'a¹⁰⁸⁹. Большим успехом эти попытки не увенчивались и не были популярны.

За недостатком собственных сочинений Маркиона, приходится обращаться за сведениями о Маркионе и его системе к ересеологам, полемизировавшим с ним и так или иначе касавшимся его.

Древняя литература о Маркионе чрезвычайно богата. Ни один гностик, ни один еретик в первые три века не вызывал против себя такой широкой полемики, как Маркион. К сожалению, многие из полемических сочинений против Маркиона утрачены. Называя древние церковные памятники, в которых содержатся сведения о Маркионе, мы будем держаться хронологического порядка, отмечая и те из них, которые потеряны и сохранились лишь по названию.

06. Первые сведения о Маркионе мы встречаем у св. Иустина мученика, в его первой апологии (гл. 26, ср. 68; ср. Разговор с Триф.: гл. 36, 80), которая написана¹⁰⁹⁰ в половине II в., а по мнению некоторых¹⁰⁹¹ даже ранее, в 138 г. или в 139 г. Кроме того еще ранее Иустин писал против Маркиона отдельную синтагму (πρὸς Μαρκίωνα σύνταγμα)¹⁰⁹², которая, по утверждению некоторых исследователей¹⁰⁹³, не должна быть понимаема, как отдельная глава сочинения Иустина «Синтагмы против всех бывших ересей» (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν ὑεγενημένων αἱρέσεων), появившейся также ранее 1-й апологии¹⁰⁹⁴. В своей апологии (I, 26) Иустин поставляет Маркиона наряду с Симоном и Менандром, выдававшими себя, по внушению демонов, за богов. Вина же Маркиона, который и теперь еще учит (ὅς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων), заключалась, по Иустину, в том, что он «при содействии демонов, заставил многих во всем человеческом роде богохульствовать и отрицаться от творца, Бога всего мира, и исповедывать другого какого-то, как бы бóльшого, сделавшаго больше в сравнении с первым»¹⁰⁹⁵.— Кроме Иустина писал против Маркиона Дионисий Коринфский¹⁰⁹⁶, в своем послании около 170–171 г.г.¹⁰⁹⁷ к никоидийцам, опровергая его ересь. Против Маркиона же направили свои сочинения Феофил Антиох., Филипп Гортинский и Модест. Об этих сочинениях Евсевий¹⁰⁹⁸ отзывается с большою похвалою. Один противомонтанистический писатель, по свидетельству Евсевия¹⁰⁹⁹, также опровергал и Маркиона. Св. Иринея¹¹⁰⁰ пользовался для своего сочинения против ересей полемическим сочинением против Маркиона неизвестного малоазийского пресвитера (Поликарпа Смирнского?). Родон, в начале царствования Коммода¹¹⁰¹, опровергал Маркиона и маркионитов. Не сохранилась до нас и синтагма Вардесана († 222) против Маркиона¹¹⁰². Писал против Маркиона отдельное сочинение и Ипполит Римский¹¹⁰³.— Эти потерянные сочинения, направленные против Маркиона, несомненно в свое время были использованы известными нам ересеологами – Тертуллианом, старательно собиравшим сведения о Маркионе (см. предисловие к 1-й кн.), св. Иринеем, открыто заявляющим о сочинении малоаз. пресвитера, как одном из своих источников¹¹⁰⁴, Ефремом, Епифанием, Адамантием¹¹⁰⁵, псевдо-Тертуллианом¹¹⁰⁶ и др.— После Иустина встречаемся с довольно подробными сообщениями о Маркионе у св. Иринея (I, XXVII, 2–4; III, IV, 3–XII, 12), который при этом выражает твердое намерение «особо опровергнуть» его на основании его же писаний¹¹⁰⁷. Удалось ли Иринею осуществить свое намерение – вопрос спорный; по всей вероятности – нет, ибо и Евсевий¹¹⁰⁸ говорит лишь о намерении Иринея написать особую книгу против Маркиона. Во всяком случае нужно принять во внимание это обстоятельство: значит – Иринея располагал серьезными данными о системе Маркиона, если готов был направить целое сочинение против него. В виду этого сохранившимся данным Иринея о Маркионе некоторые¹¹⁰⁹ приписывают «величайшую важность». Но справедливо против такой переоценки заметить, что, по-видимому, Иринея не различал учения Маркиона от учения его последователей. Он приписывает Маркиону (I, XXVII, 3) офитское-каинитское учение о спасении всех грешников ветх. Завета – Каина, содомлян и др. и погибели праведников. Между тем самому Маркиону подобное учение никоим образом не может быть усвоено¹¹¹⁰. Такого превратного учения никогда не упустил бы из виду строгий критик Маркиона Тертуллиан.— Климент. Алекс.¹¹¹¹ немного говорит о Маркионе, именно – об извращении им нравственных принципов; но говорит это, по-видимому, на основании точного знания Маркионова учения, хотя буквальных извлечений из его писаний не приводит.—

07. Самым ценным церковно-историческим памятником для изучения системы Маркиона является полемическое сочинение Тертуллиана против него в пяти книгах – *Adversus Marcionem libri quinque*. Как сам Тертуллиан заявляет в начале I кн., первой главы, его данное сочинение выдержало три редакции. Последняя редакция I-й кн.

относится к 16 г. имп. Септимия Севера, т.е. к 207 г.¹¹¹². Но за первой книгой не тот час же последовали дальнейшие, по заявлению самого же Тертуллиана¹¹¹³. По мнению исследователей¹¹¹⁴, остальные книги могли быть написаны в период времени 207/8–213. Тертуллиан основательно изучил систему Маркиона по его собственным сочинениям. Правда, у него нет из них цитат в собственном смысле. Но несомненно, мы имеем у него дело с подлинным учением Маркиона, даже выраженным в его собственных словах и оборотах речи. В этом убеждают многократные до утомления повторения у Тертуллиана одних и тех же положений Маркиона и в одних и тех же выражениях, – затем, резюме тех или иных пунктов учения Маркиона перед опровержением их опять в тех же характерных для Маркиона словах. Но чтобы не переоценивать сочинения Тертуллиана против Маркиона, нужно иметь в виду, что по характеру своей натуры Тертуллиан не способен был к тонкому пониманию противника. Тертуллиан – это была цельная натура, человек стремительный, горячий. Такому человеку трудно было принудить себя стать на точку зрения противника и проникнуть до известной степени в его психическое состояние. Основная мысль полемики Тертуллиана заключается в том, что благой Бог, который открылся во Христе и которого проповедывал ап. Павел, не есть противник Творца и Его творения, Бога иудеев и Его откровений, и что Христос не есть призрачное явление неизвестного дотоле Бога, но сын Творца и Бога Израиля, действительно воплотившийся. В частности в III и отчасти в IV кн. Тертуллиан выясняет христиан. искушение; в IV и V кн. рассматривает канон Маркиона. –

08. Ориген с большим вниманием изучал систему Маркиона; при чем находился в очень благоприятных обстоятельствах для этого. У него был друг Амвросий, обратившийся от ереси Маркиона, который всячески побуждал Оригена писать толкования на Свящ. Писания¹¹¹⁵, очевидно между прочим, в полемических видах против Маркиона. Ориген считал его вместе с его учеником Апеллесом и с гностиками Василидом, Валентином – опаснейшим лжеучителем особенно для веры простых людей. Он чувствовал силу возражений Маркиона глубже, чем кто-либо. Поэтому он не отнесся к ним формально, внешне, а посвятил рассмотрению их две важные главы (4-ю и 5-ю) своей II-й кн. о началах. Он без сомнения знал сочинения Маркиона. Упоминание о Маркионе и замечания на его систему рассеяны по всем сочинениям Оригена¹¹¹⁶. Полагают¹¹¹⁷, что в своем не сохранившемся толковании на послание к Галатам (II гл.) он делал буквальные выдержки из антитезов Маркиона. Как замечено выше, утраченные толкования Оригена в большей или меньшей степени воспроизводятся по толкованиям блаж. Иеронима. –

09. Ипполит написал против Маркиона не дошедший¹¹¹⁸ до нас трактат. Этот трактат, вероятно, до известной степени использован псевдо-Тертуллианом, Филастрием и Епифанием. В сохранившемся сочинении – *Refutatio* (VII, 37; X, 19) Ипполит стремится доказать зависимость системы Маркиона от учения Эмпедокла (VII, 10, 29–31). По-видимому, Ипполит владел скудными сведениями о Маркионе и его последователях. – Епифаний, помимо сведений, заимствованных у Ипполита, имел личные наблюдения над последователями Маркиона, особенно на острове Кипре¹¹¹⁹, и собирал рассказы о маркионитах¹¹²⁰. Имеют важное значение для истории маркионитства, проникшего в Сирию, замечания св. Ефрема Сирина о маркион. учении, рассеянные в его речах¹¹²¹. По авторитетному заявлению Цана¹¹²², Ефрем знал Библию Маркиона и другие его писания.

11. Еще из более или менее больших источников наших сведений о Маркионе следует упомянуть –

Ps. *Tertullianus – Carmen adversus Marcionem libri quinque*¹¹²³. По исследованию Вайда¹¹²⁴, это стихотворение сочинено в Африке, в III в. В основе его лежит сочинение

Феофила κατὰ Μαρκίωνα¹¹²⁵, вероятным автором его является Коммодиан. Гарнак¹¹²⁶ же считает более вероятным временем появления стихотворения 1-ю половину IV в., местом – Рим, относительно автора почти соглашается с Н. Waitz'ем.–

Названный выше¹¹²⁷ диалог Адамантий псевдо-Оригена появился во 2-й половине III в.¹¹²⁸ или в первой – IV¹¹²⁹. Автор диалога имел намерение поразить две ереси, которые в первые века особенно волновали церковь – ересь Маркиона и Валентина. В 1-й части диалога состязаются в официальном или публичном собрании Адамантий, представитель церковного учения, и Меgefий, маркионит, и избирают себе арбитром язычника Евтропия. Предмет диспута – существо Бога. Меgefий учит о трех принципах (ἀρχαί); сменивший его тоже маркионит Марк говорит уже о двух божествах.

Наконец, следует вспомнить сочинение против ересей армянского епископа V в. Езника¹¹³⁰. В его изложении учение Маркиона проникнуто мистическим характером.

12. Маркион¹¹³¹ был родом из М. Азии, с берегов Понта. В этом согласны все источники. Некоторые точно указывают место его происхождения, именно Синоп¹¹³². По своим занятиям Маркион был корабельщик, моряк – ναύτης¹¹³³, не в смысле матрос, рабочий, а судовладелец – ναύκληρος¹¹³⁴, о чем свидетельствует и его состоятельность. Он был христианином¹¹³⁵; по псевдо-Тертуллиану и Епифанию¹¹³⁶, отец его был епископ. Из М. Азии Маркион отправился в Рим и прибыл туда при Гигине (136–140), а по Епифанию¹¹³⁷, по смерти Гигина, т.е. в 140 году¹¹³⁸. По-видимому, состояние и устройство Римской церкви произвело на Маркиона чрезвычайно сильное впечатление, и он в особом подъеме религиозного чувства (in primo calore fidei)¹¹³⁹ пожертвовал на Римскую церковь 200 тыс. сестерций (около 15 т. руб.) и стал добиваться у римских пресвитеров «предстоятельства» (προεδρίαν, principem locum), т.е. пресвитерского, или даже епископского сана. Когда же он не только не успел в последнем, но даже не был принят пресвитерами в общении¹¹⁴⁰, Маркион обратился к Кердону. Однако он не оставил пресвитеров в покое. Он просит у них объяснения двух евангельских текстов – о нецелесообразности к ветхой одежде приставлять новую заплату (Лк. 5:36) и неестественности ожидать от худого дерева доброго плода и наоборот (Лк. 6:43)¹¹⁴¹. Ответ пресвитеров не удовлетворил Маркиона, и он, оставляя церковь, в горделивом гневе патетически воскликнул: «Я расколю церковь вашу и внесу в нее раскол навеки»¹¹⁴². После этого Маркион, еще несколько ранее будто бы подпавши под влияние Кердона, окончательно порвал с церковью в 144 г.¹¹⁴³ Он начал энергично проповедывать свое учение в Риме при Аниките¹¹⁴⁴, где по всей вероятности встретился с Поликарпом Смирнским вторично¹¹⁴⁵. Однако проповедь его не ограничилась Римом. По свидетельству св. Иустина¹¹⁴⁶, он приобрел себе последователей во всем человеческом роде (κατὰ πᾶν γένος ἠθρώπων), т.е. по меньшей мере в пределах всей римской империи. Конец жизни Маркиона неизвестен. Тертуллиан¹¹⁴⁷ говорит, что он раскаялся и хотел возвратиться в церковь. Предстоятели церкви принимали его под условием, если он возвратит церкви тех, которых отторг от нее. Маркион хотел это исполнить, но умер ранее окончания своего дела.

13. Вот то не многое, что сохранила церковная древность о жизни Маркиона и окончательной судьбе его. Но и это немногое в некоторых пунктах до сих пор остается спорным.

Оспаривают прежде всего тот факт, что Маркион был христианином до вступления в Рим; утверждают, что христианином Маркион сделался только в Риме, при этом, основываются¹¹⁴⁸ на указанном выражении Тертуллиана: «resuniam catholicae Ecclesiae contulit in primo calore fidei». Но это выражение, взятое само по себе, отнюдь не вынуждает понимать его в смысле обращения человека, а может быть объяснено в смысле порыва веры, высокого подъема религиозного чувства,

побудившего на известную жертву. А потом указанное предположение, что Маркион сделался христианином только в Риме – противоречит всему ходу дела. Допустим, что Маркион приходит в Рим язычником, здесь он пожелал стать христианином, был крещен и в первом порыве новой веры принес церкви богатые подарки.– Но как может мириться такое представление дела с обстоятельством¹¹⁴⁹, обычно всеми признаваемым, что Маркион обращается в Риме прямо к пресвитерской коллегии (πρεσβύταις πηριοῦσι) и чего-то домогается у нее. Какое дело язычнику, ищущему оглашения, до πρεσβύταις πηριοῦσι? К услугам обращающихся в христианство существовали особые низшие должностные лица. Пойдем далее. Вот Маркион (по указанному выше представлению) – вчерашний язычник, только что сделавшись христианином – ищет ответа на такие вопросы из христианского учения, которые свидетельствуют не только об его чрезвычайно глубоком и вдумчивом отношении к христианскому учению, но и подробном основательном изучении его. Разве опять это мыслимо для вчерашнего язычника? Потом – ответ пресвитеров не удовлетворяет Маркиона. Разве это соединимо с представлением о Маркионе, как обычном неопите, принимающем догматически и с благодарностью преподаваемое ему?– Не легко решается также, при рассматриваемом воззрении, вопрос, редко впрочем затрагиваемый, и о мотивах путешествия Маркиона в Рим. Епифаний¹¹⁵⁰ и пс.-Тертуллиан¹¹⁵¹ говорят, что причиной оставления Маркионом понтийской церкви – был печальный факт нравственного падения его – обольщения им девицы, за что он был изгнан из церкви своим отцом-епископом. Однако Епифаний слишком часто обличает еретиков и в частности гностиков в безнравственных деяниях, чтобы в каждом случае легко можно было поверить ему. Справедливо указывают¹¹⁵² на то, что зоркий и беспощадный критик Маркиона Тертуллиан не приводит подобного компрометирующего Маркиона обстоятельства. Однако, в виду сомнительного характера сообщения Епифания, нужно чем-либо объяснить переселение Маркиона с востока на запад, в Рим. При этом, необходимо иметь в виду замечание того же Епифания, что Маркион искал в Риме общения с церковью¹¹⁵³. Значит, Маркион был отлучен за что-то от церкви в Понте. За отсутствием твердых положительных данных, нам кажется, следующим образом нужно предполагать ход дела. Маркион сделался христианином еще на своей родине¹¹⁵⁴, или, быть может вернее, родился уже в христианском семействе. По своему образованию, он был человеком, стоявшим в уровень с тогдашним просвещением. Он был философски образован¹¹⁵⁵ и несомненно причастен тогдашнему синкретическому течению; умом он обладал самобытным и пытливым, характером – живым, горячим и увлекающимся. Однако его более увлекали религиозные проблемы, а не философские вопросы. Христианское учение он принял к сердцу горячо и хорошо изучил его, но... к сожалению, не мог разстаться с положениями, вынесенными из языческой философии и тогдашнего синкретизма. Он начал лжемудрствовать, вводить в смущение простых верующих, безпокая своими разспросами предстоятелей церкви, решительно не подозревая своих заблуждений и угрожающей ему опасности. Епископ церкви – почему не допустить, что это был отец Маркиона?– просто, но искренно верующий, отлучил его от Церкви¹¹⁵⁶. Маркион, по-видимому, счел это одним недоразумением со стороны малообразованного человека и, отнюдь не видя в своем учении уклонения от церкви, отправился в Рим¹¹⁵⁷. Здесь он домогался не только принятия в церковное общение, но и предстоятельства (προεδρίαν)¹¹⁵⁸, может быть и высшего, т.е. епископского¹¹⁵⁹. В это время, по смерти Гигина, римская кафедра была праздною... Нам не кажется невозможным такое представление хода дела. Почему бы Маркион мог считать себя недостойным римской епископской кафедры?! Он был человек несомненно глубоко верующий, хорошо и всесторонне изучивший христианское учение, образованный, очень состоятельный (а

обличение его в заблуждении он считал печальной ошибкой простых, малообразованных предстоятелей церкви). Не будь последнего, т.е. заблуждения, Маркион по личным качествам был отнюдь не хуже римских епископов, как то Аникита, Елевферий и др. Потом гностик Валентин добивался же римской кафедры!¹¹⁶⁰ Отчего нельзя думать того же по отношению к Маркиону? Одно умолчание об этом Тертуллиана – аргумент слабый.– Римские пресвитеры были осведомлены так или иначе об отлучении Маркиона от церкви в Понте и открыто заявили ему, что «мы не можем этого сделать без дозволения почтенного отца твоего»¹¹⁶¹. Маркион был крайне смущен отказом, или быть может скорее возмущен. Он начинает дело по существу, входя с римскими пресвитерами в обсуждение тех вопросов, за что он был отлучен на родине своим отцом или другим епископом. Римские пресвитеры в своей простой вере отвечают Маркиону, как могут. Маркион не удовлетворяется такими ответами и, конечно, дает свои, делая дальнейшие выводы¹¹⁶². Римские пресвитеры, разумеется, решительно отказываются от его нечестивых выводов, и Маркион оставляет их.– В тяжелом состоянии духа он встречает в Риме человека, также пришедшего с востока, некоего Кердона, вступает с ним в беседу и с великою радостью убеждается, что его собственные разсуждения находят отклик в мыслях этого человека, совпадают с его понятиями. Получив нравственное подкрепление и ободрение, Маркион – уже вне церкви – начинает приводить свои суждения и воззрения в полную систему.

14. Только в указанном смысле можно, по нашему мнению, считать Маркиона «учеником» Кердона. Иное представление дела противоречит фактическим данным. Маркион никоим образом не мог заимствовать впервые своих воззрений у Кердона. Он имел их раньше встречи с ним¹¹⁶³... Ведь что-нибудь заставило Маркиона покинуть родной Понт! Ведь за что-нибудь он был отлучен от церкви на своей родине?¹¹⁶⁴... Даже согласимся на время с тем маловероятным мнением, что Маркион сделался христианином только в Риме, – и при таком положении дела он должен был уклониться в лжеучение раньше, чем познакомился с Кердоном. Ибо он предлагал искусительные вопросы римским пресвитерам, по Тертуллиану и Епифанию, до встречи с Кердоном. А эти вопросы и неудовлетворенность ответами пресвитеров в виду собственных готовых ответов ясно доказывают, что основные положения ереси Маркиона тогда уже были готовы¹¹⁶⁵. Вопросы, по-видимому, предлагались лишь за тем, чтобы дать почувствовать противной стороне ее слабость, так как ответы предвиделись и решительно критиковались. Поэтому последовательно поступают те исследователи, которые, желая доказать зависимость Маркиона от Кердона, перемещают или проектируют более раннюю встречу Маркиона с Кердоном, еще в Малой Азии¹¹⁶⁶. Но они не имеют никаких исторических оснований для себя. По нашему мнению, Кердон и Маркион – это две параллельные линии, из которых вторая значительно массивнее и длиннее первой и спереди и сзади, и с одного конца и другого.

15. При разсуждении о Маркионе весьма трудным является вопрос о хронологических датах его жизни и деятельности, выступлении с еретическим учением и разрыве с церковью, – и это не смотря на довольно обильные хронологические показания ересеологов. Этому вопросу мы уже касались¹¹⁶⁷. Св. Иустин¹¹⁶⁸, во время написания своей первой апологии около 150 г., говорит о Маркионе, как еще ныне учащем (καὶ οὖν ἐστὶ ἐτι διδάσκων), при чем там же замечает, что ранее написания апологии, т.е. ранее 150 г., он писал синтагму против ересей, где уделил внимание и Маркиону. А Ириней приписывает св. Иустину еще специальную синтагму против Маркиона. По свидетельству св. Иринея¹¹⁶⁹, Кердон, учитель Маркиона, прибыл в Рим только при папе Гигине (137–140). Значит, Маркион явился позже, как точно замечает

Епифаний¹¹⁷⁰ – по смерти Гигина – и следовательно, мог развить свою деятельность, казалось бы, при Пии (139/141–154/156)¹¹⁷¹. Тогда как Св. Иринея¹¹⁷² относит расцвет его деятельности ко времени папы Аникиты (154/156–166/167)¹¹⁷³. Тертуллиан не устойчив: то он относит появление Маркиона в Риме во времена им. Антонина и точно определяет время между явлением Христа и выступлением Маркиона в 115 л. и 61/2 м.¹¹⁷⁴, то говорит¹¹⁷⁵, что еще при папе Елевферии (174/175–189)¹¹⁷⁶, еретики Маркион и Валентин исповедывали сначала католическое учение. Климент же Александрийский¹¹⁷⁷ относит жизнь и деятельность Маркиона ко времени имп. Адриана (117–138), при чем замечает, что он тогда уже был стариком по сравнению с Василидом и Валентином. – Для примирения этих свидетельств в них устраняются положения, слишком невероятные. Так, замечание Климента: «μεθ' ὧν (sc. Μαρκίου) Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντός τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν» – объявляется «несносным» и содержащим «безсмыслицу»¹¹⁷⁸. Точно также противоположное свидетельство Тертуллиана, относящее деятельность Маркиона к слишком позднему времени, ко времени папы Елевферия, т.е. 174/175–189, – считается за lapsus calami auctoris¹¹⁷⁹. Оставшиеся свидетельства растягивают деятельность Маркиона с царствования Адриана (117–137) до папства Аникиты (154/156–166/167), т.е. на период времени около 50 лет. Такой период деятельности для отдельного человека вполне возможен. Только при таком положении нужно непременно признать, что Маркион широко развил свою еретическую деятельность еще в М. Азии (во время царствования Адриана), о чем, по-видимому, ничего не знали Тертуллиан и Иринея, хотя последний и пользовался для опровержения Маркиона сочинением неизвестного М. Азийского пресвитера против того же еретика¹¹⁸⁰. О распространении Маркионом еретических мыслей в церквях Понта несомненно свидетельствует Климент Алекс., если он говорит о Маркионе, как ересearchе времен Адриана, тогда как положительно устанавливается, что впервые в Рим Маркион попал только в 140 г. Несколько смутное упоминание о пропаганде Маркионом своих заблуждений – в М. Азии, именно в Ефесе, как мы видели¹¹⁸¹, встречается у Филастрия. Подобное же известие Гарнак¹¹⁸² думает вычитать у Епифания, прибегая к остроумной догадке, к аллегорическому перетолкованию сообщения Епифания об оскорблении Маркионом девицы (42, 2), в смысле Егезиппа¹¹⁸³ – о растлении чистой девы церкви еретическим учением. Наконец, о деятельности Маркиона, как ересearchа, в М. Азии знает Едесская хроника, говоря: «В 448 году (т. е. 136/137) были известны во Фригии еретики Маркион и Монтан»¹¹⁸⁴; выделение же Маркиона из церкви хроника относит к следующему 449 году, т.е. 137/138. – Однако и при таком представлении далеко всё не выясняется в хронологических датах касательно Маркиона. Наиболее трудным нам кажется сообщение Климента Ал. и Иринея. По первому Маркион – не только сам еретик, но и учитель гностиков еще при Адриане и настолько тогда (117–138) развил свою деятельность, что Климент¹¹⁸⁵ называет его великаном, гигантом (γίγας). Тогда как, по свидетельству св. Иринея, Маркион только при Аниките получил особую силу и процветал («invaluit sub Aniceto») ¹¹⁸⁶. Потом, каким образом Маркион мог при Адриане так расширить свою деятельность против церкви и в то же время оставаться в церкви, выделившись из нее только в 144 г.? Эти и подобные недоумения не встречают ясного решения, а потому вопрос о хронологических датах жизни и деятельности Маркиона должен считаться открытым и чрезвычайно трудным. – При настоящем состоянии вопроса, можно принять такие даты. Маркион родился в конце I в., по Гарнаку – в 85 г. в Синопе, в царствование Адриана образовал свое особое учение и усердно распространял его в М. Азии, где мог встречаться и с Василидом и с Валентином, и приобрел громадную популярность. В 140 г. Маркион приходит в Рим и в 144 г. создает свою особую церковь в Риме, по-видимому работая в сообществе единомысленного

Кердона. Несмотря на свой маститый возраст, Маркион доставил процветание своей церкви в 50-х или даже в 60-х годах, при Аниките. Год смерти его неизвестен. Но никто не считает вероятным, чтобы он действовал еще при папе Елевферии¹¹⁸⁷.

16. Среди гностиков Маркион более всех был убежден в возможности полного примирения и соединения гностических принципов с «истинным» христианством; он дал образец такого примирительного учения и энергично заботился о проведении его в жизнь. Отсюда объясняются все особенности и гностической деятельности Маркиона. Он берет гностицизм в общих положениях его восточной схемы, решительно не заботясь внести в него что-либо новое, даже не интересуясь подробностями его. Центр тяжести его предприятия лежал в другом – в практическом приложении мистических начал гностицизма к жизни, при посредстве христианской религии. Однако христианство историческое никак нельзя было соединить с гностицизмом. Отсюда потребовалось Маркиону «реформировать» христианство в духе гностицизма. Таким путем думал Маркион найти единственно истинную и универсальную религию, которая должна была стать на место христианства. В виду этого он не уносит от масс своей религии в «школы»; нет, он основывает «церкви», которые должны собою заменить христианские церкви и дать спасение человеческим душам.

17. Итак, Маркион выступил не как новатор, проповедник нового учения, а как реформатор, исправляющий уже данное учение. По свидетельству Тертуллиана¹¹⁸⁸, маркиониты утверждали, что «Маркион своим разделением закона и евангелия не столько ввел новаго в учение веры, сколько (опять) возстановил искаженное учение». Дальше естествен вопрос: от каких искажений нужно было освободить христианское учение? и на каком основании, во имя какого критерия это можно было сделать? Ответ на эти вопросы у Маркиона можно найти искренний, но не основательный. Маркион был убежден, что к христианству примешался иудаизм. Маркиониты говорили, что «сам Петр и прочие столпы апостольства – подверглись порицанию со стороны Павла за то, что не прямым путем подходили к истине евангелия, – со стороны того, конечно, Павла, который, будучи еще не уверенным в благодати и боясь, не напрасно ли он подвизался и подвизается, тогда впервые совещался с предшествующими ему апостолами»¹¹⁸⁹. Но если, по Маркиону, и ап. Петр и прочие «столпы апостольства» были заражены иудаизмом, то у кого-же или где же Маркион имел чистое церковное учение, – в каких церковно-исторических памятниках, на основании которых можно было бы доказать искажение и сделать необходимое исправление? Тертуллиан спрашивает Маркиона: «если эти (т.е. церкви апостол. происхождения) были повреждены с самого начала, то какая же остались не поврежденными?»¹¹⁹⁰. В полной противоположности другим гностикам, обычно допускавшим обман, а вместе быть может и самообман, Маркион не ссылался ни на какие «таинственные учения», полученные будто бы им от апостолов, или их учеников, – не измышлял никаких пророчеств и не имел никаких пророков. Он в сущности располагал теми же свящ. памятниками, какие были и в церкви, так что иного какого-либо критерия для распознавания и оценки христианства не имел. Но стоя на одной и той же почве, почему же Маркион не следует учению церкви? При ответе на этот вопрос Маркион мог сослаться только на «здравый смысл», «путеводитель редко верный и почти всегда недостаточный», и, как мы видели, на исторические факты, понятые по своему. Непосредственное чтение свящ. Писания должно убедить в искажении христианского учения иудейством в самое раннее время. Если поставить новый вопрос: почему же представители церкви не замечают этого? – то в духе Маркиона был бы такой ответ. Во 1-х, в церкви много христиан из иудеев, естественно привнесших старые верования в новое учение; даже сами апостолы придерживались иудейских верований¹¹⁹¹. Во 2-х, учителя церкви допускают аллегоризм, при помощи

которого перетолковывают ветхий завет в христианском смысле¹¹⁹².— Единственным лицом в первенствующей церкви, верно понявшим христианское учение является, как мы видели, по убеждению Маркиона, ап. Павел. Но не во всех посланиях, выдаваемых за Павловы, содержится чистое учение его: некоторые послания подложны, другие подверглись интерполяции. Среди евангелий сравнительно более чистое учение сохранилось в еван. Луки; но и оно интерполировано «покровителями» иудейства¹¹⁹³. И Маркион потратил много времени, чтобы восстановить истинное «евангелие» и «апостол»¹¹⁹⁴.

18. Если мы, по указанию Маркиона, будем внимательно читать ветхозаветные писания и неискаженные новозаветные, особенно посл. к Галатам, то будто бы придем к сознанию полной противоположности закона и евангелия («inter Legem et Evangelium»¹¹⁹⁵). У Маркиона было важнейшее сочинение, как бы приданое веры, называвшееся Антитезы, которое доказывало необходимость разделения и противопоставления Закона и Евангелия¹¹⁹⁶. Эта «противоположность закона и евангелия» что тоже – иудейства и христианства¹¹⁹⁷ – основная, исходная точка у Маркиона. Из противопоставления закона и евангелия, иудейства и христианства Маркион выводил различие богов ветхого и нового завета (*diversitas deorum*). «Вследствие этого (т.е. противопоставления Закона и Евангелия) разделяет,– говорит Тертуллиан¹¹⁹⁸,– двух богов, также различных»– бога ветхого и нового завета. «Вообще мы уверены,– говорит в другом месте Тертуллиан¹¹⁹⁹,– что Маркион признаёт двух различных богов; один – судья, тиран, сильный в войне, другой же – кроток, ласков и весьма добр, даже чрезвычайно». Особенно два приточных места из евангелия Луки – о старой одежде, к которой неразумно приставлять новую заплату (V, 36), и невозможности произвести худому дереву добрый плод и наоборот (VI, 43) – убедили Маркиона в противопоставлении двух заветов и богов. Первый текст, казалось, устанавливал абсолютную новизну евангелия, второй высоту, превосходство Бога, Отца И. Христа, над богом ветхого завета. «Чем крепче он вообразил себе,– замечает Тертуллиан¹²⁰⁰,– что Бог есть виновник зла и на основании других аргументов, которые убеждают в этом всякаго развращеннаго; тем решительнее он относит худое дерево, приносящее худые плоды, то есть, зло к Творцу (Демиургу), и потому предполагал, что должен быть другой бог для роли доброго дерева с добрыми плодами. Когда он нашел во Христе, так сказать, другой план спасения, план единой и чистой благодати, которой чужд Творец; то он легко пришел к тому заключению, что новое и чужое божество открылось во Христе его (*novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam*)». Но это еще не значит, чтобы его не было ранее. Бог, открытый Христом, нов только относительно своего познания (*ipsam novitatis cognitionem*)¹²⁰¹. На самом же деле он древний бог. «Наш бог открылся во Христе, говорят маркиониты¹²⁰², хотя не с самого начала, хотя не чрез творения, но чрез себя самого». «Для нашего бога, кричат маркиониты, достаточно одного только дела, именно того, что он спас человека по своей величайшей и необыкновенной благодати, которую должно предпочитать всем стрекозам»¹²⁰³.— Кроме бога ветхого и нового завета, т.е. кроме демиурга и благого бога, существует, по учению Маркиона¹²⁰⁴, «материя – не рожденная, не сотворенная, современная Богу (=вечная)». Вечная, современная Богу (*innata, et infecta, et contemporali Deo... et aeterna*), не рожденная, не созданная материя есть в сущности также бог,– след. уже третий в учении Маркиона. С сокрушительной силою диалектической мысли Тертуллиан¹²⁰⁵ показывает всю несостоятельность Маркионова учения о богах, насчитывая их у него до 9-ти, т.е. приводя его (учение) *ad absurdum*.

19. Гностическими предпосылками Маркион не занимался; к метафизическим проблемам он был равнодушен. У него нет разсуждений об эманациях, зонах и

демиурге. Его духу и ближайшей задаче более соответствовало оперировать над христианскими понятиями, и то – более сотериологическими. Поэтому большое внимание Маркион уделяет в своей системе личности И. Христа и делу совершенного Им искупления. Воззрения Маркиона на личность И. Христа отличаются строгим докетизмом. «Маркион,— пишет Тертуллиан¹²⁰⁶,— чтобы отвергнуть плоть Христа, отрицает даже рождение; или чтобы отвергнуть рождение, отрицает и плоть; разумеется – для того, чтобы рождение и плоть не соответствовали взаимно и не давали друг другу доказательства, потому ни рождения не бывает без плоти, ни плоти без рождения... Но и кто представляет плоть Христа воображимую (putativam), также мог выдумывать призрачное рождение, так что и зачатие, и беременность, и рождение девы и, наконец, течение самого детства казались призрачными (то δοκεῖν)“.— Строго докетическое представление Маркиона об И. Христе стоит в неразрывной связи с его разделением двух богов. И. Христос, как сын благого бога, не может иметь ничего общего с демиургом и ничего заимствовать у него. Если же считают, что ветхий завет, когда господствовал демиург, предсказывал о Христе, то это ошибка. Возьмем, напр., пророчества Исаии 7:14 – будто о Христе; на самом деле оно не имеет отношения ко Христу, ибо Христос никогда не назывался Эммануилом, равным образом неприложимо к Нему и Исаии 53:4 – о богатствах Дамаска и добыче Самарии¹²⁰⁷. Маркион, отвергавший всякий аллегоризм, брал во внимание лишь вербальный смысл пророчеств и, перенося их на время явления Христа, Маркион не находил никакого соответствия. Однако Маркион допускал, что ветхий завет ждал своего Мессию, как сына демиурга. Но между этими двумя мессиями такое же различие, как между законом и евангелием, иудаизмом и христианством¹²⁰⁸. Спаситель, сын благого бога, внезапно явился с неба творца, куда он сошел ранее, в 15 год царствования Тиверия, в Галилее, в Капернауме¹²⁰⁹. И. Христос снизошел, чтобы освободить людей из-под власти творца. «Единственного дела,— говорили маркиониты,— достаточно для нашего бога, чтобы освободить человека своею величайшею и чрезвычайно благостью“¹²¹⁰. Деятельность Мессии изображается по противоположности к делу демиурга. Последний щадит и награждает только праведных; И. Христос призывает к себе мытарей и грешников, труждающихся и обремененных. По закону проказа оскверняет, Христос же касается пораженных этою болезнью. Елисей исцеляет Неемана водою; Христос исцелил многих чрез одно слово... Елисей молится демиургу жестоко наказывать мальчиков, назвавших его плешивым; в евангелии И. Христос выражает нежную любовь к детям¹²¹¹ и т.д.

По поводу учения Маркиона об искуплении Де-Файе¹²¹² саркастически замечает: «Как наивна (sigieuse) концепция искупления у человека, выдававшего себя за ап. Павла!“

20. Нравственно-практическое учение Маркиона было в тесной связи с теоретическим учением его. И. Христос принес царство благодати вместо космического царства демиурга. Люди должны стремиться войти в это царство неведомого дотоле благого бога, отца И. Христа, а для этого необходимо освободиться от власти демиурга и уз плоти. Приближение к божеству необходимо требует полного отречения от какой бы то ни было связи с материей. Здесь основа для отрицания брака и проповеди строгого аскетизма¹²¹³.

В такой квалификации нравственного учения Маркиона, как строго аскетического, согласны между собою – Тертуллиан¹²¹⁴, Климент Ал.¹²¹⁵ и Ипполит¹²¹⁶.

Таким образом видим, вся доктрина Маркиона сосредоточивалась на учении о Боге, о личности И. Христа, об искуплении и строгой морали.

21. Изложенное учение Маркиона дает повод некоторым исследователям отрицать принадлежность Маркиона «к гностикам в строгом смысле слова“. А. Ган

(Hahn) первый поставил (в 20-х годах XIX в.) вопрос¹²¹⁷ о том, можно ли относить Маркиона к гностикам. Значительное время спустя данным вопросом заинтересовался А. Harnack и дал на него отрицательный ответ – сначала решительный¹²¹⁸, а потом несколько уклончивый¹²¹⁹. Формулировку вопроса в последнем смысле и обоснованный ответ на него мы встречаем в сочинении Гарнака: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Он говорит, что 1) Маркионом руководил не какой-н. спекулятивно-научный интерес (также и не апологетический), но сотериологический, 2) поэтому он придавал всю важность вере (а не гносису), 3) вследствие этого для изложения своих воззрений он не пользовался ни элементами семитических тайных культов, ни прибегал к методу греческой религиозной философии (разумеется, глав. обр., аллегоризм), 4) для него было чуждо различие между эсотерической и экзотерической формой религии. Маркион был в сущности религиозный характер; он стремился основать не школу для гностиков или мистический культ для ищущих посвящений, а реформировать христианство, а когда это ему не удалось, он начал основывать «церкви»¹²²⁰. Однако Гарнак не может отрицать у Маркиона некоторых гностических элементов, напр., в указании им «этических противоположностей»; но он отказывает ему в «систематической спекуляции о последних причинах констатированной противоположности». При чем, и этот незначительный «гностический налёт» (*Einschlag*), который «можно узнать и ясно отличить» – нужно отнести на счет влияния на Маркиона в Риме сирийского гностика Кердона¹²²¹. – Этим разсуждениям Гарнака придает чрезвычайно большое значение такой серьезный исследователь гностицизма, как De Faye. Он прямо говорит, что Гарнак «открыл нам Маркиона», и сам исповедуется в полном согласии с ним¹²²².

22. Конечно, нужно признать, как уже замечено ранее, Маркион занимает среди гностиков своеобразное положение. В философско-религиозно-мистическом учении гностиков, сотканном из элементов языческих, иудейских и христианских, он обратил преимущественное внимание на христианские пункты и развивал их в религиозно-практическом направлении. Однако, затрудняться относить его «к гностикам в строгом смысле слова», а тем более считать его «по ошибке» (*perperam*) названным гностиком – решительно не основательно. Ведь Маркиона отнюдь нельзя причислить к тем лжеучителям, которые появились внутри христианской церкви, неправильно понявши, извративши учение ее. De Faye, впрочем, пытается вывести маркионизм из христианского учения. Так, по его мнению, «дуализм Маркиона... внушен просто чрез изучение ветхаго завета»; будто бы из свидетельств Тертуллиана ясно следует, что известные «рефлексии, которыя внушило ему изучение христианских книг... составляют точку отправления ереси Маркиона»; даже учение о демиурге или творце заимствовано из библии¹²²³. Однако возвести на Библию всё учение Маркиона де-Файе не решается. Его «манера называть творца, критиковать его и творение... не могли выйти из простого изучения Библии. Черта, которую мы открыли – замечает де-Файе, – изъясняется почти только чрез чужеземныя влияния»¹²²⁴.

23. На самом деле не в критике только творца и его творения проглядывают в системе Маркиона «чужеземныя влияния», но и во многих других пунктах. Св. Ириней¹²²⁵ напр. находит возможным приписать Маркиону гностическую *πλήρωμα*. Из Библии Маркион никак не мог вывести представления о «материи, нерожденной, несотворенной, современной Богу... и вечной» (*materia... innata et infecta et contemporali Deo... et aeterna*), т.е. что и «материя есть Бог»¹²²⁶, и из нее создан мир. На Библии же не мог основываться и дуализм Маркиона, который приписывается ему древними ересеологами¹²²⁷. Демиург есть для Маркиона хотя и бог¹²²⁸, но бог *πονηρός*, *malorum factor*¹²²⁹, в противоположность другому богу, как богу света (*deus luminis*), дружбы, он есть бога мрака (*d. tenebrarum*)¹²³⁰, *νείκος* или *discordia*¹²³¹. Этот демиург создал злой

мир и человека и господствовал над ним известное время. Поэтому неизвестный бог мог придти в известность только «когда наступил роковой час». «Может быть, – иронизирует Тертуллиан, – ему мешал анабибазон, или какая либо чародейки, или квадратный Сатурн или треугольный Марс. Ибо маркиониты, – прибавляет Тертуллиан, – по большей части астрологи и не стыдятся руководиться в жизни звездами творца»¹²³². Значит, по Маркиону, космический период демиурга со всеми его неустройствами и бедствиями должен был предшествовать, как нечто неизбежное и роковое – сотериологической деятельности благого бога. Для этого благой бог «чрез самого себя открылся во И. Христе»¹²³³. Представление об И. Христе, как указано выше, было чисто и строго докетическое... Нравственное учение Маркиона – его крайний аскетизм и в частности запрещение брака, Климент Алекс.¹²³⁴ ставит в зависимость от учения Платона и пифагорейцев. Тертуллиан¹²³⁵ приписывает Маркиону усердие в изучении стоицизма (*stoicae studiosus*), а Ипполит – подражание киникам¹²³⁶. – Конечно, нужно согласиться с Цаном¹²³⁷, что слово «γνώσις» «было для Маркиона решительно не характерно». Однако, ему не чужд был круг тех представлений, где это понятие применялось у гностиков. Спасение приписывается у Маркиона высочайшему богу, и оно простирается лишь на дух человека, πνεῦμα. Маркион учит о *spiritus salutaris*¹²³⁸ и невозможности воскреснуть плоти¹²³⁹. Значит, гностическое пневматическое спасение (у Маркиона «σωτηρία τῶν ψυχῶν») имеет место у Маркиона¹²⁴⁰.

24. Вот элементы в учении Маркиона, которые никак не могут быть выведены из библии и которые несомненно почерпнуты в мутных потоках синкретических течений. Конечно, из указанных элементов нельзя создать системы Валентина или Василида (по Ипполиту), в которых Гарнак склонен видеть схемы самого настоящего гностицизма. Об зонах у Маркиона не упоминается; строгое различие между мистиками и гностиками не проводится. Но, во 1-х, не в этих подробностях заключается суть гностицизма; во-вторых, никогда не нужно забывать, что до нас не дошло ни одного более или менее обстоятельного изложения системы Маркиона. У отцов и писателей древней церкви Маркион возбуждал какую-то особую ненависть к себе; излагать его учение как бы не доставало терпения; неудержимо хотелось порицать его и порицать. Поэтому утверждать, что Маркион гораздо «менее спекулятивен, чем Василид или Валентин», что он «в сущности религиозный гений, а отнюдь не спекулятивный»¹²⁴¹, что «систематическая спекуляция о последних первопричинах» у него не свободна от «многих противоречий»¹²⁴² – кажется особых оснований нет. Правда, Тертуллиан обличает Маркиона во многих противоречиях, в особенности его учение о двух богах¹²⁴³. Но кого он щадит? и чьи системы он имеет желание подробно изложить? При своих адвокатских приемах он не расположен становиться на точку зрения его противников, – чтобы понять их мысли, а наоборот – старается иногда несколько как бы утрировать их отдельные положения, чтобы довести их до абсурда. – Однако, и из настоящих, весьма не полных данных отнюдь не следует, чтобы Маркион занимал какое-то исключительное положение среди древних гностиков и никак не подходил к их типу. По свидетельству Тертуллиана¹²⁴⁴, исходным пунктом заблуждений Маркиона был вопрос – как и у всех гностиков – о зле и его происхождении. Этот вопрос вызывает весь процесс религиозного сознания, который у Маркиона, как и у всех гностиков – расширяется в мировой процесс и который находит свое завершение в христианстве, спасающем человека¹²⁴⁵. Даже из западных гностиков он в некоторых пунктах напоминает Василида, в особенности в отношении к церковному канону и в преклонении пред учением ап. Павла¹²⁴⁶. Сродство же Маркиона с восточными гностиками – с Кердоном, Саторнилом и офитами не подлежит сомнению¹²⁴⁷. Даже Гарнак¹²⁴⁸, отказывающий Маркиону в праве

именоваться гностиком, находит в его системе гностические следы и приписывает их, как известно, влиянию со стороны Кердона. Однако, что представляла бы собою «система» Маркиона, хотя и теперь не свободная от «многих противоречий», если бы она, состоя из первоначального учения Маркиона, будто не имеющего ничего общего с гностицизмом, восприняла в себя гностические идеи Кердона! Какое можно представить себе соединение или систему из заблуждений на христианской почве – антитринитариев или монтанистов с одной стороны и гностической системы, напр. Валентина с другой!...

25. Вопреки Гарнаку и его единомышленникам, отцы и писатели Церкви знали, что делали, когда они относили Маркиона к гностикам¹²⁴⁹. Об этом у нас уже была речь¹²⁵⁰. И новые исследователи гностицизма отдавали себе ясный отчет, когда они в этом пункте соглашались и соглашались с древними ересеологами. Таковы, напр. Тильмон¹²⁵¹, Вальх¹²⁵², Мозгейм¹²⁵³, Ав. Неандер¹²⁵⁴, Ф. Баур¹²⁵⁵, В. Мёллер¹²⁵⁶, Липсий¹²⁵⁷, Гильгенфельд¹²⁵⁸, Мансель¹²⁵⁹, Мид¹²⁶⁰, В. Буссе¹²⁶¹ и др.

Доказательством гностической природы лжеучения Маркиона служит судьба его дела в последующее за его смертью время.

История маркионитства

01. Маркион чрезвычайно много заботился о широком распространении своего учения и об упрочении своего дела. По свидетельству св. Епифания¹²⁶², он проповедывал в Риме, в Италии, в Египте, Палестине, Аравии, Сирии, на Кипре и в Феваиде. Свое учение Маркион имел в виду сделать достоянием не немногих «избранных» (гностиков), а целых народных масс. Поэтому он не учреждал тайных союзов или школ, а основывал церкви, давая им хорошую организацию. «Имеет открыто, – пишет Тертуллиан¹²⁶³ о Маркионе, – и его (т.е. свое евангелие) и церкви, но свои, – не законные, а незаконные; если хочешь определить их цену, скорее найдешь апостатическими, чем апостольскими, основанными Маркионом или кем либо из стада Маркиона. Осы строят ячейки, создают церкви и маркиониты“. Основанные Маркионом церкви получили от него, по воззрению его последователей, будто бы самое истинное учение Христа и апостолов в его «евангелии» и «апостоле», – очищенных от искажений иудаизма и предохраненных – чрез определение строгого канона – от каких бы то ни было повреждений и на будущее время. Маркион обратил внимание и на каноническую или церковно-практическую сторону в жизни церкви. По-видимому, он сам стоял во главе основанных им церквей, в качестве епископа¹²⁶⁴; от него пошел целый ряд епископов¹²⁶⁵. Известны маркионитские пресвитеры, среди них даже мученики¹²⁶⁶. Маркион признавал таинства, но, применительно к своим аскетическим стремлениям, при совершении их, употреблял воду – вместо, очевидно, вина и елея. При чем таинство крещения могло быть повторено до 3-х раз; совершение его позволялось женщинам¹²⁶⁷. Епифаний¹²⁶⁸ и Тертуллиан¹²⁶⁹ делают упрек маркионитам в том, что они совершали таинства при оглашенных. – В жизни практической Маркион, как уже говорилось, выступал аскетом – запрещал брак и проповедывал девство, устанавливал посты и, между прочим, пост в субботу¹²⁷⁰.

02. Но ученики Маркиона, продолжатели его дела, не обладали индивидуальной самобытностью своего учителя и, судя по кратчайшим сведениям о них, поддались общему гностическому течению того времени, занялись спорами о принципах бытия. Родон, ученик Татьяна, опровергавший в недошедшем до нас сочинении в числе других и ересь Маркиона, по свидетельству Евсевия¹²⁷¹, писал, что ересь эта раздробилась на разные толки (εἰς διάφορα ὑώμας)... «потому что они (т.е. виновники – ἑμπλετοῖκότες) и между собою были несогласны, защищая несостоятельное учение. Из их толпы Апеллес, уважаемый за (его) жизнь и старость, признает одно начало, а пророчества производит, повинуюсь изречениям одержимой демоном девицы Филумены, от противоположного духа. Другие же, как и сам корабельщик (Μαρκίων), вводят два начала, из них известны Потит и Василик. Следуя Понтийскому волку и не находя различия в вещах, как и тот, обращаются к легкому и принимают два начала просто, без доказательств. А иные, снова и от них уклонившись в сторону, полагают в основу не только две, но и три природы; из них известен вождь и начальник Синерос, как называют (его) следующие его учению»¹²⁷².

03. Между последователями Маркиона особенно выделялся один – Апеллес. О нем и его учении ересеологи сохранили сравнительно много сведений.

Тертуллиан¹²⁷³ рассказывает об Апеллесе, что он был в Риме учеником Маркиона, след. подобно ему отрицал брак¹²⁷⁴. Потом он пал с какою-то женщиной и таким образом он сделался «изменником Маркионова воздержания» (desertor continentiae M.)¹²⁷⁵; вследствие этого он почувствовал невозможным оставаться «на глазах святейшего учителя» и удалился в Александрию¹²⁷⁶. По прошествии нескольких лет, он вернулся в Рим (когда уже, по-видимому, Маркиона не было в живых), «нисколько не

улучшившись, разве только в том, что он уже не был маркионитом“. Здесь он сошелся с другою женщиною, девицею Филуменою, выдававшею себя за пророчицу. Откровения ее Апеллес записал в книгу «Φανερώσεϊς“. В этот период его жизни, очевидно, встретил Апеллеса в Риме Родон и беседовал с ним¹²⁷⁷.

Уже внешние обстоятельства жизни Апеллеса показывают, что он выступает – то как ученик Маркиона, то как самостоятельный учитель, основавший свою школу¹²⁷⁸. Перемену в воззрениях Апеллеса Тертуллиан ставит в связь с сближением его с девицею Филуменою, иронически замечая, что «Апеллес был обращен духом к девице Филумене (и) от нея получил повеление проповедывать реальную (solidum) плоть Христа, без рождения»¹²⁷⁹.

У псевдо-Тертуллиана (с. XIX), который, по авторитетному заявлению Гарнака¹²⁸⁰, пользовался в данном случае не только синтагмой Ипполита, но и потерянным сочинением Тертуллиана против апеллиан, – изложено учение Апеллеса так.

04. Апеллес, ученик Маркиона, после того как «впал в собственную плоть», отделился от Маркиона. Он вводит единого бога¹²⁸¹, находящегося в безконечно возвышенных частях. Он сотворил множество ангельских сил; кроме того создал и иную силу, которая может быть названа Господом (Dominus)¹²⁸², но которой он дал назначение ангела. Он хотел, чтобы чрез них явился мир по подражанию высшему миру (ad imitationem mundi superioris). Но он раскаялся в создании этого мира, ибо он вышел не столь совершенным, как был создан высший мир. – Закон и пророков он (Апеллес) отвергал. Христос, по нему, вопреки Маркиону, имел не кажущуюся плоть, но действительную, как учит евангелие. Христос явился из высших частей¹²⁸³ и при самом нисшествии соткал себе плоть из звезд¹²⁸⁴ и эфира. При вознесении Христа в верхние части, плоть его разлагается на свои составные элементы и неба достигает только дух. Воскресение плоти он отрицал. Он пользуется одним только (евангелием?) и апостолом Маркиона. Но Апеллес имел кроме того особые сочинения – «Фанеросис» девицы Филумены, как бы пророчицы, и «Силлогизмы», в которых он хочет доказать, что «все, что Моисей написал о Боге, не истинно, но ложно»¹²⁸⁵.

05. Из сочинений, принадлежавших собственно Апеллесу, псевдо-Тертуллиан, как мы видели, называет «Sillogismi»¹²⁸⁶ и «Фанеросис». О содержании «Силлогизмов» псевдо-Тертуллиан кратко замечает, что в них Апеллес хочет доказать, что всё написанное Моисеем о Боге ложно¹²⁸⁷. Очевидно, это сочинение очень важно для системы Апеллеса; оно должно быть поставлено в параллель с «антитезами» Маркиона и вообще говоря развивает его отрицательный взгляд на ветхий завет. – У Оригена¹²⁸⁸ и Амвросия¹²⁸⁹ встречаются фрагменты из «Силлогизмов» Апеллеса. У Оригена находится одно извлечение; а у Амвросия прежде известно было три, а теперь, благодаря изысканиям Гарнака, еще семь¹²⁹⁰, хотя Амвросий едва ли мог иметь «Силлогизмы» под руками и, вероятно, сделал выдержки из них по утраченным для нас сочинениям Оригена¹²⁹¹.

06. Ориген приводит следующее рассуждение Апеллеса. Последний хотел доказать, что «писания Моисея совсем не содержат в себе божественной мудрости, ни действия Духа Святого, и при этом он так преувеличивает сказанное (т.е. в писании) и говорит, что никоим образом не могло быть, чтобы такой небольшой объем (т.е. ковчег Ноя) мог вместить столько родов животных и пищу для них, которой стало бы на целый год... следовательно, ясно, что выдумана басня; а если так, то ясно, что это писание не от Бога»¹²⁹².

07. У Амвросия читаем: «многие, которых учитель (соб. auctor) Апеллес – так в 38-м томе его – предлагают такие вопросы: каким образом древо жизни является более действенным, чем дыхание божие? – Затем, если Бог не создал человека совершенным, и каждый чрез собственную деятельность приобретает себе

совершенство добродетели: не кажется ли, что человек больше сам приобретает себе, чем влагает в него Бог?— В третьих, выставляют: Если человек не вкусил бы смерти, то – во всяком случае, поскольку не вкусил бы – не мог бы знать. Следовательно, если не вкусил бы, не знал бы (т.е. смерти); если не знал бы, не мог бы бояться. Значит, напрасно Бог угрожал бы смертью, которой люди не боялись бы.— Содержание новых семи фрагментов «Силлогизмов», извлеченных Гарнаком из творения Амвросия, в сокращении таково: 1) «не всегда худо не повиноваться заповеди. Ибо если заповедь блага, то нечестиво неповиновение; но если заповедь – не добра, полезно не повиноваться. След., не всегда худо – не повиноваться заповеди“. 2) «Кто не знает ни добра, ни зла, нисколько не различается от мальчика (a parvulo); мальчик же у справедливого судьи ни в чем не обвиняется“. 3) «Кто не знает ни добра, ни зла, не знает – говорят также, и того, что не повиноваться заповеди худо; не знает тот и блага повиновения. След., кто не знает и не повинует, заслуживает снисхождения, а не осуждения“. 4) Четвертый силлогизм развивает уже известную мысль Апеллеса: если смерть человека приписывать природе (свойству) дерева, тогда ее плод превышает силу дыхания Бога, оживившего человека. 5) «Знал или не знал Бог, что Адам нарушит заповедь Его? Если не знал, то это утверждение не соответствует божественному могуществу; если же знал и тем не менее в пренебрежении заповедал, то это недостойно Бога предписывать что-либо излишнее... ничего напрасного Бог не делает; значит, писание не от Бога“. 6) Шестой фрагмент путем силлогистических рассуждений хочет установить, что «человек не есть создание Бога потому, что Бог зла не сотворил. Между тем человек получил понятие о зле, прежде чем был низвергнут злом“. 7) Наконец, 7-й фрагмент гласит: «Каким образом Бог – благ, если он не только допустил в этом мире зло, но даже позволил в такой степени смешение?»

08. Приведенные фрагменты из «Силлогизмов» Апеллеса подтверждают данное по Ps. Tertullianis'у изложение его системы. Здесь Апеллес выступает действительно учеником Маркиона. Он, как и Маркион, отвергал Ветхий Завет (=закон и пророки). В его первых двух вопросах, приводимых Амвросием, о силе дерева жизни и значении личного совершенствования человека – чувствуется глубокое проникновение духом Маркиона, начитанного в писаниях ап. Павла, хотя и превратно понявшего его. Положение Апеллеса «не всегда худо не повиноваться заповеди»– стоит в строгом согласии с учением Маркиона, ибо последний придавал лишь относительное значение закону и исполнению его. Рассуждения Апеллеса во 2-м из новых фрагментов о том, что мальчик, как не имеющий понятия о добром и злом, должен быть оправдан справедливым судьей – вполне согласуется с противоположением со стороны Маркиона гибели 42 мальчиков в ветхом завете (в истории прор. Елисея) с любовным отношением к детям со стороны И. Христа.– Но в то время как нам неизвестно более подробное развитие возражений Маркиона против ветхого завета,– из фрагментов Апеллеса мы узнаём о рационалистически-диалектической критике его ветхого завета. Он пытается доказать мифический характер ветхозаветных писаний, блестящий пример чего он видит в повествовании о потопе (о ковчеге), фактически (или технически) будто бы нелепом. Затем весь этот диалектический ход рассуждений Апеллеса по фрагментам его «Силлогизмов» указывает на резко рационалистическое направление его лжеучения. Главное различие в учении Апеллеса от Маркиона – это, разумеется, в признании им, вопреки дуализму Маркиона, единого начала. Есть и другие частные различия в изложенной системе Апеллеса от учения Маркиона, как, напр. по вопросу о плоти Христа.– Значительно иной характер принимает учение Апеллеса к концу его жизни. Родон, встретивший Апеллеса в Риме, уже по возвращении его из Египта, так передает свою беседу с ним: «Старец Апеллес,

сошедшись с нами, обличен был во многих лжеучениях, и посему утверждал, что не должно испытывать писания, но что каждый должен оставаться, как уверовал; ибо спасутся, доказывал он, лишь надеющиеся на Распятого, только если они будут совершать добрые дела... Он признавал одно начало, каково и наше учение... Скажи нам (обращается Родон в этой беседе к Апеллесу), где у тебя доказательство на это, или как ты можешь говорить, что начало одно... Почему начало одно – отвечал Апеллес – не могу сказать, только влекусь к этой мысли“. О нем же Родон говорит: «из их толпы (т.е. маркионитов) Апеллес, уважаемый за жизнь и старость, признаёт одно начало, пророчества же производит от противоположного духа, повинуюсь внушениям одержимой демонами девицы, по имени Филумены“¹²⁹³.– След., в последний возраст своей жизни, под влиянием лжепророчицы Филумены, старик Апеллес отчасти изменил своему рационалистическому направлению и сделался мистиком. Правда, он по-прежнему отрицал ветхий завет (ср. пророчества) и, вероятно, по-прежнему диалектически¹²⁹⁴ аргументировал свое отрицательное отношение к нему; но теперь он больше «влекся“ к другому: «отнюдь не должно испытывать писания“, очевидно, имея в виду писания нового завета – евангелие и апостол Маркиона. Теперь не ratio, не υνώσις у него на первом плане, а πίστις и ἐλπίς.

09. Гарнак в своем тенденциозном стремлении исключить Маркиона из числа гностиков указывает на учение его последователя Апеллеса, как доказательство своей мысли. В этом случае он придает особенно большое значение учению Апеллеса об едином начале (μία ἀρχή). Свою диссертацию Гарнак озаглавливает: «De Apellis gnosti monarchica“ (Lipsiae. 1874) и старается в ней доказать постепенную эволюцию во взглядах Апеллеса. Сначала будто-бы он выставлял праведного демиурга, как противника благого бога, но позже перенес его дурные свойства на особого бога Израиля и закона. Свои воззрения на свящ. писание ветхого завета Апеллес должен был два раза изменить: вначале он решительно отвергал ветхий завет; затем, начал различать в нем истинное и ложное, как показывают его «Силлогизмы“, наконец, уже будучи стариком, он склонился к своему юношескому отрицанию ветхого завета. Что касается его отношения к гносису и вере, то он сначала признавал гносис, затем, под влиянием Филумены, впал в мистику и придавал всё значение вере. Потерпевши крушение в гносисе, Апеллес сохранил веру в единство Бога и во спасение, достигаемое чрез веру в Распятого (pp. 55–92). В своем последнем (4-м) издании „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ (s. 301 и amn.) Гарнак обращает особое внимание на то, что «Апеллес, самый значительный ученик Маркиона, возвращается к исповеданию единого Бога (μία ἀρχή) и понимает демиурга и сатану, как ангелов его, не изменяя основным мыслям Маркиона, наоборот следуя указаниям, какия он сам дал“. И в примечании добавляет: «Его учение потому столь важно, что оно показывает, что можно утверждаться на основных мыслях Маркиона и не быть дуалистом“.– Однако, доказать такую перемену во взглядах Апеллеса, какую хочет видеть у него Гарнак, невозможно¹²⁹⁵; в особенности трудно констатировать хоть некоторое приближение Апеллеса к церковному сознанию. Справедливо говорит De Faye: «пусть не воображают, будто, возвращая учение своей секты к монотеизму, Апеллес думал сблизиться с церковью. Это намерение, если даже он имел бы его,– ему совсем не удалось... В повороте Апеллеса к монотеизму мы, однако, нечто ценим. Мы видим в нем доказательство независимости духа и особой рефлексии... Этот ученик Маркиона имел талант, какого был лишен учитель. Он был диалектик“¹²⁹⁶. Как диалектик, Апеллес, подобно своему современнику Тертуллиану¹²⁹⁷, также славившемуся своею диалектикой, и заметил логическую несостоятельность дуализма и устранил ее. Но устранение это было формальным, в своем роде диалектическим, а не по содержанию. Утверждая на словах «монархию“ в представлении о божестве, Апеллес

на самом деле вводит в теогонию и космогонию те же самые начала, какие обычны для гностиков вообще. У него имеет место и единый Бог (μία ἀρχή) и «высший мир» (mundus superior), и какой-то «иной мир», до которого не было заботы единому богу¹²⁹⁸, и сила, созданная высшим богом, но названная «вторым богом» (secundus deus)¹²⁹⁹, и множество ангельских сил; а по Ипполиту¹³⁰⁰, Апеллес признавал четырех богов. Созданный бог (secundus deus) творит мир «по подражанию» (ad imitationem) высшему миру. Но этот мир оказывается «не добрым»¹³⁰¹. Значит, откуда-то взялось зло, и весь ветхий завет явился заслуживающим отвержения. В учении об искуплении, о спасении только душ, Апеллес повторяет положение своего учителя, точнее общегностическую догму. – Не отказался Апеллес от гностических воззрений и к концу своей жизни. Правда, он сделался более склонным к мистицизму, чем к рационализму. Но ведь собственно гностицизм вовсе не был рационалистическим явлением, а скорее именно мистическим. Затем, к концу своей жизни Апеллес имел у себя лжепророчицу и придавал большое значение ее предсказаниям. В этом случае он, конечно, думал не о приближении к «великой церкви», а подчинился общему гностическому духу, воздвигшему лжепророков; значит, пошел дальше своего учителя. Придвинулся ближе к гностицизму Апеллес и в том отношении, что, вопреки Маркиону, допускал аллегорию¹³⁰².

10. Из сказанного следует, что стремление Гарнака, при исключении Маркиона из числа гностиков, видеть или находить лишний аргумент для этого в учении его последователя Апеллеса, будто бы пришедшего, не изменяя основным мыслям своего учителя, к исповеданию единого бога, – положительно несостоятельно. Монархианство Апеллеса – решительно малоценно; ибо, как мы видели, оно логически не вяжется с его системой и есть лишь диалектическое словоизвитие. Когда Родон, заклиная Апеллеса, просил его привести основания, почему он признаёт начало одно, то последний поклялся, что «не знает, почему нерожденный Бог один, и однако же верует в это». В других отношениях Апеллес высказывает много типичных гностических мыслей, больше, чем известно из системы его учителя Маркиона. В виду этого из учения последователей Маркиона и особенно – Апеллеса мы имеем достаточные основания заключать о гностической природе и гностическом характере системы Маркиона. Будь Маркион простым «церковным реформатором», то и в лице его последователей естественно ожидать встретить христианских лжеучителей или еретиков, в роде антитринитариев или монтанистов. В действительности совсем не то.

11. Написать историю маркионитских общин данных нет. Есть только отрывочные, весьма краткие указания на то, что маркиониты существовали до VII в., а некоторые предполагают и до X в.

Лишь от одной ветви маркионитства, именно, армянской, сохранился весьма важный памятник, относящийся к V в. и находящийся в сочинении армянского епископа Езника¹³⁰³: «Ниспровержение ересей»¹³⁰⁴. Это сочинение распадается на четыре отдела: первый поражает заблуждения язычников вообще, второй – религиозную систему персов, третий – воззрения греческих мудрецов и четвертый – еретические положения Маркиона. Порядок у Езника такой: в начале каждого отдела он излагает взгляды, которые он намеревается оспаривать – чисто и без посторонних добавлений (rein und ohne fremdartigen Zusatz). Затем следует весьма пространное опровержение этих взглядов. Благодаря именно такому методу работы изложение Маркион. учения у Езника и является весьма ценным для истории армянских маркионитов V в. Виндишман¹³⁰⁵ высказывает даже предположение, что Езник сделал в данном случае извлечение из «антитез» Маркиона. Гарнак¹³⁰⁶ же считает более вероятным думать, что Езник изложил учение Маркиона «на основании очерка

маркионитского учения более позднего армянского ученика (Маркиона?) и собственных сведений об этой секте“.

12. Система Маркиона по Езнику была такова.

а. Лжеучитель Маркион признает Возвышенное (божество)¹³⁰⁷, которое совершенно отлично от бога закона. Вместе с тем он утверждает также, что материя есть сущее (die Materie ein Sein sei) и что существует три различных неба. На одном, говорит он, обитает Чуждый (der Welt durchaus Fremde), во втором – бог закона, в третьем находятся его воинства (Heerschaaren), а на земле есть материя (und auf der oder in der Erde ist die Materie), которую он также называет силою (или Wesen der Erde).

б. Творение мира Маркион, по Евнику, представлял по-библейски, но будто-бы еще «прибавлял, что бог закона все сотворил чрез посредство материального и что материя служила ему как женская потенция, как жена для соединения (die Materie ihm gedient als weibliche Potenz, ale Weib zur Begattung)“.– После создания мира бог закона со своими воинствами взшел на небо, а материя со своими сыновьями осталась на земле, и каждый господствовал в принадлежащей ему области – материя на земле и бог закона на небе.

с. Когда Бог закона увидел, что земля прекрасна, то задумал создать человека, который обитал бы на ней. Поэтому он сошел к материи на землю и сказал ей: дай мне праха (Staub), я вдуну в него дух мой, и таким образом мы создадим человека по моему образу. Материя согласилась, и создан был Адам. Для него бог закона сотворил жену и поселил их в раю. Они повиновались ему, почитали его, радовались ему, как дети¹³⁰⁸.

д. Адам очень понравился богу закона, и он решил отдалить его от материи и всецело соединить с собою (ihn von der Materie zu entfernen¹³⁰⁹, und ganz mit sich zuvergeinen). Отведя Адама в сторону, он сказал: Адам, я – бог, и нет другого бога... но если ты, кроме меня, поклонись другим богам, знай, что ты умрешь смертью. Тогда такой страх объял Адама, что он мало-по-малу окончательно удалился от материи (er sich nach und nach ganz von der Materie entfernte).– Когда материя по своему обыкновению пришла к Адаму, чтобы служить ему (um ihm zu dienen)¹³¹⁰ и увидела, что Адам невнимательно слушает ее..., то поняла, что бог творения обманул ее. Она сказала: «источник глаза затемнен своею водою (Die Quelle des Auges ist durch ihr Wasser verdunkelt)¹³¹¹... Еще Адам не имеет детей, и я уже обманута чрез того (бога закона)... Так как он не сдержал договора со мною, то я создам множество богов и наполню ими мир, чтобы не могли находить истинного бога, ища его“.– Свое решение материя привела в исполнение; создала много богов. Между множеством имен богов затерялось имя бога, господина творения. Вследствие этого потомки Адама попали на ложные пути (auf Irrwege) и не поклонялись богу творения, потом материя привлекла их всех к себе. Разгневанный бог творения направил (соб. Schleuderte – побросал) их всех, по смерти, в ад, и они оставались в аду 29 столетий.

е. Когда благой бог высочайший¹³¹², который живет на третьем небе, увидел, что народы чрез злое дело¹³¹³ (durch die Bosheit) обоих – демиурга и материи – испорчены и направлены в ад; то он почувствовал сострадание к осужденным и мучимым огнем. Поэтому он послал своего сына, чтобы спасти их и повелел ему принять образ раба и явиться между сынами бога закона в виде человека (in der Form eines Menschen). Исцели, сказал он, их раны¹³¹⁴, воскреси их умерших, отверзи глаза их слепцам, соверши между ними даром величайшая чудеса (Heilungen), пока не увидит тебя бог закона, и не позавидует, и не заставит тебя умереть на кресте. По смерти ты сойдешь в ад и выведешь оттуда умерших, и пусть впредь не будет ада между живущими.– Сын божий сделал все по слову отца; сойдя в ад, он взял души (die Geister), которые

там были, и принес их на третье небо, к своему отцу.— Бог закона сильно разгневался: в ярости он разорвал свои одежды... он помрачил свое солнце и окутал свой мир мраком – и таким образом оставался он долгое время в печали.— Тогда Иисус сошел во второй раз и явился в образе своего божества пред богом закона, чтобы свести с ним счеты за свою смерть (um mit ihm zu rechten wegen seines (Jesu) Todes)... Иисус сказал богу создания: не ты ли написал в твоих законах: кто убьет человека, тот должен умереть, и кто проливает кровь праведного, его кровь должна быть пролита?.. Когда бог творения увидел, что он побежден... тогда он опустил в ад и обратился с просьбою¹³¹⁵ к Иисусу: так как я грешен и умертвил тебя по неведению, ибо я не знал, что ты бог, посчитал тебя за человека, то я позволяю тебе всякую месть по отношению ко мне, какой (и) я мог подвергнуть тебя, если ты также благословляешь?¹³¹⁶ После этого оставил (verliess) его Иисус, отправился к Павлу, открыл ему учение веры и послал его возвещать, каким путем мы должны идти. Все, которые веруют во Христа передаются этому праведному и благому (wurden diesem Gerechten und Gaten übergeben)¹³¹⁷.

13. Этим кончается изложение системы Маркиона у Езника. Переводчик Нейман говорит¹³¹⁸: «Езник присоединяет, что это есть только начало заблуждений Маркиона, и он оставлял всякую другую речь, так как то не все (т.е. принимали), но только некоторые приверженцы Маркиона знали и между собою передавали лишь устно (unter sich bloss mündlich mittheilten). Они говорили именно: «мы идем путем высшаго бога, далеко от бога творения. Но как и каким образом это должно произойти,— этого не знают все»¹³¹⁹.

После этого, по Нейману¹³²⁰, следует в армянском тексте опровержение положений Маркиона, которое обнимает 14 глав, а 15-я и последняя глава 4-й книги и всего сочинения гласит следующее: «этот Маркион происходил из провинций Понта и был сын епископа (идет рассказ по Епифанию)... Он утверждал, что «есть три основных принципа – добрый, праведный и дурной или злой (drei Grundprincipe gebe – das gute, das gerechte und das schlechte oder böse). Он признавал, что новый завет решительно отличен от ветхаго“ и т.д. повторение того, что уже известно о Маркионе – из Тертуллиана и Епифания.

14. Некоторые исследователи, как напр. Салмон¹³²¹, вырывают целую пропасть между древней системой Маркиона, известной по источникам главным образом II и III в., и системой его, изложенной у Езника. Салмон говорит: «эта мистическая система столь разнится от учения Маркиона (известного) по древним источникам, что мы должны абсолютно отвергнуть ее“.— Безспорно, отличие системы, приписываемой Езником Маркиону, от первоначальной системы Маркиона есть. Оно касается главным образом представления о материи, как личном начале, и состоит в ясно выраженном учении о трех принципах бытия. Второстепенное отличие можно видеть в перенесении или точнее расширении Маркионовой борьбы из-за человека между благим богом и богом ветхого завета и на дохристианский период, где борьба велась между материей и праведным богом. Но эти различия не столь уже существенны, чтобы из-за них отрицать всякую связь между двумя системами. По крайней мере, распространение борьбы из-за человека на дохристианский период, по справедливому замечанию Гарнака¹³²², сделано всецело в духе Маркиона, ибо лишь человек ригористически настроенный и нравственно-последовательный мог созерцать в дохристианской истории «только тени и грех“. Что касается главного различия двух систем – относительно одушевленной, личной материи и 3-х начал, то собственно и у Маркиона имели место все эти три начала с тем только различием, что он оттенял преимущественно дуалистическую борьбу в христианской истории между благим и праведным богом. В конце концов остается лишь одно важное отличие системы

Маркиона по Езнику от той же системы по древним источникам – это превращение материи из инертного в живое деятельное начало. За то мы имеем много тождественных черт в учении Маркиона по Езнику и по древним источникам, напр. в противополжении двух заветов, в учении о воскрешении лишь духа, о многократном крещении, предоставлении права крестить и женщинам и т.п.

15. В виду сказанного, мы присоединяемся к заключению Гарнака¹³²³ о Маркионовской системе по Езнику: «Немногия стороны, по которым пытается дать Езник очерк маркионитской системы,– в действительности весьма ценные источники для установления, правда, не прямого учения самого главы, но одной ветви его школы, которая вернее сохранила первоначальныя мысли Маркиона, чем маркиониты Сирии и Персии“.– Между тем признание тесного родства между двумя системами является новым и сильным доказательством гностической природы и характера системы Маркиона. «Всегда сомневались,– говорит Мид¹³²⁴,– нужно ли относить Маркиона к гностикам, однако теперь благодаря сочинению Езника (или Езнига) сомнение устраняется“.

Вардесан

01. Последним¹³²⁵ значительным гностиком на востоке считается Вардесан (154–222).

Вардесан был выдающеюся личностью среди позднейших гностиков как по внешним условиям жизни, так и по личной талантливости и энергичной деятельности. Человек высоко-аристократического рода, сотоварищ наследника престола, а потом друг Едесского князя, в совершенстве постигший халдейскую мудрость, знакомый (если верить Епифанию) и с эллинскою наукою, великий астролог и ученик языческого жреца, Вардесан по принятии христианства на 25 году жизни сделался ревностным миссионером, просветившим по преданию княжество Едесское, выдающимся историком и церковным писателем, полемизировавшим против еретиков, – и почти исповедником, а к концу жизни сам становится в ряды гностиков, приобретает себе много последователей, среди которых был и его талантливый сын Гармоний, полагает начало сирской церковной поэзии, излагает свое учение в гимнах, распевавшихся ничего не подозревавшими в них худого христианами, и умирает маститым старцем, оставив по себе память «перваго христианскаго историка культуры» и посредника между мудростью востока и образованностью запада.

02. Было бы важно изложить жизнь, учение и деятельность Вардесана по его собственным сочинениям, которых приписывается ему очень много. Но сделать это весьма затруднительно в виду того, что одни из важнейших сочинений Вардесана утрачены, другие искажены, третьи сомнительны. Церковный историк Евсевий говорит¹³²⁶: «(Вардесан) написал на своем (отечественном – τῆ οἰκείᾳ) языке диалоги против последователей Маркиона и некоторых других, введивших разныя учения (πρὸς τοὺς κατὰ Μαρχίωνα καὶ τινὰς ἑτέρους διαφόρων προἰσταμένους δογματῶν διαλόγους), после написал великое множество иных сочинений, которыя ученики (γνώριμοί) перевели с сирскаго на греческий язык. Между ними есть его весьма достойный (ἰκανώτατος) диалог о судьбе (περὶ εἰμαρμένης) к Антонину, много и других сочинений, говорят, он написал и по поводу бывшего тогда гонения». В Praepar. evangel. VI, 9¹³²⁷ Евсевий упоминает о диалогах Вардесана, написанных с учениками (ἐν τοῖς πρὸς τοὺς ἐταίρους Διαλόγοις, – quos ad disciplinae socios scripsit Dialogis) и делает из них дальше обширное извлечение (с. X, сс. 463–478), Также большое извлечение из этих диалогов имеет место в псевдо-климентовых «Recognitionibus» – L. IX, с. XIX–XXIX¹³²⁸. О многочисленных сочинениях Вардесана упоминают Епифаний¹³²⁹ и Феодорит¹³³⁰, при чем Феодорит замечает, что среди них он нашел между прочим и – κατὰ εἰμαρμένης, adversus fatum; о том, чтобы это был диалог, направленный к Антонину, речи нет; а Епифаний совсем не называет этого сочинения, он замечает только, что Вардесан «состязался много с астрономом Авидою против (учения о) судьбы» (κατὰ εἰμαρμένης, contra fatum). В 1855 г. Cureton издал сирийскую рукопись, открытую вместе с другими в 1843 г. в сир. нитр. монастыре архид. Таттамом, содержащую диалог Вардесана, под заглавием «Liber legum regionum», и отождествил его с упоминаемыми – оо. и писателями церкви – диалогами о «судьбе». Немецкий переводчик этого диалога Merx согласился с Куретоном¹³³¹. Но так как диалог «Liber legum regionum» явно не может принадлежать Вардесану, а написан его учеником Филиппом или неизвестным лицом, что признают Куретон и Меркс, то отсюда делали вывод о недоброкачественности отеческих свидетельств, приписывающих в данном случае Вардесану не принадлежащее ему сочинение¹³³². Француз. ученый Ноб¹³³³ доказал, что ошибаются в этом вопросе не отцы Церкви, а

сами исследователи. Нагаск¹³³⁴ признал доказательную силу за разсуждениями Нб, а Феликс Газе в упомянутом исследовании обстоятельно развил их и популяризовал.

03. Нб и Газе указали на то, что церковные писатели нигде не упоминают, чтобы Вардесан написал диалог «Liber legum regionum». Евсевий приписывает Вардесану диалог περὶ εἰμ., называет диалоги Вардесана с учениками, а Феодорит говорит о диалоге κατὰ εἰμαρμένης. По-видимому был не один диалог о судьбе, связанный с именем Вардесана. При этом чрезвычайно важно следующее обстоятельство. Сам Вардесан в диалоге «Liber legum» заявляет¹³³⁵, что он некогда с любовью занимался искусством халдеев, т.е. астрологией и об этом написал книгу, из которой цитирует далее отрывок. Газе думает, что раннейшее писание, цитируемое Вардесаном, есть его диалог περὶ εἰμαρμένης, в доказательство судьбы, в защиту астрологического учения, (диалог) который мог быть написан им в молодости и подан императору-философу М. Аврелию¹³³⁶. Диалог же «Liber legum», наоборот, написан против судьбы, т.е. против астрологического учения и главного представителя его Авиды. В таком случае есть основание сблизать его «с диалогами Вардесана с учениками» и с диалогом κατὰ εἰμαρμένης (ибо κατὰ имеет значение против=лат. contra, adversus), тем более Епифаний как раз и упоминает об астрологе Авиде, с которым состязался Вардесан. Диалог «Liber legum», как воспроизведение полемической беседы Вардесана и его учеников с Авидою, написан по-сирски, а затем переведен на греческий язык его учениками или учеником, по всей вероятности, Филиппом. Греческим переводом воспользовались Евсевий и Recognitiones. Судьба сирского подлинника неизвестна. Но вскоре явилась вторая редакция диалога «Liber legum», она-то и лежит в основе изданного Куретоном диалога¹³³⁷, который мог явиться в начале III в. и не позже половины его¹³³⁸.— Кроме диалогов, Ефрем Сирин¹³³⁹ приписывает Вардесану книгу 150 псалмов или гимнов, которыми Вардесан, как новый Давид, пытался увлечь сердца народа. Правда, Созомен¹³⁴⁰ и Феодорит¹³⁴¹ говорят, что образованный по-эллински сын Вардесана Гармоний первый усвоил для сирийского языка метрические формы и музыкальные аккомпанименты; они не упоминают о Вардесане, как, напротив, Ефрем не упоминает о Гармонии. Противоречие думают примирить таким образом: или Гармоний собрал и редактировал гимны отца¹³⁴² или что гимны написаны Гармонием по внушению и при жизни отца¹³⁴³.— Вардесан, во время своего удаления в Армению, написал историческое сочинение об армянских князьях Валерсе и его сыне Косру, каковым сочинением пользовался Моисей Хорен¹³⁴⁴. От Порфирия мы узнаём, что Вардесан написал сочинение об Индии на основании сведений, полученных от посольства из Индии к Гелиогабалу (218–222), воспитывавшемуся в Эмесе¹³⁴⁵.— В приложениях к актам Фомы, которые сами происходят, по-видимому, из Вардесановых кружков¹³⁴⁶, имеют место некоторые произведения, по исследованиям ученых¹³⁴⁷, принадлежащие Вардесану: это гимн о душе, ода о Софии и две священных молитвы¹³⁴⁸.— Георг, арабский епископ, цитирует сочинение Вардесана «о соборищах небесных звезд»¹³⁴⁹. Фирист говорит¹³⁵⁰: «Ибн Дейсан есть автор книги: «Свет и мрак»,— «Духовная сущность истины»— «Движущееся и пребывающее»¹³⁵¹.

04. Как видно, Вардесан был довольно плодовитый писатель. Но, к сожалению, сочинения Вардесана очень плохо сохранились. Правда, мы имеем целый открытый Куретоном диалог – Liber legum regionum. Однако Вардесан не автор его¹³⁵²; он написан, вероятно, уже после смерти Вардесана¹³⁵³. Конечно, Вардесан принимал участие в этом «диалоге с учениками» в их споре против астролога Авиды. Это твердо засвидетельствовано¹³⁵⁴. Однако, редакция диалога принадлежит ученикам Вардесана, по всей вероятности, Филиппу, и решить вопрос,— что собственно составляет учение Вардесана и что представляет добавление или изменение его

учеников – (решить) очень трудно¹³⁵⁵. Нам кажется, нужно согласиться с оценкой этого диалога Гильгенфельдом, что он представляет собою «более позднее преобразование подлинного учения Вардесана»; хотя Ф. Газе¹³⁵⁶ оспаривает его и считает диалог имеющим право на достоверность только в тех случаях, где совпадает с фрагментами из него Евсевия и Recognitionum.– Сочинения, приписываемые новыми исследователями Вардесану, из актов Фомы – гимн о душе и другие, однако, не надписываются его именем. Поэтому они не могут быть прямыми источниками для изображения системы Вардесана, ибо их принадлежность Вардесану только доказывается сходством содержащегося в них учения с подлинным учением Вардесана¹³⁵⁷.– Самое важное сочинение Вардесана – его гимны,– где излагалось его учение,– не сохранились.

Таким образом мы видим, что нет никакой возможности изобразить не только жизнь и деятельность, но хоть учение Вардесана на основании его сочинений.

05. Главным источником для восстановления системы Вардесана и отчасти его жизни справедливо считаются творения св. Ефрема Сирина¹³⁵⁸, гимны, или, как они названы в издании Assemani, «Sermones Polemici adversus hereeses – LVI»¹³⁵⁹. Особенно важны последние речи или гимны. Затем имеют значение акты св. Ефрема, напечатанные в начале III латино-сир. тома издания Ассемани (XXII-LXIII).– Церковные историки Евсевий¹³⁶⁰, Созомен¹³⁶¹, Феодорит¹³⁶² и ересеологи Ипполит¹³⁶³, Епифаний¹³⁶⁴ не говорят о Вардесане ничего ценного и нового сравнительно с Ефремом, за исключением общих и не вполне вразумительных указаний на его литературно-полемическую деятельность. Блаж. Иероним¹³⁶⁵ в своем изложении о Вардесане следует Евсевию. Есть некоторые другие источники, содержащие отрывочные сведения о жизни, деятельности и учении Вардесана или его учеников. Они собраны у Harnack'a¹³⁶⁶ и Nau¹³⁶⁷.

06. По свидетельству Михаила сирского¹³⁶⁸, патриарха Антиох., родители Вардесана Нугама и Назирам (Nnhama и Nahsiram) переселились из Персии или Парфии в 144 г. в правление Ману VIII (139–163, 167–179) в Едессу, расположенную вблизи реки Десана (Daisan). Здесь у них родился в 154 г.¹³⁶⁹ сын, которого они назвали по имени реки – Ibn Daisan, Bar – Daisan, переделанное потом в греческое Βαρδισάνης. На иностранное происхождение Вардесана указывают наименования его парфянином (Βαρδισάνης ὁ Πάρθος)¹³⁷⁰ и вавилонянином (ἀνήρ Βαβυλώνιος)¹³⁷¹. По объяснению Ноб¹³⁷², «муж вавилонянин» означает халдеянина, т.е. человека, искусного в астрологии. Название Вардесана у Ипполита¹³⁷³ «арменином» (Βαρ. τὸν Ἀρμένιον – Armenicum) объясняется сообщением Михаила Хорена¹³⁷⁴ о проповеди Вардесана в Армении.– Родители Вардесана были люди высокого рода и, по-видимому, играли немалую политическую роль¹³⁷⁵. В Едессе они были приняты при дворе, где их сын получил воспитание с наследным принцем Авгарем¹³⁷⁶. По свидетельству Юлия Африкана¹³⁷⁷, современника Вардесана, последний славился в особенности как стрелок из лука. По словам Епифания¹³⁷⁸, Вардесан знал два языка – сирский и греческий– и, значит, получил вообще эллинское образование.– Это известие находит себе подтверждение у Михаила Сирийского¹³⁷⁹. По его словам, родители Вардесана из Едессы «отправились в Иераполь или Мабуг и поселились в доме жреца Анудузбара. Он принял (accepit)¹³⁸⁰ Вардесана, воспитал и научил языческим гимнам“. В диалоге «Liber legum regionum»¹³⁸¹ сам Вардесан приглашает своего оппонента прочесть книги халдейские или вавилонские и египетские, а потом заявляет, что учение обеих стран (Вавилонии и Египта) одно и то же. По Евсевию¹³⁸², Вардесан прекрасно владел сирским языком и достиг совершенства в халдейской мудрости.– В возрасте 25-и лет, т.е. в 179 г., по поручению приютившего его жреца Мабугенского, Вардесан отправляется в Эдессу для покупки домашних вещей. Здесь ему случайно

пришлось услышать проповедь епископа Гистаспа, объяснявшего народу Св. Писание. Разсуждения епископа понравились Вардесану, и он просил Гистаспа научить его тайнам (mysteria) христианским. Епископ исполнил его желание. Вардесан пожелал креститься; крещение совершается, и Вардесан поставляется во диакона¹³⁸³.— К этому времени, т.е. к 179 г. относится и воцарение Авгаря IX, бывшего товарища по воспитанию и друга Вардесана. Как человек по натуре энергичный, талантливый и увлекающийся, Вардесан с жаром отдался на служение новой религии. Он проповедует в Едессе, по Βαρ Ηεβραευσ¹³⁸⁴, христианское учение. И вероятно, его талантливость, красноречие, воодушевление и высокое положение при дворе доставили ему полный успех¹³⁸⁵: Едесса сделалась христианским царством и Авгарь IX (179–216) – первым христ. князем или царем¹³⁸⁶. Христианской миссией Вардесан не ограничился. Он выступает и как полемист¹³⁸⁷ против различных еретиков маркионитов, валентиниан и пр. Вероятно, ко времени же вскоре после обращения нужно относить диалог его «περὶ εἰμαρμένης», поданный им. Марку Аврелию¹³⁸⁸.— Что касается христианских воззрений Вардесана, то они, по справедливому замечанию Евсевия¹³⁸⁹, по всей вероятности, никогда не отличались чистотою. Сделавшись христианином, Вардесан, по-видимому, не был в состоянии решительно расстаться с прежними взглядами, а так или иначе приспособил к ним новые, что так обычно было в тогдашнее синкретическое время¹³⁹⁰. В таком представлении дела находят для себя примирение на первый взгляд противоречивые известия с одной стороны Епифания¹³⁹¹, Михаила Сир.¹³⁹² и Феодора бар Куни (9-го в.)¹³⁹³ – о том, что Вардесан уклонился к ереси Валентина от чистого христианского учения, а с другой – Евсевия, что увлечение Валентином предшествовало обращению к истинному христианскому исповеданию. Ибо во всякий период жизни Вардесана, уже обратившегося к христиан. Церкви, можно было находить в его воззрениях и валентиниановы и др., напр. офитские, заблуждения.— Период миссионерской и полемической деятельности сменился у Вардесана деятельностью пастырскою – проповедническою, дидактическою. Свое учение Вардесан изложил в 160 псалмах, как свидетельствует св. Ефрем¹³⁹⁴, и ввел их в богослужбное обращение. Поэтическая форма и ритм гимнов Вардесана увлекла народ, их стали распевать не только его ближайшие последователи, но и все едес. христиане. В книге Rubens'a Duval'я «Histoire d'Edesse» 1892, р. 170... читаем: «Проклятый Вардесан некогда привлек к себе, благодаря хитрости и сладости своих песен, всех важнейших лиц в городе»¹³⁹⁵. По Михаилу Сирийскому¹³⁹⁶, преемник епис. Гистаспа Али отлучил от Церкви Вардесана. По Феодору бар Куни¹³⁹⁷, Вардесан сам оставил Церковь, когда не удалось ему сделаться епископом. Насколько нужно верить этим свидетельствам – сказать трудно. Но¹³⁹⁸ не доверяет им, находя их не соответствующими с высоким положением Вардесана при дворе. По его мнению, св. Ефрем Сирийский (306–373) – первый противник вардесанитов, тогда всемогущих в Едессе. Весь будто бы рассказ об уклонении Вардесана к валентинианству выдуман, «чтобы найти здесь происхождение последующей ереси вардесанитов».— Деятельность Вардесана в Едессе была прервана в 216–217, когда сюда вступил Каракалла. Вероятно к этому времени нужно относить известие Епифания¹³⁹⁹, что Вардесан едва не сделался исповедником, вследствие разрыва с другом Антонина, Аполлоном¹⁴⁰⁰, безуспешно склонявшим его к отречению от христианства. Вардесан бежал в Армению, где выступил с христианскою проповедью, и, хотя успеха не имел, всё-таки пребывание его в Армении не было бесплодным: Вардесан, воспользовавшись храмовыми архивами и присоединивши свои личные наблюдения, написал историю Армении¹⁴⁰¹. Быть может в следующем году, т.е. в 218, Вардесан возвратился на родину, ибо он интервьюирует индийских послов, очевидно, посещавших Антонина из Емессы, т.е. Елагабала, по

поводу его воцарения (218–222). Услышанное от индийского посольства Вардесан записал в особое сочинение¹⁴⁰².– После этого Вардесан не долго жил. Смерть его относится к 222 году¹⁴⁰³.

07. Вардесан оставил после себя много искренних приверженцев, душою которых мог быть на первых порах даровитый, хорошо сведущий и в греческой философии его сын и соратник Гармоний¹⁴⁰⁴. По смерти Вардесана количество лиц, исповедывавших его учение, умножалось. Ясное свидетельство о громадном значении вардесанитов в Едессе во 2-й половине IV в. мы имеем в жизнеописании св. Ефрема, касающемся его деятельности в означенном городе. В Едессу Ефрем мог попасть только после 363 г. Жизнеописатель говорит, что «в то время в Эдессе начала получать силу ересь вардесанитов, которую долго и широко сеял виновник (ея) Вардесан посредством различных увлекательных песней»¹⁴⁰⁵. «Я нашел,– говорит св. Ефрем¹⁴⁰⁶,– книгу Вардесана и смущен был на время скорбью, потому что она осквернила мой слух и сердце зловонием своих хулений. Я услышал в стихах его хулы, и в его чтениях злословия». Жизнеописатель рассказывает, к каким мерам или противоядию прибег Ефрем, чтобы воспрепятствовать широкому распространению заблуждений¹⁴⁰⁷.– Свидетельства о существовании ереси Вардесана в Едессе в 1-й половине V в. имеются также в одном письме блаж. Феодорита¹⁴⁰⁸ и в жизнеописании Равулы, епископа Едесского (412–435)¹⁴⁰⁹.

08. Дать полную систему религиозных воззрений и учения Вардесана нет возможности; даже нельзя представить их в положениях ясных, бесспорных, не возбуждающих разногласий. Причина этого заключается, разумеется, прежде всего в скудости или даже отсутствии прямых источников – т.е. сочинений самого Вардесана. С другой стороны, по-видимому, и в подлинном учении самого Вардесана далеко не было полной ясности. Уже древнейший наш свидетель св. Ефрем Сирин отмечает это. Он говорит: «Вардесан признаёт вместе с Маркионом дуализм, хотя хочет (и) отвергнуть»¹⁴¹⁰. Несколько ниже св. Ефрем продолжает: «Вардесан, который спорит, что не существует многих богов, тем не менее учит о многих зонах, т.е. субстанциях вечных,– таким образом, тотчас признаёт, что отвергал»¹⁴¹¹. Новое противоречие у Вардесана св. отец усматривает в том, что Вардесан и вардесаниты, уча о субстанциях, как вечных (сущностях), в то же время ограничивают их деятельность¹⁴¹². Эти противоречия в учении о божестве у Вардесана и его последователей, отмеченные Ефремом Сир., нельзя устранить таким образом, чтобы зоны, субстанции считать за простые «силы» божества, в смысле Филона, как это делает Hort¹⁴¹³. Равным образом нельзя согласиться и с Ф. Газе¹⁴¹⁴, который подчиняет в учении Вардесана зоны, субстанции, верховному божеству, следуя диалогу «Liber legum reg.» (С.–19). Сам же он называет суждение св. Ефрема по данному вопросу «объективным», а диалогу усваивает очень не важное значение в качестве источника для учения Вардесана. Вообще трудно допустить, чтобы св. отец, изучавший систему Вардесана по подлинным его книгам и живым источникам (вардесанитам), не смог разобраться в таких пунктах, о каких сравнительно так легко и ясно рассуждают исследователи XIX и XX в. Значит, по нашему мнению, нужно признать, что действительно Вардесан противоречиво учил о божестве. Отрицая дуализм на словах, он в то же время вводил его в свою систему.– Доказательством дуализма Вардесана служит его учение о материи и диаволе. «От греков получили ненавистное слово материя (по перев. Assemani – «damnatum Hyles vocabulum», т.е. греч. ἄμορφος ὕλη),– говорит Ефрем.– Сходятся между собою все сыны лжи, которые писали, что существует единая материя (по Assemani – Hylem esse quandam substantiam aeternam incorruptam). И Маркион учил, правда, что она (ὕλη) от творца далеко отстоит, вносил ее в дело творения даже Вардесан»¹⁴¹⁵. Диавола Вардесан считал «источником

начала мрака¹⁴¹⁶, а материю (ὕλη) называл «злом и мраком»¹⁴¹⁷. Это учение несколько позже развевается вардесанитом Марином в смысле самого ясного дуализма: признания двух корней – злого и доброго¹⁴¹⁸.–

09. Попытка Ф. Газе¹⁴¹⁹ ослабить значение выражений, приписываемых св. Ефремом Вардесану, несостоятельна, ибо не имеет в пользу себя никаких оснований. В самом деле, какое значение может иметь заявление Газе, что св. Ефрем приводит (468 D-E) только «единственное известие» (die einzige Notiz), как учил о материи Вардесан? Ведь замечание св. Ефрема не случайное: он вообще уподобляет Вардесана Маркиону и недоумевает, как может Вардесан говорить еще о единстве божества. Относительно приписываемого Вардесану учения о сатане, как принципе мрака, след. зла, Газе¹⁴²⁰ замечает, что оно «не может с очевидностью относиться к Вардесану».– Между тем ХХХ-я речь Ефрема, откуда взято изречение о сатане, ясно имеет в виду лжеучение Вардесана. Затем учение о диаволе, как источнике мрака, соответствует и другим пунктам системы Вардесана, напр., как уже указано, представлению о материи, как принципе зла¹⁴²¹,– словом, всё согласуется с пониманием системы Вардесана, как системы дуалистической. Здесь заслуживает полного внимания замечание Фириста¹⁴²², что Вардесан написал книгу «о свете и мраке».– Кроме дуализма, в теогонии у Вардесана явно выражен эманатизм. Епифаний говорит¹⁴²³, что сам Вардесан «учил о многих и различных началах и истечениях» (ἀρχὰς καὶ πρὸβολάς) и «кажется неразрешимым,– замечает об учении Вардесана св. Ефрем¹⁴²⁴,– как нечто, отделившись от отца живых, снизошло на землю, отсюда мать восприняла неизвестного сына и рожденного назвала сыном жизни». Несколько ниже в том же 55 гимне у Ефрема Сирина¹⁴²⁵ читаем: «Св. Дух родил близнецов дочерей. (Ибо привносят) Св. Дух так ласкал своих дочерей: дочь твоей ноги – мне дочь, тебе сестра... От Св. Духа, как я сказал, они утверждают, родились сестры-близнецы, одна поставляется в связь с землею, откуда оскверняется, другая – с водою, от которой восприняла некий образ». Сам Вардесан, сообщает немного дальше св. Ефрем, так обращается к Св. Духу: «Когда мы будем возлежать на твоём пиру, пусть будет позволено созерцать дочерей, ту девочку, какую ты, сидящую на коленях, обыкновенно ласкаешь и услаждаешь своим пением». В приведенных словах идет речь о двух парах или сизигиях: отца и матери живущих и двух дочерях близнецах Св. Духа. При чем Св. Дух это есть только другое название для матери жизни¹⁴²⁶. Значит, мать жизни, кроме неизвестного сына, произвела из себя еще двух дочерей. В смысле эманатизма нужно понимать и такое представление вардесанитов, по которому вследствие брака отца и матери жизни явилось множество семян и всякое изобилие вообще¹⁴²⁷.– Если в теогонии Вардесан учил о многих «истечениях» (πρὸβολάς), то в космогонии вводил много «начал» (ἀρχὰς). Св. Ефрем пишет¹⁴²⁸: «Уже в Вардесане ожила старая ошибка греков, учивших, что мир создан и упорядочен многими вечными силами»,– и несколько дальше: «Маркион и Вардесан нечестиво утверждают, что не один создатель вещей, т.е. дело высшего художника приписывают силам (соб. rebus), созданным им»¹⁴²⁹. Вардесан прежде всего признавал четыре вечных, несозданных принципа – воздух, огонь, воду и мрак¹⁴³⁰, число которых, по-видимому, он значительно расширял¹⁴³¹. Мать жизни или Св. Дух, родивший двух дочерей близнецов, имевших отношение к суше и воде, очевидно, представляется устройтеlem неба и творений¹⁴³². Небо с его солнцем, луною и пятью планетами, словом «семь» стоят у Вардесана во главе творения. «Не будем возлагать наши надежды,– увещавает св. Ефрем¹⁴³³,– на семь планет, в которых верил Вардесан». Солнце и луна являются у Вардесана чувственным отражением отца и матери живущих¹⁴³⁴. Астрономия и астрология – эти халдейские искусства, в которых, как мы видели, по свидетельству Евсевия¹⁴³⁵, Вардесан достиг совершенства,– имеют

широкое приложение к его системе¹⁴³⁶.— Что касается антропологии Вардесана, то об этом мы встречаем у св. Ефрема краткие, но очень определенные сведения. По учению Вардесана и его последователей, как свидетельствует св. Ефрем¹⁴³⁷, тело человеческое происходит от злого принципа, а душа от высших семи начал; поэтому телесного воскресения быть не может¹⁴³⁸. В душе человеческой Вардесан различал высшее и низшее начала¹⁴³⁹ и след. учил о трех-частном составе человека¹⁴⁴⁰. Как первый астролог, Вардесан учил о влиянии небесных светил (о гороскопах, часе рождения) на жизнь человека¹⁴⁴¹. Этот вопрос является главным предметом диалога «Liber legum r.». Вардесан признаёт существование судьбы, ибо опыт подтверждает это. Но он объясняет, что как господство естественных законов ограничено, так и судьба имеет силу далеко не над всеми вещами. Судьба не может изменить естественного назначения, но может помогать ему или препятствовать. Так даже и свободное самоопределение человека порой может быть стеснено судьбою. Под влиянием судьбы собственно находится только внешняя, натуральная, телесная¹⁴⁴² жизнь человека. «Человеческая свобода не управляется необходимостью семи (планет), а насколько управляется, может повести против тех, кто ее ведет»¹⁴⁴³.— Как учил Вардесан об И. Христе, на это мы находим указание у последователя его, вероятно, из первого поколения, Марина. Он отвергал церковное учение, что И. Христос «воспринял плоть от субстанции нашей природы». «Мы исповедуем,— говорит Марин,— что (Христос рожден) чрез Марию, но не от Марии (διὰ Μαρίας, ἀλλὰ οὐκ ἐκ Μαρίας); ибо как вода проходит чрез трубу, ничего от нея не получая, так и слово». Христос имел «небесное тело» (οὐράνιον σῶμα). Поэтому Он не страдал, а только казался страждущим (δοκίσε πέπονθεν αὐτός)¹⁴⁴⁴.

10. Нужно ли Вардесана относить к гностикам? Этот вопрос необходимо поставить в виду исключения Вардесана в новое время исследователями (Nau, Hort, De Faye и др.) из числа гностиков.

Древние (Евсевий, Епифаний), как мы знаем, причисляли Вардесана к гностикам, близким к Валентину. Ипполит II¹⁴⁴⁵ называет Вардесана наряду с неизвестным Аксиоником, представителем восточной школы Валентина. И до последнего времени и не думали сомневаться в гностическом характере учения Вардесана. Только Неандер¹⁴⁴⁶ усомнился в правильности классификации древних: по его мнению, Вардесан гораздо более имеет сходства с офитами, чем с Валентином. Это мнение принял и подробно обосновал Липсий¹⁴⁴⁷. К нему склонился и Крюгер¹⁴⁴⁸. Но известный исследователь гностицизма и особенно гносиса Вардесана Гильгенфельд¹⁴⁴⁹ и Мид¹⁴⁵⁰ защищают древний взгляд на гносис Вардесана, как ветвь валентиниановой школы.— Насколько мы знаем, Горт¹⁴⁵¹ первый сделал упрек исследователям гносиса Вардесана — Гану, Мерксу, Гильгенфельду и Липсиусу, что они «все более или менее искажают (учение) Вардесана произвольными и неосновательными попытками применить к его доктринам гностическая схемы». Но находит, что настоящее имя Вардесану не гностик, а астролог¹⁴⁵². Новейший исследователь гностицизма De Faye¹⁴⁵³ вполне примыкает к Нб. Мансель¹⁴⁵⁴ «только отчасти» (only partially) считает возможным рассматривать Вардесана, как гностика. Ф. Газе¹⁴⁵⁵ занимает в данном вопросе особое положение. Прежде всего, он соглашается с Евсевием, что «Вардесан был первоначально учеником Валентина, затем обратился к правой вере, не оставляя окончательно своих старых заблуждений. Проницательный ум Вардесана понял слабости валентиниановой, след., гностической системы и создал поэтому особое учение на основании своих собственных философских, теологических и астрономических познаний. В виду этого напрасен труд вычитать в этом учении «гностические» элементы; и Нб и Горт имеют полное право, протестуя против причисления Вардесана к гностикам в обычном смысле». В конце концов Газе

замечает, что учение Вардесана трудно квалифицировать: «достаточно установить, что особая астрономия и гностическое влияние составляют основные элементы его системы. Вардесан есть и останется еретиком и со стороны формальной постановки его древними и новыми историками в ряды «гностиков» нельзя назвать произволом».

11. Вполне соглашаясь с Но¹⁴⁵⁶ и Газе¹⁴⁵⁷, что чрезвычайно трудно дать точное определение гностицизма или указать существенные обще-принятые признаки его, мы считаем однако несправедливым этот почти обще-признанный факт всею тяжестью своею направлять именно против Вардесана. Дуализм (демиургизм), эволюционизм, трихотомия в учении о человеке, докетизм в воззрении на лицо И. Христа, отрицание телесного воскресения – вот главнейшие пункты в заблуждениях Вардесана, которые с древнейших времен считаются признаками гностических систем. Что касается астрологических воззрений Вардесана, то и они свойственны гностицизму, в особенности восточному, офитскому гносису.– В виду сказанного мы становимся на сторону тех, которые причисляют Вардесана к гностикам. Но и здесь среди исследователей существует разногласие: одни, глав. обр., Гильгенфельд – сближают Вардесана с Валентином, другие, напр. Липсий – с офитами. Из древних ересеологов, как мы видели¹⁴⁵⁸, Ипполит, не указывая особых оснований, считает Вардесана восточную ветвью школы Валентина. Учеником Валентина, в течение более или менее продолжительного времени, называют Вардесана и Евсевий¹⁴⁵⁹ с Епифанием¹⁴⁶⁰. Гильгенфельд указывает пункты, в которых, по его мнению, учение Вардесана совпадает с системой Валентина. «Вся система его,– говорит Гильгенфельд,– начинается противоположением вечного, неведомаго первосущества, валентиниановскаго Вифоса, и несозданной материи». Эманатизм в системе Вардесана Гильгенфельд возводит на «валентиниановскую теорию о сицигиях». В частности, вторая дочь Св. Духа – дочь дочери – Tochter-Tochter, по выражению Гильгенфельда, довольно ясно указывает на павшую Софию, или офитскую Софию-Прунику, валентиниановскую Софию Ахамонт. Также и в астрологическом учении и в учении о судьбе, по воззрению Гильгенфельда, нужно смотреть на Вардесана, как «представителя восточнаго валентинианства»¹⁴⁶¹.– Нам представляются эти параллели и сближения довольно насильственными, во всяком случае искусственными и нисколько не убеждающими в особом сродстве двух названных систем. В самом деле, что может быть общего, напр., между богато развитым учением Валентина об эонах и сицигиях и столь несложною эманацией Вардесана? Как можно навязать Валентину такую замысловатую и широко развитую астрологию, какую мы видим у Вардесана? Замечание св. Иринея (Adv. haer. I, 16, 6) о валентинианине Марке, что он ἀστρολογικῆς ἔμπειρος¹⁴⁶²– слишком ничтожное основание для этого, чтобы о нем говорить серьезно.–

12. Мы примыкаем к выводам Неандера, Липсия и Буссе, что учение Вардесана во всем существенном совпадает с данными Иринея об «офитах». Совершенно как офиты, Вардесан говорит об оплодотворении Матери всякой жизни или Св. Духа от Отца всего живого и рождения от нее Христа. Из света, истекшего в хаос, образуется, по тому и другому учению, Ахамонт или Хакмут, которая должна составить одну сицигию со Христом. Христос же приводится к сознанию своего божественного происхождения и спасается Ахамонт, как высшим, сильнейшим мужским принципом. Ниже их у Вардесана и офитов стоят четыре элемента – ὕδωρ, σκότος, ἄβυσσος, χάος; а дальше начинается видимый мир с солнцем и луною, как отображением отца и матери жизни,– царство 7 планет, под которыми стоят 12 духов зодиака и 36 декок¹⁴⁶³.– Общий тип и характер системы Вардесана – дуалистический, а не монистический, религиозный, астрологический, а не философский эллинистический – говорит за ее восточное происхождение. Правда, дуализм Вардесана и вардесанитов

отнюдь нельзя называть абсолютным «грубым», как выражается Буссе¹⁴⁶⁴; у него дуализм имеет место в форме смягченной. Он напоминает собою дуализм сиро-халдейский, а не персидский¹⁴⁶⁵. Насколько учение Вардесана коренится в идейном круге его родины, доказывает также известный диалог «Legum region.», содержащий учение о судьбе и вообще подробно занимающийся астрологическими исследованиями¹⁴⁶⁶. Правда, некоторые ученые, как Поль и Вендланд, говорят¹⁴⁶⁷, что «диалог Legum region, во всем своем объеме и ходе мыслей в существенном воспроизводит аргументацию Карнеада против астрологии»; что греческие философы вообще были сведущи в астрологии, что Платон и Аристотель смотрели на светила, как на богов, что стоик Хризипп различает между εἰμαρμένη и ἀνάγκη. Однако эти мнения слишком исключительны и одиноки, чтобы придавать им серьезное значение. А главное то, если и имели место в воззрениях греков астрологические элементы, то они были получены с востока, а не наоборот.

13. Вардесану усвояют весьма большое религиозно-культурно-историческое значение. Вардесан считается просветителем Едесского княжества; ему же приписываются попытки распространить христианство в Армении; его гимны распевались в Едесской церкви в течение целых столетий. Св. Ефрем Сирийский ставит его наряду с Маркионом и Манесом. В виду этого некоторые исследователи смотрят на его систему и особенно его последователей¹⁴⁶⁸, как на переходную стадию от гностицизма к манихейству.— Но этого мало. Едесса во II в. и в начале III в. была культурным центром востока и находилась в сношениях с различными странами. Неудивительно, если такой богато одаренный человек, как Вардесан, являлся лучшим представителем просвещения своего места и времени, впитавшим в себя мудрость восточных народов, до индийцев включительно. Свои разнообразные познания Вардесан изложил в различных сочинениях на сирском языке, но обычно вскоре же переводимых его учениками на греческий язык. Следовательно, и запад знакомился чрез сочинения Вардесана с восточным просвещением. Один исследователь¹⁴⁶⁹ доказывает, что влияние буддизма на христианскую (конечно, еретическую) литературу должно быть возводимо именно к Вардесану. Другой исследователь¹⁴⁷⁰ так образно определяет в культурном отношении значение Вардесана: «Он есть канал, чрез который мудрость востока переливалась на запад».— В частности или в особенности в литературной деятельности Вардесана нужно обратить внимание на его любовь к историческим сочинениям. Он написал историю Армении и историю Индии,— произведения, как известно, до нас не дошедшие. Среди гностиков и вообще церковных писателей — это был первый пример написания истории христианским, хотя бы и неправомыслящим автором. Только что упомянутый исследователь¹⁴⁷¹ говорит: «Вардесан был первым христианским культурным историком».

Западные или Александрийские гностики¹⁴⁷²

Карпократ

01. Учение Карпократа является чрезвычайно типичным для всего гностицизма вообще и западного или александрийского в особенности. Не даром последователи Карпократа только самих себя называли гностиками¹⁴⁷³, а один св. отец от них ведет начало гностиков¹⁴⁷⁴. Одни исследователи поставляют систему Карпократа в связь с учением Симона мага¹⁴⁷⁵, другие – Керинфа¹⁴⁷⁶, третьи – с учением Саторнила и Василида¹⁴⁷⁷; по мнению четвертых¹⁴⁷⁸, учение Карпократа имеет сходство одновременно с системами Симона и Менандра, николаитов и каинитов; наконец, некоторые¹⁴⁷⁹ неразрывно связанное с карпократовым учение сына его Епифания ставят в зависимость от валентиниан. Система Карпократа отличается синкретическим характером в высшей степени¹⁴⁸⁰; но наиболее отличительною чертою, по отзывам всех исследователей, служит проникновение ее платоническими идеями.

02. Собственных сочинений Карпократа не сохранилось, хотя они несомненно были у него¹⁴⁸¹, и древние ересеологи пользовались ими¹⁴⁸²; только у Климента Алекс.¹⁴⁸³ находятся извлечения из сочинения «О справедливости» (Περὶ δικαιοσύνης) сына Карпократа Епифания. В виду этого главным источником для воспроизведения учения карпократиан являются труды ересеологические, именно: творения св. Иринея Лионского¹⁴⁸⁴, Климента Алекс.¹⁴⁸⁵, Ипполита¹⁴⁸⁶, псевдо-Тертуллиана¹⁴⁸⁷, Филастрия¹⁴⁸⁸, Епифания¹⁴⁸⁹, Феодорита¹⁴⁹⁰, отчасти Тертуллиана¹⁴⁹¹, Оригена¹⁴⁹², Евсевия¹⁴⁹³, Августина¹⁴⁹⁴ и книга Предистината¹⁴⁹⁵. За исключением «Стромат» Климента Алекс., в основе названных трудов лежат два источника: один – дошедший до нас – творение св. Иринея, а другой не известный нам, или известный лишь по авторам, которые им пользовались – это синтагма Ипполита. Причем Тертуллиан, Ипполит II и Феодорит стоят ближе к св. Иринею, а Ипполит II и вовсе представляет почти параллельный греческий текст к латинскому Иринея с некоторыми лишь выпусками¹⁴⁹⁶; псевдо-Тертуллиан и Филастрий основываются на синтагме Ипполита, а Епифаний ткет свое повествование, пользуясь книгами св. Иринея и синтагмою св. Ипполита¹⁴⁹⁷.

03. О жизни Карпократа сведений сохранилось очень мало. Имя его в разных источниках читается несколько различно: у св. Иринея – Καρποκράτης, Епифания и Филастрия – Καρποκράς – вероятно взято из синтагмы Ипполита; у Оригена – Ἄρτοκράτης, – по Гарнаку¹⁴⁹⁸, вероятно, вместо Καρποκράτης, а по Миду¹⁴⁹⁹, Ἄρτοκρ., Καρποκράτης есть совершенно правильная форма имени, ибо Ἄρτοκράτης было греческою формою для Horus, бога мистерий. Карпократ родился в Александрии¹⁵⁰⁰, был женат и имел сына Епифания¹⁵⁰¹. Жена его, по имени Александра¹⁵⁰², происходила с о. Кефалонии. Карпократ был не только родителем Епифания, но и отцом, т.е. духовным руководителем и воспитателем. Климент Алекс.¹⁵⁰³ замечает, что Епифаний «под руководством отца усвоил круг отроческих знаний и философию Платона, учил о монаде, отсюда и ересь Карпократа». Из приведенного места с наглядною ясностью следует, что учение Карпократа и Епифания было в сущности тождественно, и оба они создали одну ересь, ибо сын всё заимствовал от отца. Поэтому свидетельство св. Епифания¹⁵⁰⁴ о принадлежности сына Карпократа, Епифания школе Валентина – должно быть заподозрено в своей фактической верности. – Епифаний умер 17-ти лет, написавши между прочим книгу «Περὶ δικαιοσύνης», где он выступает решительным социалистом. В кефалонском городе Самах он был почитаем за бога. В честь его воздвигнут был храм, и в каждое новолуние приносились в нем жертвы ему, устраивались пиршества и распевались в честь его гимны. День рождения Епифания чествовался как день его апофеозы¹⁵⁰⁵.

Чтобы кончить о немногих выдающихся представителях школы Карпократа, нам остается еще упомянуть о знаменитой Марцеллине, «которая при Аниките пришла в Рим. Так как она держалась этого учения (т.е. Карпократа), то изгнала (т.е. из церкви=увлекла) многих»¹⁵⁰⁶. Благодаря такому указанию св. Иринея, можно довольно точно установить прибытие Марцеллины – между 155=166 г.г.¹⁵⁰⁷, во время правления епископа Аникиты. Деятельность Карпократа и Епифания протекла в Александрии и относится, конечно, к раннейшему времени. Бл. Феодорит¹⁵⁰⁸ полагает деятельность Карпократа и Епифания в правление Адриана, что согласуется с каталогом Егезиппа¹⁵⁰⁹ (Иустина?), помещающего карпократиан раньше валентиниан, василидиан и сатурнилиан; затем и Климент Александр.¹⁵¹⁰ относит выступление гностиков глав. обр. к царствованию Адриана.

04. Учение Карпократа и Епифания, к сожалению, не сохранилось до нас в полноте. В теогонии, космогонии, сотериологии – повсюду большие пробелы.

Климент Алекс.¹⁵¹¹ характеризует учение Карпократа и Епифания, как $\gamma\nu\omega\sigma\tau\varsigma$ $\mu\omicron\nu\alpha\delta\iota\kappa\acute{\eta}$. Во главе бытия стоит один бог, называемый *Ingenitus* у Иринея, $\gamma\upsilon\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$ у св. Епифания. Но, как справедливо замечает В. Меллер¹⁵¹², этим не исключается существование, согласно платоновской философии, безобразного бытия $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\omicron}\nu$, которое затем развивается в мировое множество. Стоящая во главе монада делается принципом эманации – сначала существ духовных и высших, а потом, значительно ниже – ангелов и сил, которые создали мир¹⁵¹³. Мир высших эманаций – должно думать – обнимается в понятии – η $\pi\epsilon\rho\iota\phi\omicron\rho\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\alpha}\acute{\alpha}\gamma\upsilon\nu\omega\sigma\tau\omicron\upsilon$ $\Pi\alpha\tau\rho\varsigma$ – сферы нерожденного отца¹⁵¹⁴. Амелино¹⁵¹⁵ высказывает весьма вероятное предположение, что под эту «сферу неведомого отца» нужно понимать длинную цепь эманации, может быть все 365 небес Василида.– По аналогии с другими гностическими системами, нужно полагать, что ангелы-демиурги, $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\tau\omicron\iota\omicron\iota$ – были рассматриваемы Карпократом, как тираны, которые, вопреки воле бога, подчинили себе людей и наложили на них тяжелое ярмо. Отсюда явилась необходимость божественного посредничества для низвержения этого ярма и избавления людей.

05. Дело божеств. миссии возлагается на Иисуса¹⁵¹⁶.

Иисус не бог. Он, подобно всем людям, родился от семени Иосифа и Марии; но только отличался от прочих справедливостью и честностью в жизни¹⁵¹⁷, а также имел душу «твердую и чистую», которая хорошо помнила о том, что она видела в «сфере нерожденного отца»¹⁵¹⁸. Как иудей по происхождению, Иисус был воспитан в иудейских обычаях и подчинялся общечеловеческим установлениям и порядкам. Но душе Иисуса была послана от бога сила, благодаря чему он презирал иудейские законы и разрушал все установления мироздателей¹⁵¹⁹. Вследствие этого душа Иисуса освободилась от мироздателей и вознеслась опять в сферу неведомого отца¹⁵²⁰. Тело же Иисуса снизошло в землю, ибо тела не могут воскресать, т.е. спастись¹⁵²¹.

06. По поводу происхождения и образа спасения самих людей мы не имеем определенных указаний в сохранившемся учении Карпократа. Об этом мы можем заключать лишь путем аналогии со сказанным об Иисусе. Как Иисус, подобный во всем людям, имел тело из земли, которое поэтому возвратилось в землю, так как не могло воскреснуть и спастись; точно так же, значит, и все люди носят тела, принадлежащие земле, низшему миру. Вследствие этого тело рассматривалось у карпократиан, как темница души (*corpus enim dicunt esse carcerem*)¹⁵²². Души же людей происходят оттуда же, откуда и душа Иисуса, из «сферы нерожденного отца»¹⁵²³. Спасаются души людей путем противления существующим порядкам, нарушая законы мироздателей, т.е. так же, как и душа Иисуса¹⁵²⁴. При этом, – замечает св. Иринея¹⁵²⁵, – «они зашли в своем высокомерии так далеко, что некоторые

говорили, что они подобны Иисусу; другие же говорили, что они в некотором отношении могущественнее Его, а иные почитали себя превосходнее Его учеников“. Здесь указан принцип спасения¹⁵²⁶, возвышения души к нерожденному отцу. Путь же, каким должна идти душа к своей цели,— это самый богатый и разнообразный жизненный опыт: душа должна пережить все возможные состояния и положения в жизни, чтобы повсюду нарушить законы и разрушить дела мироздателей. Конечно, в таком случае срок жизни одного человека безконечно мал и однообразен, чтобы душа могла совершить всё, назначенное ей. Отсюда развилось у карпократиан учение о метампсихозе, или многочисленных и разнообразных переселениях души. По словам Тертуллиана¹⁵²⁷, Карпократ утверждал, что «души должны возвращаться в тела для того, чтобы совершилось полнейшее ниспровержение божественного и человеческого порядка... Душа столько раз должна возвращаться, сколько раз она не доплатит чего-либо... Она ввергается в темницу тела до тех пор, пока не уплатит долга до последней копейки“. Сюда применяли карпократиане притчу Спасителя о противнике, ведущем должника к судье, чтобы получить от него всё, до последней копейки (Мф. 5:26–27; Лк. 12:58)¹⁵²⁸.

При таком взгляде на задачи пребывания души в теле или вернее в телах в этом мире, нельзя измерять ее действий обычными понятиями о добром и злом. «Позволительно иметь в обладании и делать всё безбожное и нечестивое, говорят они, ибо только по человеческому мнению есть худья и добря дела¹⁵²⁹... по природе же ничто не худо“¹⁵³⁰. Таковы этические принципы карпократиан.

07. Учение Епифания, развитое в его сочинении «О справедливости“,— представляет собою только логические выводы в некоторых отношениях из выше изложенной системы, требующей низвержения всех законов — и социальных и моральных. Вот как, по Клименту Алекс.¹⁵³¹, между прочим рассуждал феноменальный юноша Епифаний: «Божественная справедливость есть общение, в основании имеющее равенство (τὴν δικαιοσύνην τῷ θεοῦ κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος). Не одинаково ли со всех сторон небо распространяется и не всю ли землю оно обнимает своим кругом? Не одинаково ли для всех блещут ночью все звезды? Не одинаково ли на всех, которые могут видеть, Господь изливает свыше лучи солнца, которое состоит источником дня и отцом света? И не все ли равно могут наслаждаться созерцанием сего светила? Ибо бог не различает бедняка от богача и от сильного сего мира, глупца от умного, женщину от мужчины, хозяина от раба. Даже и в отношении к животным Он действует не иначе... Одинаковая и общая для всех животных пища покрывает поверхность земли; здесь они и пасутся без всякого различия... Такова была воля Его. Meum et tuum, говорят, проникли обманом посредством законов, лишивших (людей) наслаждения общением, (пользования) землею, приобретенным, но также и браком (ибо всё общее) (τὸ τε ἐμὸν καὶ τὸ σὸν φησι διὰ τῶν νόμων παρεισελεθεῖν, μηκέτι εἰς κοινότητα (κοινὰ τε γὰρ) καρπουμένων μήτε γῆν μήτε κτήματα, ἀλλὰ μήτε γάμον)... Нарушение общения и равенства породило воров домашних животных и плодов (ἡ δὲ κοινωνία παρανομηθεῖτα καὶ τὰ τῆς ἰσότητος ἐγέννησε θρεμμάτων καὶ καρπῶν κλέπτην). Бог же, всё создавая на общую пользу, сближая оба пола брачным союзом и таким образом соединяя живые существа, провозглашал как высшие правосудие, общение и равенство (τὴν δικαιοσύνην ἀνέφηεν κοινωνίαν μετ' ἰσότητος)... Поэтому смешным нужно считать это слово законодателя «не пожелай“... и еще смешнее.., «имущества твоего ближняго“. Разве не Он же вложил в нас это пожелание, как обусловливающее собою развитие? А тут Он же Сам нам повелевает это желание укрощать, тогда как ни у одного из животных его не отнял. И эти слова... «жены твоего ближняго“, чрез которых Он общее достояние переводит в частную собственность,— еще не смешнее ли“?

08. Мы изложили систему карпократиан и видим, что свидетельства старых и новых ересеологов о зависимости Карпократа и Епифания от воззрений вполне оправдываются. В теогонии карпократиане решительно высказываются за монизм; но уже в космогонии у них выступает метафизический дуализм, наряду с единым богом – нечто платоновское $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$; ибо откуда-то является диавол¹⁵³², враждебные ангелы мироздатели, тело рассматривается, как темница души. В особенности явное заимствование, – и собственно у самого Платона, из его диалога Фэдр – обнаруживают карпократиане в учении о душе или душах, до своего появления в телах обитающих «в сфере нерожденного отца». С точки зрения дуализма представляется решительно непонятным, как могли избежать карпократиане докетизма, каким образом они могли учить о происхождении Иисуса Христа, как Керинф и евиониты, т.е. что Иисус родился подобно всем людям... Но было бы большою ошибкою причислять Карпократа на этом основании к иудействующим еретикам; наоборот, его система является существенно анти-иудейскою. По-видимому, не решаясь отрицать исторического факта, что И. Христос родился среди иудеев, Карпократ утверждает, что душа Его достигает совершенства именно презрением к обрядам иудейства; в этике Карпократ и Епифаний издеваются над заповедями иудейского законодателя, напр., над 10-ю, запрещающею между прочим пожелание чужого имущества и чужой жены¹⁵³³. – Что епифаньевский и карпократовский коммунизм, в учении об общих женах, находится в прямой зависимости от сочинения Платона «о государстве» (кн. V), – это очевидно и уже отмечено самим Климентом Алекс.¹⁵³⁴, излагающим указанное учение Епифания. – Обычно ересеологи приписывают карпократианам самую безнравственную жизнь, что кажется не удивительным, ибо вполне соответствует выдвинутым ими моральным принципам. Но как не редко случается, отрицающие свободу воли бывают весьма воспитанными, сдержанными людьми, а проповедующие социализм с уважением относятся к правам чужой собственности, так, по-видимому, обстояло дело и в данном случае: либертинисты по теоретическим убеждениям не были развратными людьми в жизни. По крайней мере св. Иринея¹⁵³⁵ замечает о карпократианах: «И если у них совершается что нечестивое, несправедливое и запрещенное (т.е. очевидно, по словам других), я не верю этому».

09. Мы изложили систему карпократиан и дали общую характеристику ее, но далеко не исчерпали тех данных о них, которые содержатся в древнейшем источнике, у св. Иринея, ибо трудно эти данные связать с представленной системой, да и сам Иринея помещает их отдельно. Это обстоятельство между прочим доказывает ту мысль, что наши древнейшие ересеологи не изучали гностицизма, так сказать, эсotericким образом, изнутри, но подходили к нему с известными заданиями, с определенными вопросами, на которые искали ответа; вопросы эти касались преимущественно теоретической стороны учения и отчасти моральной. Вот почему и в данном случае произошло так, что Иринея, рассматривая явление с известных точек зрения, как бы мимоходом заметил такие черты, которые не уложились в его систему. – Так, напр., св. Иринея свидетельствует, что карпократиане (подобно другим гностикам) ссылались на тайное учение Христа и апостолов. Но с точки зрения изложенной системы это является не вполне понятным. Кажется, карпократиане вовсе не смотрели на христианство, как на завершительную абсолютную религию. Ибо Иисус для них простой человек, каждый гностик может сравняться с Ним и даже стать выше Его; в числе своих изображений наряду со Христом они ставили, по словам того же Иринея, Пифагора, Платона, Аристотеля и прочих, при чем выражали им всем знаки почтения. Затем Иринея сообщает о карпократианах: «они занимаются искусством волхвования и заклинания, употребляют любовные напитки, прибегают к своим духам и наводящим сон демонам и к другим хитростям». Опять таки и при этом Иринея не

выясняет, как все подобные действия вязались с воззрениями карпократиан. Наконец, Иринея передает об одной довольно курьезной подробности быта карпократиан, будто некоторые из них прижигали для отличения своих учеников заднюю часть выпуклости правого уха¹⁵³⁶.

10. С точки зрения культурно-исторической учение карпократиан замечательно тем, что один из их учителей высказывал такие мысли, которые повторяются современными коммунистами и предвосхищают по идее известный афоризм Прудона: «la propriete c'est le vol».

С точки зрения церковно-исторической следует отметить употребление среди карпократиан иконографической живописи; при чем были изображения не только нарисованные, но, по-видимому, резные, изваянные или мозаические. В особенности останавливает на себе внимание такое странное сообщение, будто карпократиане говорили, что образ Христа сделан был Пилатом в то время, когда Он жил с людьми.

II. Валентин и валентианство.

01. Валентин является самым ярким выразителем западного или александрийского гностицизма и, быть может, весьма характерным представителем, как и Карпократ, гностицизма вообще. По крайней мере Ипполит II¹⁵³⁷ свидетельствует, что школа Валентина распалась на западную, италийскую, и восточную. Значит, в ней лежали зародыши и восточного гносиса. И св. Иринея¹⁵³⁸ приписывает Валентину какую-то особую роль в истории гностицизма, говоря, что «Валентин – первый, изменяя древния учения гностической ереси в (систему с) особый характер, учил так“...», и между прочим сам производит учение Валентина от восточных гностиков, офитов¹⁵³⁹. По представлению Иринея¹⁵⁴⁰, валентинианство есть «сокращение всех еретиков“ (recapitulatio omnium haereticorum), и тот, кто поразит его, опровергнет всякую ересь.– Что касается личности Валентина, то, как видно, хотя и из немногих сохранившихся его фрагментов, и из усвояемой ему системы,– это был человек столь богато и разнообразно одаренный, что едва ли далее среди гностиков, как известно, людей вообще талантливых, были ему равные. Он был глубокомысленным философом, напоенным преимущественно духом и идеями Платона, а отчасти Пифагора¹⁵⁴¹,– проникновенным моралистом, исходившим из вопроса о зле и грехе в постепенном восхождении, обнимавшем весь универс, доказывая в этом случае свое знакомство с учением ап. Павла, основной этической проблемы которого он не понял,– оратором, не лишенным помазания¹⁵⁴², и наконец – редким властителем дум и руководителем совести других. Как личность привлекательная и притягивавшая к себе, Валентин имел многочисленных последователей во всех странах мира¹⁵⁴³. Но, по-видимому, известный афоризм одного из своих учителей (Василида): «ты знай всех, а тебя пусть никто не знает“ Валентин провел последовательно в жизнь. Он оставался неизвестною величиною загадкою для масс своих последователей. По выражению одного из исследователей гностицизма (Мида), «позади валентиниановского движения стоит страдальческий, полный таинственности образ Валентина... (этого) великаго неизвестнаго гностицизма“. Только немногие отчасти предугадывали цель, к которой стремился Валентин; но и они, должно быть, не проникали в сокровенные мысли своего учителя. Св. Иринея¹⁵⁴⁴ жалуется, что среди последователей Валентина нельзя встретить двух или трех, чтобы они об одном и том же говорили одно и то же и не противоречили друг другу не только в именах, но и сущности. Очевидно, семя, из которого развилась вся система Валентина, осталось сокрытым даже для близких учеников его. Вот почему каждый из них, выдавая себя за последователя Валентина, в то же время раскрывает в сущности свое собственное учение.

Источниками для знакомства с учением Валентина и с личностью его прежде всего должны служить, конечно, его сочинения, а потом уже труды ересеологов.

02. В сочинении Климента Алекс.¹⁵⁴⁵ περὶ προνοίας, или de providentia, во фрагменте, открытом Mercati, упоминается 1) сочинение Валентина «о трех природах“ (περὶ τῶν τριῶν φύσεων), фрагмент из которого¹⁵⁴⁶, вероятно, имеется у Евлогия Алек.¹⁵⁴⁷. О содержании названного сочинения Валентина судить трудно; можно предполагать, что оно посвящено обозрению плиромы, кеномы и материи; а в частности в небольшом фрагменте, находимом у Евлогия Ал., речь идет о природе И. Христа. И едва ли есть необходимость вместе с Гарнаком¹⁵⁴⁸ отвергать подлинность его на том основании, что в нем идет речь о природах И. Христа, т.е. вопросе, которым занимались преимущественно в IV в. Как известно, во 2-й половине II в. появилась ересь антитринитариев. В борьбе с ними затрагивался вопрос и о природе И. Христа.

Так, напр. Тертуллиан¹⁵⁴⁹ в своем сочинении «Против Праксея» говорит о двух субстанциях И. Христа – божественной и человеческой, одной бессмертной, другой – смертной. Мелитон Сардийский¹⁵⁵⁰ пишет третье слово о плоти Христа (Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ). Есть подобные выражения и у Иринея, и у Оригена¹⁵⁵¹.– 2) Псевдо-Тертуллиан¹⁵⁵² говорит, что Валентин «имел даже свое евангелие помимо наших», которое у Иринея¹⁵⁵³ называется, вероятно по его заглавию, «евангелием истины». Это известие, как более никем и ничем не подтверждаемое, считается недостоверным (напр. Липсием, Прейсшеном и др.). «Однако нельзя ли допустить, – в вопросительной форме хочет дать положительный ответ Мид¹⁵⁵⁴, – что евангелие здесь употреблено в василидианском смысле, в смысле изложения гносиса или познания о потустороннем мире»? Важно в данном случае заключение авторитетного исследователя канона – Цана¹⁵⁵⁵, что школа Валентина только в последующее время, т.е. по смерти своего основателя, пришла к тому, чтобы поставить рядом с церковн. евангелиями свое собственное.– 3) Еще из сочинений общего, теоретического, теософского характера приписывается Валентину некоторыми исследователями, преимущественно французскими и английскими¹⁵⁵⁶, сочинение Sophia, повод к чему дается в словах Тертуллиана¹⁵⁵⁷: «Лицо Бога открывается в простоте исследования, как учит сама премудрость, конечно не Валентина, а Соломона (docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salamonis)». Нам кажется, справедливо утверждают, напр. Липсий¹⁵⁵⁸ и Прейшен¹⁵⁵⁹, что ошибочно видеть в приведенных словах Тертуллиана указание на отдельное сочинение Валентина, а не на его гностическое мудрствование вообще¹⁵⁶⁰.– 4) Равным образом неосновательно видеть указание на сочинение Валентина в диалоге Adamantius «Περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως» в следующих словах. На предложение Адамантия избрать в начале одного диспута предмет обсуждения валентинианин Дрозерий говорит, что он предлагает Δόγμα... τοῦ Οὐαλεντίνου, σφοδρὰ ὀρθοτάτου и продолжает: "Ἐχω, τοῦ Ὁροσ Οὐαλεντίνου καὶ ἀναγινώσκω. Язычник Евтропий просит читать «τὸ δόγμα Οὐαλεντίνου»¹⁵⁶¹. В прежнее время и существовало мнение, что под Δόγμα или Ὁρος Οὐαλ. нужно разуметь сочинение Валентина и здесь видеть фрагмент его.– Но теперь уже обнаружено, что приписываемое здесь Валентину заимствовано из сочинения Мефодия «Περὶ αὐτεξουσίου»¹⁵⁶².– 5) Ипполит II упоминает¹⁵⁶³ о «видении (ὄραμα)» Валентина, на котором основывался его «τραυκὸς μῦθος» и вся его ересь. Нужно ли под ὄραμα и тр. μῦθος подразумевать лишь устные рассказы Валентина или здесь имеются в виду и его записи – сказать трудно.– Если названные сочинения – подлинные или не подлинные – заняты, по-видимому, вопросами теоретическими, теогоническими, космогоническими, то ряд других сочинений посвящен предметам нравственно-практическим и богослужебным. Так, из замечаний Тертуллиана¹⁵⁶⁴, Оригена¹⁵⁶⁵ и канона Муратория¹⁵⁶⁶ видно, что Валентин был склонен к поэзии и составил книгу псалмов. Они употреблялись, очевидно, при богослужении, потому что они сопоставляются с псалмами Давида, и удовлетворяли, нужно думать, формальным требованиям этого рода литературы, так как Тертуллиан не украшает их никаким обидным эпитетом. Кроме того Валентину приписываются гимны, проповеди или беседы и различного рода послания.

03. К сожалению, от сочинений Валентина остались лишь немногие фрагменты, сохраненные почти исключительно Климентом Александром. Напр., 1) часть беседы о бессмертии пневматиков – Стром. IV, 13, 89...; 2) несколько дальше делается извлечение из той же самой или другой беседы об отношении мира феноменального к его прототипу и в частности о природе души.– IV, 13, 89–90; 3) отрывок беседы «О дружбе», где речь идет о всеобщности откровения – Стром. VI, 6, 52; 4) отрывок из послания о том, как удивились ангелы-демиурги, когда вылупленная ими из глины

человеч. фигура получила одушевление – II, 8, 36; 5) отрывок из послания о душе, как «вместилище нечистоты и жилище множества демонов» – II, 20, 114; 6) отрывок из письма к неизвестному Агафоподу о плоти Христа и телесных потребностях – III, 7, 59. У Ипполита II встречаем извлечение из псалма Валентина – о взаимной зависимости и единстве всего созданного – Refutatio VI, 37¹⁵⁶⁷. – Возсоздать по этим фрагментам систему Валентина, разумеется, нет никакой возможности, хотя значение их, как подлинных сочинений Валентина, чрезвычайно высоко.

04. Теперь обратимся к ересеологам.

Учение и деятельность Валентина, направленные ко вреду церкви, были замечены очень рано и вызвали противодействие и обличение. Тертуллиан¹⁵⁶⁸ упоминает о 4-х лицах, – об Иустине, Мильтиаде, Иринее и Прокле, направлявших свои сочинения против Валентина. Иринея¹⁵⁶⁹ говорит о Поликарпе, так или иначе противодействовавшем Валентину. По-видимому, Егезипп в своих Ὑπομνήματα также обличает Валентина¹⁵⁷⁰. Уже названный св. Иринея¹⁵⁷¹ знает среди своих предшественников нескольких и «много лучших», чем он (multo nobis meliores), опровергавших Валентина; но главный недостаток их – по приговору Иринея – тот, что они не знали учения (regulam) самого Валентина и валентиниан. Затем о Валентине и валентинианах говорят все другие ересеологи, кончая Феодоритом.

05. Первое место между ересеологами должно быть отведено св. Иринею, который посвящает изложению валентинианства первые 21 главы¹⁵⁷² своей первой книги и занят опровержением (главным образом) валентинианства во всех остальных книгах. Иринея¹⁵⁷³ собственно излагает учение не самого Валентина, а его учеников, и не обвиняя говорит об этом во введении к своему сочинению: «Я счел нужным, обратившись к сочинениям тех, которые сами называют себя учениками Валентина, и вступая в беседу с некоторыми из них и узнавая мнения их, – показать тебе, возлюбленный, чудовищные и глубокие таинства» (их)... «И как можем, кратко и ясно изложим мнение в настоящее время распространенных, говорю о последователях Птоломея, ветви школы Валентина»¹⁵⁷⁴. В общем весь отдел Иринея о валентинианах (I, 1–21) распадается на четыре части: 1) первые семь глав дают описание целой системы Птоломея; 8 и 9 главы в качестве добавления знакомят с методом толкования св. Писания со стороны последователей Птоломея и дают опровержение такого толкования; 2) (X-ая глава содержит изложение веры). XI и XII показывают, какие различные мнения существовали среди последователей Валентина, мало согласных между собою, – дают в своем роде историю развития школы; 3) гл. XIII–XVIII трактуют о Марке и его последователях; 4) главы XIX–XXI имеют вид приложения¹⁵⁷⁵ ко всему описанию секты. 19 и 20 главы снова указывают на извращение валентинианами, на этот раз маркосианами, мест свящ. Писания; 21 говорит о богослужбной и церковно-практической стороне гностиков. Известный исследователь валентинианского гносиса – Гейнрици¹⁵⁷⁶ доказывает, что Иринея составил свой отдел о валентинианах крайне слабо. Он, по-видимому, считал своею задачею – представить развитие системы, а потом историю школы. Самостоятельного, правильно расчлененного учения основателя школы Иринея не дает; он хочет сосредоточить свое внимание на учениках Птоломея. «Однако его изложение отнюдь не носит отпечатка определенного школьного мнения и не соответствует тем сообщениям, которые он делает позже о собственных формулах Птоломея» и т.д. De-Faye¹⁵⁷⁷ полагает громадную заслугу Гейнрици в критике изложения Иринея о валентинианах. «Гейнрици единственный, кто подверг это сообщение (Иринея) точной и должной критике. Он открыл у него путаницу и повторения. Отсюда он заключил, что Иринея пользовался различными источниками и различного достоинства». Сам De-Faye всецело на стороне Heinrici и посылает упреки по адресу Hilgenfeld'a, не

воспользовавшегося критикой Гейнрици; хотя De-Faye отнюдь не относится так скептически к источникам Иринея, как Гейнрици, справедливо замечая, что во времена Иринея еще не строили ничего на источниках, имевших мало важное церковное значение.—

06. Тертуллиан¹⁵⁷⁸ в своем сочинении «Adversus Valentinianos» (сс. I-XXXIX), Епифаний (Ерес. XXXI, 1–38) и Феодорит (Compendium haeret. fabularum, L. I. 7, 8, 9, 12 и др.) чрезвычайно тесно примыкают к Иринею. Так, напр. Епифаний выписывает его по страницам, с 9 гл. по 34. Некоторую самостоятельность Епифаний обнаруживает в отделе гл. 5–7, в загадочных арамейских именах зон¹⁵⁷⁹. Главы 2–4 составлены на основании Иринея, личных сведений самого Епифания во время путешествия его по Египту (сл. 2 гл.) и других источников, в числе которых Епифаний упоминает между прочим сочинения Климента и Ипполита (сл. гл. 35). Сочинениями каких валентиниан пользовался Епифаний,— о чем он заявляет в самом конце 6 гл.— вопрос темный; во всяком случае уже не сочинениями самого Валентина¹⁵⁸⁰, даже, быть может, не его учеников¹⁵⁸¹.—

07. По другой стороне располагается ряд ересеологов — Климент Александрийский, Ипполит, ps. Tertullianus, Филастрий и Ориген. О Клименте Ал. мы уже говорили — это важнейший для нас источник, ибо он содержит фрагменты из собственных сочинений Валентина; кроме того у него есть «Извлечения из сочинений Феодота и так называемого восточного учения времен Валентина»¹⁵⁸². О названном Феодоте упоминает еще голословно Феодорит¹⁵⁸³, а более не содержится о нем никаких указаний в ересеологической письменности; к нему мы еще вернемся. «Выписки из Феодота» не представляют собой схемы «восточного учения» валентинианства, а мало связанные между собою выдержки и не ученика-последователя валентиниан, а человека, заинтересовавшегося гностицизмом, изучавшего его¹⁵⁸⁴, но далеко несогласавшегося с его основными положениями, как это видно из критических противоположений выписанному чрез ἡμεῖς δε¹⁵⁸⁵.— Эти «извлечения» имеют, разумеется, большое значение для изображения учения известной группы валентиниан¹⁵⁸⁶. С упоминанием у Климента о «восточном учении времен Валентина» вполне согласуется показание Ипполита II¹⁵⁸⁷, который свидетельствует¹⁵⁸⁸ о валентинианах: «Отсюда (по вопросу о происхождении Иисуса) произошло разделение учения их, и одно учение называется у них анатолийским (восточным), другое италийским. Последователи италийского, к которым принадлежал Гераклеон и Птоломей, говорят, что дело Иисуса было историческим... Последователи же восточного утверждают,— из них известны Аксионик и Ардесак,— что тело Спасителя было пневматическим». В противоположность Иринею¹⁵⁸⁹, Ипполит заявляет¹⁵⁹⁰, что он будет излагать именно учение Валентина, Гераклеона, Птолемея и их школы¹⁵⁹¹; согласно своему обыкновению, он поставляет учение Валентина в зависимость от греческих философов, говоря, что они (Валентин и др.) «Пифагора и Платона ученики, последуя за своими вождями, положили в основу арифметическое учение, как свое собственное». Сообщения Ипполита, близко соприкасаясь с данными Иринея о валентинианах в VII, 35, 36, в остальном значительно уклоняются от них. Если Иринею много говорит о Софии, Ахамофе, Демииурге, о спасении и т.д.; то Ипполит, конечно, не забывает об этих предметах, но больше уделяет внимания или выдвигает на передний план учение о Боге и христологию, как предмет спора (гл. XXIX, XXXV); учение о единстве первого принципа ставится во главе системы. Новейшие исследователи придают весьма большое значение Refutatio Ипполита, как источнику для изображения именно учения самого Валентина. Де-Файе¹⁵⁹² говорит: фрагменты Валентина «не поучают нас, какова была спекуляция Валентина. Это — Ипполит, от которого мы узнаем о ней». Это суждение нужно признать значительно преувеличенным.

Прейшен¹⁵⁹³ находит большое согласие между «извлечениями» из Феодота (гл. 29–42) у Климента Ал. и систему, изложенную у Ипполита; в этом разумеется – верный залог приближения Ипполита к подлинной системе валентинианства, но восточной; между тем Липсий¹⁵⁹⁴ находит, что «доктринальная система, воспроизведенная у псевдо-Оригена (Липсий не считает вполне доказанным, чтобы автором Refutatio был Ипполит), – в общем чрезвычайно родственна Птоломеевой системе, как она представлена у Иринея». Значит, по Липсию, в Refutatio мы имеем систему валентинианства западной или италийской школы. – Сведения о валентинанах у псевдо-Тертуллиана (с. XII...) и у Филастрия (с. XXXVIII), в виду близкого родства между собою, должны быть возводимы к общему источнику, по всей вероятности, синтагме Ипполита; особого значения, при воспроизведении системы валентиниан, они не имеют. – Ориген в своих сочинениях часто цитирует Валентина и валентиниан и еще чаще, по-видимому, полемизирует с ними, не называя их по имени¹⁵⁹⁵. Так, напр., в своем комментарии на ев. Иоанна Ориген внимательно отнесся, вероятно, также к комментарию валентинианина Гераклеона.

08. Главный и общий недостаток названных ересеологов заключается в том, что они в своих сочинениях не разграничивают учения Валентина от его школы, между тем сами же жалуются на страшное разнообразие мнений среди его последователей. Мы уже приводили выше заявление Иринея¹⁵⁹⁶, что между валентинианами нельзя встретить и двух-трех согласных между собою. О том же свидетельствует и Тертуллиан, говоря: «Итак, нигде уже нет Валентина, хотя и есть валентиниане, которые происходят от Валентина. Один только Аксионик Антиохийский доселе вдохновляется чтить его память неповрежденным хранением» (т.е. его учения¹⁵⁹⁷). Впрочем, за указанный недостаток едва ли ересеологи ответственны: они и сами не имели возможности – по крайней мере многие – добыть сочинений Валентина, как – думаем – это следует из предисловия Иринея. Климент Ал. и Ипполит несомненно, имели под руками рукописи Валентина, как это видно по подлинным извлечениям у них из Валентина. Но Климент Алекс., по плану своей работы, не считал нужным представлять полную систему Валентина по его сочинениям; а Ипполит задался известной тенденцией сделать всех гностиков последователями греческих философов – и с неумолимою строгостью доказывает это на каждом отдельном гностике. Впрочем, очень возможно и то, что Ипполит, зная псалмы Валентина, из которых, как известно, он делает извлечение, не имел случая познакомиться с другими сочинениями его. – Поэтому для знакомства собственно с учением самого Валентина мы имеем только одни фрагменты, т.е. 6 фрагментов у Климента Ал.¹⁵⁹⁸ и один у Ипполита¹⁵⁹⁹. Правда, Иринея в 1-й кн., XI гл. излагает, по его словам, учение именно Валентина. Однако, несомненно, как замечено, Иринея не знал сочинений самого Валентина, и отдел I, II, 1 он излагает по какому-либо ересеологическому сочинению, по всей вероятности по синтагме Иустина¹⁶⁰⁰. Подлинный характер учения Валентина здесь заподозривается. «По крайней мере, – замечает Прейшен¹⁶⁰¹, – то, что мы имеем здесь, как Валентинову систему, в важнейших пунктах не согласуется с подлинными выражениями Валентина». Что касается учения Валентина, изложенного у Ипполита II, то, несмотря на всё расположение к нему новейших исследователей (особ. De-Faye), трудно выдавать его за подлинное учение Валентина. Сам Ипполит не полагает различия между Валентином и его последователями Гераклеоном и Птоломеем¹⁶⁰², а это – признак тревожный: значит, он не вник внимательно в системы учителя и его последователей.

09. Впервые сведения о родине Валентина и образовании его мы встречаем у ересеолога IV в. Епифания¹⁶⁰³. Он передает, как дошедшую до него «по слуху молву» (ὡς ἐνηχῆσαι τις... φήμη), что Валентин «родился в приморской стране Египета,

Фревоните¹⁶⁰⁴, а в Александрии получил эллинское образование“. Это известие считается весьма вероятным¹⁶⁰⁵. Епифаний действительно мог получить подобные сведения во время своего путешествия по Египту¹⁶⁰⁶. Потом и вся «система Валентина может быть понята только на почве эгипетско-эллинского синкретизма»¹⁶⁰⁷. В Египте, в Александрии Валентин, по всей вероятности, слушал и Василида, на что указывает слишком близкое сходство некоторых пунктов в учении Валентина с Василидовым¹⁶⁰⁸. Сам же Валентин считал себя, по Клименту Алекс. (Стром. VII, 17), учеником Февды, известного (γνώριμος – личный ученик) ап. Павлу.– Подобные претензии для Валентина, принадлежавшего уж ко 2-му поколению гностиков, кажутся невероятными. Отсюда попытки истолковать указанное свидетельство Климента Алекс. в приемлемом смысле. Так, неизвестный нам автор Ussher¹⁶⁰⁹ и Цан¹⁶¹⁰ считают имя Феода у Климента за одно имя с Феодотом, которого он относит к восточной школе валентинианства и выписки из которого он предлагает. Гарнак подвергает этот взгляд решительной критике¹⁶¹¹. Действительно, прочных оснований для него, по-видимому, нет. Однако, скажем с Мидом (– р. 293), нет ничего такого, что бы делало подобный взгляд невероятным, «но благодаря его ясности мы выиграли бы в некоторых важных пунктах». Сначала, по Епифанию¹⁶¹², Валентин проповедывал в Египте, а затем в Риме и на о. Кипре, где будто бы, «потерпев кораблекрушение (ναυάγιον), отпал от веры и извратился умом (τῆς πίστεως ἕξοτη καὶ τὸν νοῦν ἕξείραπτη)». Относительно пребывания Валентина на Кипре упоминает еще Филастрий¹⁶¹³, но относит его, по-видимому, ко времени раньше посещения Рима. Липсий¹⁶¹⁴, Цан¹⁶¹⁵ и, нерешительно, Гильгенфельд¹⁶¹⁶ считают более вероятным сообщение Филастрия и возводят его на синтагму Ипполита I, хотя чрезвычайно близкий к нему псевдо-Тертуллиан не упоминает об этом и единым словом. Гарнак¹⁶¹⁷ и Прейшен¹⁶¹⁸ склонны, кажется, считать самое пребывание Валентина на Кипре сомнительным, во всяком случае спорным, так как о нем свидетельствует в сущности лишь один ересеолог IV в. Епифаний (а Филастрий, вероятно, заимствовал у него). Однако – заметим от себя – и Епифаний должен быть признан свидетелем надежным для данного случая, ибо он с 367 г. до самой смерти (403 г.) состоял епископом на о. Кипре.– Конечно, трудно согласовать сообщение Епифания (и Филастрия) о пребывании Валентина на о. Кипре, по оставлении им Рима, и разрыве его с церковью именно на Кипре – с свидетельствами других ересеологов и с фактами, твердо установленными. Так, Тертуллиан¹⁶¹⁹ положительно свидетельствует, что именно в Риме Валентин «отрекся от подлинного исповедания церкви» (De Ecclesiae authentica regula egypt), т.е. порвал с церковью¹⁶²⁰. Затем о валентинианах (οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, а не просто о Валентине), как еретиках, упоминает еще Иустин мученик в своем сочинении «Разговор с Трифоном иудеем», гл. 35. Между тем это сочинение явилось в пятидесятых годах II в.¹⁶²¹ Потом Климент Алекс. причисляет Валентина к еретикам не позже царствования Антонина Старшего, умершего в 161 г. Между тем по ясному свидетельству Иринея¹⁶²²: «Валентин прибыл в Рим при Гигине, процветал во времена Пия и оставался до Аникиты», т.е. до 166–166 г.г. В виду сказанного считаем твердо установленным, что Валентин порвал с церковью еще в бытность свою в Риме. Если вместе с тем признать заслуживающим доверия и сообщение Епифания о посещении Валентином о. Кипра и о разрыве его (и) с тамошней церковью, то последнее возможно только при том предположении, что Валентин, отлученный от церкви в одном месте, искал с нею общения в другом, как это было, напр., с Маркионом; притом, если об отлучении Маркиона римские предстоятели были осведомлены (быть может, как о лице, принадлежавшем к клиру), то об отлучении Валентина в одном месте могли и не знать в другом¹⁶²³.– Тертуллиан указывает мотив к разрыву Валентина именно с римскою церковью. «Валентин,– говорит он,– имел в виду

епископство, потому что был даровит и красноречив. Неудостоенный кафедры (соб. loci) благодаря другому, более сильному ради мученичества, порвал с церковью истинного исповедания¹⁶²⁴. Некоторые исследователи недоверчиво относятся к этому сообщению Тертуллиана. Трудно, говорят¹⁶²⁵, поверить, чтобы оскорбление личного самолюбия было причиной ереси. А главное-то, римская церковь имела во II в. только одного исповедника – Телесфора, предшественника Гигина, при котором, по Иринею, Валентин только пришел в Рим¹⁶²⁶. Весь этот рассказ Тертуллиана о причине отделения Валентина от церкви считается «злонамеренным изобретением»¹⁶²⁷.— Однако, кажется, нет серьезных оснований всецело отвергать сообщение Тертуллиана о стремлении Валентина занять римскую кафедру. Разсуждая вообще, кандидатура Валентина на кафедру епископа (по всей вероятности римского, хотя у Тертуллиана не указано – какого) не может и не могла казаться странной или невероятной¹⁶²⁸. Сам Тертуллиан признаёт его личные достоинства – познания и красноречие; а с этической точки зрения его не упрекает даже Епифаний. Главная трудность принять сообщение Тертуллиана заключается в его свидетельстве, что Валентину был предпочтен *alius ex martyrii praerogativa*. Современные Валентину римские епископы – Гигин, Пий и Аникита – не считаются мучениками. Но Гильгенфельд¹⁶²⁹ высказывает очень вероятное предположение, что Пий, которого, разумеется, всего естественнее считать счастливым соперником Валентина, мог стать исповедником при мученической кончине Телесфора. Правда, ни к Гигину, ни к Пию наименование «исповедника» не прилагается; но с другой стороны в «*Liber pontificalia*» почти каждый римский епископ считается мучеником¹⁶³⁰. Считая весьма вероятною кандидатуру Валентина на римскую кафедру, мы решительно отвергаем чтобы неполучение им кафедры было причиной отпадения его от церкви и создания им ереси.— Куда исчезает из Рима Валентин после папства Аникиты¹⁶³¹, сведений не сохранилось, кроме выше приведенного сообщения Епифания. Мид¹⁶³² предполагает, что он возвратился в Александрию и там в тиши обрабатывал свои сочинения. Однако при таком предположении остается не выясненным, когда же Валентин развил на западе и востоке пропаганду своего учения и приобрел себе там и здесь многочисленных учеников и последователей. Год смерти Валентина остается неизвестным. Некоторые относят его к 160–161 году¹⁶³³. Однако это предположение, думается, противоречит свидетельству Иринея о Валентине: «*παρέμεινεν ἕως Ἀνικίτου*», т.е. до 165–166 г.г., каковые слова вовсе не значат, что Валентин умер при Аниките, а лишь – оставался в Риме. И свидетельство Климента Ал.¹⁶³⁴, что Валентин, как и другие гностики, есть еретик времен Адриана и Антонина, думаем, не препятствует относить смерть Валентина, напр., к концу 60-х годов II в.¹⁶³⁵.— Как ни важно было бы определить более или менее хронологически точно время жизни и деятельности Валентина, этого главнейшего гностика, тем не менее, как мы видели выше, сделать это невозможно. Суммируя ранее сказанное по этому вопросу, мы получаем следующее. Валентин родился, говоря чисто предположительно, в начале II в. на северном берегу Африки, в Египте. В конце царствования Адриана, т.е. с 30-х годов II в. он выступил в Египте как самостоятельный учитель, ибо Климент Ал.¹⁶³⁶ причисляет его к еретикам времен импп. Адриана и Антонина, хотя и считает его моложе Маркиона. След., свою систему Валентин составил еще в Египте, в Александрии, до прибытия в Рим, хотя в первое время он, вероятно, стоял ближе к учению церкви, чем потом, и мог не считать себя отступником от церкви, ибо последняя тогда еще не имела ни определенных учительных формул, ни твердо сложившейся практики. В Египте, нужно думать, Валентин имел успех и, польщенный этим, отправился в столицу тогдашнего мира – в Рим. О времени его прибытия в Рим, как мы знаем, ясно говорит Иринея¹⁶³⁷, что он прибыл при Гигине, т.е. приблизительно в 140 г., о том же упоминает два раза

Евсевий¹⁶³⁸ в своей хронике. Что Валентин прибыл в Рим, еще не бывши формально отлучен от церкви, это подтверждают и Тертуллиан¹⁶³⁹ и Епифаний¹⁶⁴⁰. Но вскоре же последовал разрыв Валентина с церковью. Ибо к 146–147 г.г., когда писал св. Иустин свою синтагму против ересей, существовал не только еретик Валентин, но и οὐ Ἰουλιανῶν¹⁶⁴¹. Согласно показанию св. Иринея, в Риме пробыл Валентин лет 20–25, со времен Гигина до Аникиты. Удалившись из Рима в начале 60-х годов, Валентин направился на восток, посетил – нужно верить Епифанию, – остров Кипр, а быть может и М. Азию, где в числе других учеников приобрел себе самого верного ученика, по Тертуллиану, Аксионика и Марка, в последствии перекочевавшего в Галлию. Умер Валентин в конце 60-х годов, где – неизвестно.

10. Для знакомства с подлинным учением Валентина мы имеем только, как уже сказано выше, несколько фрагментов. Из них, разумеется, полной системы составить невозможно, но ясно видно, что они происходят от человека, образованного в духе пифагорейской и платоновской философии. Прежде всего основа учения Валентина была, кажется, чисто мистическая. По словам Ипполита¹⁶⁴², «Валентин утверждает, что он сам видел новорожденное дитя. Разспрашивая его, он задал вопрос – кто он, тот ответил, что он Логос. Затем, отнеся к этому некий трагический миф, он хотел установить, что на этом утверждается ересь“. Исследователь гностицизма Лихтенан¹⁶⁴³, доказывающий всю важность (мнимого) откровения в учении гностиков, придает этому свидетельству Ипполита о Валентине очень большое значение, заявляя: «значит Валентин – визионер, и именно видение – источник его ереси“.– Из сохранившихся фрагментов Валентина, начнем с отрывка, извлечения из псалма Валентина, сделанного Ипполитом¹⁶⁴⁴, как отличающегося более общим содержанием. «В духе, говорит Валентин, я вижу всё зависимым от эфира, созерцаю в духе всё содержимым: плоть (созерцаю зависимою) от души, душу – от воздуха¹⁶⁴⁵, воздух – от эфира¹⁶⁴⁶, плоды¹⁶⁴⁷ выносимыми из глубины, младенца¹⁶⁴⁸ – от матери“. Эта часть псалма Валентина, как видно, имеет свой исходный пункт в "Εν καὶ τῶν Πλάτωνα. В одном из фрагментов¹⁶⁴⁹ у Климента Ал. ясно выражается взгляд Валентина на трехчастный состав (трихотомия) всего существующего. Валентин учил о ὁ Θεὸς ἀόρατος, ἀληθινός, исходящие из которого сизигии (συζυγία) составляют πλήρωματα; с другой стороны, от него же – и образы, не стоящие в парах (ἀπὸ ἐνὸς εἰκόνες). На основании этих образов создается мир феноменов, не имеющий непосредственного отношения к невидимому богу (ср. τὸ φαίνόμενον αὐτοῦ οὐκ ἔστιν). Создателем мира по образам невидимого бога является демиург, называемый (в писании) θεός, πατήρ, εἰκὼν τοῦ ἀληθινοῦ и προφήτης. О происхождении демиурга рассказывает кн. Бытия под чувственным образом создания человека. Существом, содействующим при этом демиургу, была Σοφία, называемая «художником“ (ζωγράφος)¹⁶⁵⁰; задача ее состояла в том, чтобы сообщить созданию образ невидимого бога во славу его (τὸ πλάσμα ἢ εἰκὼν, εἰς δόξαν τοῦ ἀοράτου). В этом мире душа занимает посредствующее место (ἢ ἐκ μεσότητά ψυχῆ): с одной стороны, она есть дуновение различающего духа (τὸ ἐμφήσημα τοῦ διαφέροντος πνεύματος), с другой стороны, она принадлежит феноменальному миру. Но это вдохновение различающего духа или вложение подобия его (τὴν ὁμοιότητα... τὴν τοῦ διαφέροντος ἐπένθεσιν πνεύματος) произошло неведомым Демиургу образом и осталось неизвестным ему (ἄγνωστον τῷ Δημιουργῷ).–

11. Следующий фрагмент¹⁶⁵¹ из одного послания Валентина проясняет мысль о создании человека. Из него видно, что Валентин учил о происхождении человека, подобно другим гностикам, напр. Саторнилу, Василиду. Ангелы-мироздатели образовали лишь форму человека из глины. Поэтому они были объаты страхом, когда их произведение начало издавать звуки, благодаря тому, что в нее было вложено

«чрез невидимаго семя высшей сущности» (διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας). Собственно причина страха кроется не в простой, внешней внезапности явления и т.ск. не в физиологическом страхе, а глубже, чтобы первобытный человек, во имя которого создан Адам, не возстал, не воскрес в нем; поэтому «они устрашились и тотчас испортили (свое) дело»¹⁶⁵². В чем состояла эта порча – из приведенного текста не видно. Но в одном из фрагментов¹⁶⁵³ говорится о страшной власти ангелов над сердцем человека. «Ибо многие духи, живущие в нем (т.е. в сердце), не позволяют очищать (его), но каждый из них творит свойственные ему дела, постоянно издеваясь над желаниями, несогласными (с ним)... таким образом (и) сердце, пока провидение не управляет (им), – нечисто и является жилищем множества духов». В этой бессильной борьбе человека с опутавшими его злыми духами есть у него только один могучий помощник, «один есть праведник, явление которого последовало чрез откровение сына, и чрез него только одного сердце может стать чистым, когда будет изгнан из него всякий злой дух». О лице И. Христа есть замечание еще в другом фрагменте, в письме к неизвестному Агафоподу¹⁶⁵⁴. Здесь И. Христос выставляется, как образец непобедимого борца с искушениями, пример воздержания, благодаря чему «Иисус снискал божественность». Он ел и пил свойственным ему образом, обратно пищи не извергая; такова была у него сила воздержания, что пища в нем не портилась, так как он сам не был подвержен тлению. По ходу мыслей этот фрагмент несколько темен. De-Faye понимает его так: «Валентин рассматривает плоть, как нечто дурное. Она – седалище зла. Тело – это враг. Поэтому он приписывает Иисусу тело призрачное; тело ест и пьет, однако не переваривает, оно не знает физической нужды (или потребностей)»¹⁶⁵⁵. Понимание несколько удаленное от текста, но, кажется, не нарушающее смысла его. По крайней мере с таким пониманием совпадает свидетельство псевдо-Тертуллиана и Филастрия¹⁶⁵⁶, след. Ипполита I, по которому Валентин признавал лишь спасение душ, а не тел, т.е. значит отрицал воскресение тела.–

12. В одном из фрагментов у Климента Ал.¹⁶⁵⁷ мы находим указание на обычное гностическое деление людей у валентиниан на классы и среди них разряд привилегированных, т.е. пневматиков. «Вы бессмертны по (самому своему) происхождению, – говорит Валентин в одной из своих бесед, – и являетесь чадами жизни вечной; вы пожелали принять участие в смерти, чтобы истощить ее и изгладить, чтобы в вас и чрез вас смерть прекратилась. Когда же освободите мир, то сами не исчезнете, а будете господствовать над созданием и всяким тлением». Сам Климент Ал.¹⁶⁵⁸ видит в этом изречении указание на гностическое учение, общее Валентину с Василидом, об особом классе людей, спасаемых по самому происхождению (φύσει σωζόμενον γένος). Но это учение стояло у Валентина в противоречии с его воззрением на И. Христа, как «единого праведника», имеющего силу очистить человеческое сердце от злого духа¹⁶⁵⁹.– Нам остается упомянуть еще об одном фрагменте, который нет возможности поставить в какую-ниб. связь с приведенными, но который свидетельствует об эклектическом, синкретическом направлении Валентина. В одной гомилии «о друзьях»¹⁶⁶⁰ он говорит: «большая часть изречений народных книг находится в церкви Божией, ибо речи, исходящая из сердца, общи всем, есть закон, написанный в сердце».–

13. Уже из немногих фрагментов сочинений гностика Валентина видно, куда устремлялись его взоры и к чему тяготела его мысль. Вопросы этические и сотериологические прежде всего привлекали его внимание. Пред ним, как и пред другими гностиками, стоял вопрос – unde malum et quare? Зло, страдания, как печальное явление в человеческой жизни, от ангелов-демиургов. Они «испортили» душу, происходящую из высшего мира; злые духи овладели ею и сделали из нее

место пороков. Только один Иисус может изгнать из души человеческой злого духа.— Хотя зависимость Валентина от греческих философов не подлежит сомнению, однако при разрешении основной этической проблемы он не следует им. По понятиям Сократа, Платона, стоиков и др. зло относится к области теоретической, интеллектуалистической и имеет свой источник в неправильном знании, в ошибке в суждении. Валентин же, выдвигая проблему о зле и страданиях на первый план, вскрывает глубоко-органические корни зла.

14. Присоединить к этим фрагментам что-либо, как несомненно принадлежавшее Валентину, мы не имеем возможности. Гильгенфельд¹⁶⁶¹ думает найти более или менее подлинное учение Валентина у Иринея, I, XI, 1... на том основании, что он заимствовал это место по всей вероятности из синтагмы Иустина. Однако большинство исследователей, как мы видели, относятся недоверчиво в данном случае к нему. De-Faye¹⁶⁶² хочет видеть близкое Валентину учение об искуплении у Епифания – XXXI, 7 и спекулятивное учение его у Ипполита II. Что Епифаний в указанном месте развивает мысли Валентина – это очень вероятно. Но основательность второго предположения де-Файе подрывается чрез тот факт, что сам Ипполит II намеревается дать в своем изложении некоторое резюме¹⁶⁶³, как думают одни и как другие; потом, что он считает наиболее «чистою пифагорейскою догмою (самого) Валентина» представление об отце, как едином только (ἄθηλον καὶ ἄζυγον) – это самое учение усвояет Ириной лишь отдельной группе валентиниан¹⁶⁶⁴.— В виду сказанного мы не решаемся ничего более приписать Валентину, как его несомненно учение, и переходим к его последователям.

Валентинианство.

01. Валентин был, как уже замечено, самым популярным среди гностиков и имел многочисленнейших последователей. Так Тертуллиан¹⁶⁶⁵, в начале III в. составляя свое сочинение против валентиниан, выражается о них, как «*frequentissimum collegium inter haereticos*». Валентин успел побывать с проповедью своего учения, словом, так или иначе распространить его – в М. Азии, Сирии, на о. Кипре, конечно, в Египте, в Риме¹⁶⁶⁶; его последователи во множестве наводнили, во времена Иринейя, южную Галлию и угрожали благосостоянию верующих¹⁶⁶⁷. В IV в. Епифаний встречает валентиниан в Египте¹⁶⁶⁸. Но для Феодорита¹⁶⁶⁹ валентинианство было уже прошлым, историческим явлением; он относит его к *παλαιὰς αἰρέσεις* и указывает время распространения – царствование Антонина I.– Ипполит II, которому, как предполагает Липсий¹⁶⁷⁰, счастливо попало в руки, по приходе его в Рим около 223 г., важное сочинение валентиниан, делит всех последователей Валентина на две школы – на анатолийскую или восточную и италийскую или западную; к первой он причисляет Аксионика, известного еще из сочинения Тертуллиана¹⁶⁷¹, и Ардесиана (*Ἀρδησιάνης* – вероятно Вардесана); ко второй – Гераклеона и Птоломея. Всё различие между ними он полагает в том, что последователи италийской школы учили о психическом теле Христа (*ψυχικὸν σῶμα*), а восточной – о пневматическом (*πνευματικὸν σῶμα*)¹⁶⁷². Других особенностей не указано¹⁶⁷³, а приведенное различие на столько незначительно, что трудно придавать ему серьезное значение. Поэтому, нам кажется, верно думает Мид, предполагая, что первоначально деление валентинианства на школы было лишь географическим обозначением, а потом стали подыскивать ему идейную подкладку¹⁶⁷⁴. Кроме Ипполита II, о 2-х школах валентиниан упоминает Тертуллиан (с. XI): *Et ab ejus officii societate* (т.е. обязанности Христа и Духа Св. заботиться о согласии зон), *duae scholae protinus duae cathedrae, inauguratio quaedam dividendae doctrinae Valentini.*– Существование двух школ также следует из надписания у Климента Алекс. извлечений из Феодота: Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλούμενης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί.

02. Прежде чем начать речь об отдельных учениках и последователях Валентина, мы изложим некоторые системы, находящиеся у ересеологов и относящиеся к валентинианам вообще. К таким системам принадлежат: излагаемые у Иринейя – I, XI, 1; у Ипполита II, *Refutatio*, VI, 29–37; *Excerpta ex Theodoto* и у Епифания – ср. XXXI, 5–6; при чем Иринейя и Ипполит II имеют в виду италийских валентиниан; а *Excerpta* и Епифаний (XXXI, 5–6) излагают учение восточных валентиниан.

Во главе всего находится по Иринейю диада: Ἀρρητος и Σιγή. Ἀρρητος несколько ниже называется также Βυθος¹⁶⁷⁵. Эта двоица производит из себя путем эманации новую двоицу: Πατήρ и Ἀληθεία. Эта четверица, состоящая из двух диад, образует еще две диады или сизигии: Λόγος и Ζωή, Ἄνθρωπος и Ἐκκλησία. Таким образом составила высшая огдоада.– Наиболее плодоносною является вторая четверица: Λόγος и Ζωή производят десять сил (δυνάμεις), Ἄνθρωπος и Ἐκκλησία – двенадцать. Имена их в данном случае не приводятся, потому что они тождественны с приведенными у Иринейя раньше: 1, 1, 2. Именно, Λόγος и Ζωή изводят: 1) Βύθιος (Глубинный) и Μίξις (Смешение), 2) Ἀγήρατος (Нестареющий) и Ἐνωσις (Единение), 3) Αὐτοφυής (Самородный) и Ἦδονή (Удовольствие), 4) Ἀκίνητος (Неподвижный) и Σύγκρασις (Слияние), 5) Μονογενής (Единородный) и Μακαρία (Блаженная). От Ἄνθρωπος и Ἐκκλησία исходят: 1) Παράκλητος (Утешитель) и Πίστις (Вера), 2) Πατρικός (Отчий) и Ἐλπίς (Надежда), 3) Μητρικός (Матерний) и Ἀγάπη (Любовь), 4) Αἰνίους (Вечный) и Σύνεσις (Разумение), 5) Ἐκκλησιαστικός (Церковный) и Μακαριότης

(Блаженство), 6) Θελήτος (Желанный) и Σοφία (Премудрость). Всего таким образом получилось 30 эонов¹⁶⁷⁶. Эти тридцать эонов составляют πλήρωμα. Здесь полагается два предела ("Όρους δύο): один отделяет Βυθός от остальной πλήρωμα, а другой – πλήρωμα от всего вне ее находящегося.– Виновником дальнейшего или космогонического процесса является последний эон – Σοφία. У Софии явилась страсть объять, постигнуть величие отца (Ср. I, 2, 2). Это было причиной ее выпадения за предел плиромы и происхождения мира¹⁶⁷⁷. Сделавшись «матерью» (μητήρ) всего сущего, София вместе с тем явилась и матерью Христа, которого родила, вспоминая о лучшем (κατὰ τὴν μνήμην τῶν κρείττωνων), в сообществе с некоею тенью (μετὰ σκιάς τινός). Христос, будучи мужского пола, отсек от себя тень и вошел в плирому. Через это его мать лишилась духовной сущности (τῆς πνευματικῆς ὑποστάσεως) и произвела другого сына – Демиурга или правого архонта, а также левого князя или Дьявола. София, будучи матерью Христа, Демиурга и Дьявола, как представителей элементов – пневматического, психического и илического (=хвонического), таким образом является матерью всего созданного.– От Христа Валентин отделял Иисуса и будто бы неопределенно учил¹⁶⁷⁸ о происхождении его, то приписывая рождение его эону θελήτος, после отпадения Σοφία, лишившемуся пары и соединившемуся с другими зонами, то Христу, то сизигии – Ἄνθρωπος καὶ Ἐκκλησία. Св. Дух произведен эоном Ἀληθεία и имеет свою обязанность заботиться о брачной жизни эонов¹⁶⁷⁹ и через это о насаждении истины (δι' οὗ τοὺς Αἰῶνας καρποφορεῖν τὰ φυτὰ τῆς Ἀληθείας).– Не трудно видеть, что изложенная система, приписываемая Иринею самому Валентину, представляет собою сокращение системы Птолемея или его учеников (ср. Ирин. I, 11, 1 с Ирин. I, 1–2). В ней нет ни одного характерного из выражений, известных нам из фрагментов Валентина. Вот почему эта система никогда не может внушить к себе доверия, как к подлинно Валентиновой.

03. Значительные особенности представляет система Валентина по изложению Ипполита II¹⁶⁸⁰.

Ипполит ставит как бы своей задачей доказать, что «Валентин, Гераклеон, Птоломей и вся их школа – ученики Платона и Пифагора»¹⁶⁸¹, а не Христа. Защищая будто бы «чистый догмат Пифагорейский», они во главу всего ставили μόνας πατήρ, лишённого женского и брачного начала, абсолютно единого (ἄθελον καὶ ἄζυγον καὶ μόνον τὸν πατέρα)¹⁶⁸². Отец был, говорят, всецелая любовь; однако любовь – не любовь, если у нее нет предмета любви¹⁶⁸³. Поэтому и единый отец путем эманации произвел из себя диаду – νοῦς и ἀληθεία, которая стала принципом, госпожою и матерью всего входящего в плирому. Эта диада, подражая отцу, производит вторую диаду – λόγος и ζωή; вторая – третью: ἄνθρωπος и ἐκκλησία. Νοῦς и ἀληθεία, в благодарность «отцу всего», производят совершенное число эонов – десять. По подражанию им, λόγος и ζωή изводят также эонов, но уже в несовершенном количестве – 12-ти. Всего, кроме отца, получается 28 эонов – число дней лунного месяца,– что указывает, по мнению Прейшена¹⁶⁸⁴, на восточное происхождение системы. Имена эонов те же самые, что и у Иринея, за исключением первой пары.– Объяснение падения последнего эона – Софии у Ипполита отличается от Иринея. По Ипполиту, София увлеклась, подражая отцу, как это он, будучи не в сизигии, произвел из себя всё сущее. Она не приняла во внимание всей громадной пропасти, которая лежала между им и ею, и сама одна произвела бытие «безобразное и нестройное» (ἄμορφον καὶ ἀκατασκεύαστον) (с. XXX).– Вследствие этого среди эонов плиромы явились незнание и безобразность (ἀγνοία и ἀμορφία), как создание Софии. Напуганные этим эоны просили отца успокоить огорченную неудачным творением Софию (и прекратить возникший беспорядок). По его приказанию, νοῦς и ἀληθεία изводят новую сизигию – Христа и Св. Духа (таким образом количество эонов

возросло до 30-ти) для упорядочения и отделения неудачного создания Софии и для утешения и успокоения ее самой. Они выделяют из плиромы несовершенное творение, а отец низводит еще одного совершенного зона – Σταυρός, или Μετοχεός, который становится ограждением плиромы (ἄρος τοῦ πληρώματος). Вне плиромы, за пределом (ἄρος) ее находилась огдоада с Софией. Христос сделал ее совершенным зоном, однако не приблизил ее к зонам плиромы. После этого Христос и Св. Дух перенесли в плирому (с. XXXI).– Тогда зоны с полным единодушием решили представить отцу достойный дар и все вместе извели зона-Иисуса, который был назван у них κοινός τοῦ πληρώματος καρτός. Между тем София, оставленная Христом и Св. Духом, пришла в большой страх, как бы ей не погибнуть одной. Она в скорби обратилась ко Христу. Он, сжалившись над нею, по согласию со всеми зонами, послал Иисуса, как сизигию вне находящейся Софии (σύζυγον τῆς ἔξω σοφίας), а вместе с тем как утешителя ее страданий, испытанных ею без Христа. Далее текст неудобовразумителен. Утешая Софию, Иисус заметил, что, к сожалению, погибли сущности вечные и свойственные Софии и они не имеют места в ее страстях – страхе и печали, мольбе, безпокойстве. Иисус, порождение плиромы, устранил от нее страсти и возвратил ей субстанциональные сущности: из страха – психическую сущность, от печали – гилическую, а из беспорядка – демоническую, и из чувства оставленности, беспомощности – раскаяние и способность к подъему, возвышению. Всё это называется правым¹⁶⁸⁵. Демиург возник из страха, как сказано в писании: Αρχή σοφίας φόβος κυρίου. Но вместе с тем он есть огонь, как говорит о Себе Господь: Я – есмь огонь твой уничтожающий и истребляющий. Все эти сущности составляют место середины, гебдомаду и древний из дней (καλεῖται καὶ τόπος [μεσότης] ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐβδομάς καὶ παλαιός τῶν ἡμέρων). Гебдомада находится ниже огдоады, где София и Иисус, и выше материи (ὑλη), где царствует демиург. Если что-л. из гебдомады уподобляется высшей области, то становится бессмертным и восходит в огдоаду – небесн. Иерусалим; а уподобляющееся низшей области, т.е. предавшееся страстям – погибает (с. XXXII).– Ниже демиурга находится диавол, князь этого мира, а под ним Веелзевул, демоническая сущность, созданная из страсти – оставленности полного лишения (ἐκ τῆς ἀπορίας). Выше же всего в этом царстве, находящемся вне плиромы, стоит София и Иисус (с. XXXIII).– Демиург создает души и заключает их в тела, изготовленные из диаволической и гилической материи (ἐκ τῆς ὑλικῆς οὐσίας καὶ διαβολικῆς). Таким образом получается, что психический, внутренний человек живет в гилическом теле (ὁ ἔσω ἄνθρωπος, ὁ ψυχικός, ἐν τῷ σώματι... τῷ ὀλικῷ) (с. XXXIV)¹⁶⁸⁶.– Все пророки и закон, будучи неразумны и ничего не сознававшие, говорили о неразумном боге Демиурге. По апостолу тайна им не была открыта (Еф. 3:9, 10). Когда же закончилось творение и наступило время откровения сынов Божиих (ср. Рим. 8:19), т.е. демиурга, родился Иисус от Девы Марии, согласно Писанию (Лк. 1:35), чрез схождение на нее Св. Духа – т.е. Софии, и силы Вышнего, т.е. демиурга. Демиург приготовил тело; Св. Дух создал небесного логоса или нового человека¹⁶⁸⁷. На этом пункте, по замечанию Ипполита II¹⁶⁸⁸, возникли разногласия в среде валентиниан: итальянские признавали тело Христа психическим и учили о схождении на него при крещении Св. Духа в виде голубя; а восточные – считали тело Христа пневматическим и схождение Св. Духа, т.е. Софии, допускали только на Марию (с. XXXV).– Таким образом всё исправляется: чрез Христа, родившегося немного позже (прочих зонов), устраняются беспорядки среди зонов, произведенные нестройной эманацией Софии, чрез него же (и Иисуса) успокаивается София, находившаяся вне плиромы, во главе огдоады; наконец, для спасения душ, заключенных в гилические тела, рождается от Девы Марии – Иисус, Спаситель. Итак, у валентиниан три Христа: один, происшедший впоследствии от нуса и алифии вместе с Св. Духом, другой, как общий плод всех

эонов, составивший сизигию с Софией (ισύζυγος τῆς ἔξο σοφίας), и, наконец, Спаситель, рожденный Марией, чтобы излечить страдания души (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) (с. XXXVI).

Изложенная по Ипполиту система валентиниан, разумеется, довольно близко соприкасается с подобною же системою у Иринея, особенно в учении об эонах¹⁶⁸⁹. Однако Ипполит II производит впечатление автора далеко более осведомленного о валентиновой системе, чем Иринея. Антропологический и сотериологический отдел у него не имеет для себя параллелей у Иринея.

04. Excerpta ex Theodoto служат новым доказательством того, что среди валентиниан не было большого различия между восточной и италийской школой. Excerpta надписываются, как образец восточного учения. Между тем они очень сходны с только что изложенным учением по Ипполиту¹⁶⁹⁰ и отчасти по Иринею, имеющим в виду главным образом Птолемея и Гераклеона, отнесенных Ипполитом к италийской школе¹⁶⁹¹.

По суждению авторитетнейшего исследователя валентинианства – Гейнрици¹⁶⁹², названные Excerpta представляют собою малосвязанный ряд выдержек, которые приводятся с φησί, φασί, οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου φασί, или под именем достоверного человека (Gewährsmann) Феодота. За исключением краткого упоминания о василидианах (§ 16, 28), все Excerpta относятся к валентиниановской школе... Ближайшим образом они распадаются на три группы: о существе Спасителя и пневматиков (§§ 1–7, 21–27), обозрение всей системы (§§ 29–65) и вопрос об усвоении спасения (раскрытие учения о λουτρόν и его действиях – §§ 69–85)... Источниками этих трех групп, как уже замечено, служат сочинения Феодота и неопределенно названных гностиков. Климент их переработал. Так, в первой группе он изложил отчасти воззрения Феодота, отчасти других гностиков; во второй же главное внимание уделяется Феодоту, хотя воззрению его не противоречат остальные гностики... Об источниках третьей группы нет никакого указания. В отделе §§ 69–81 последняя группа образует довольно связанное суждение об Εἰμαρμένη¹⁶⁹³. Кроме того в ней содержится объяснение крещения, которое напоминает маркосиан. ἀπολουτρώσεις (Ирин. I, 21) и которое хотя и имеет точки соприкосновения с предшествующим, но отнюдь не может быть поставлено в параллель. Равным образом содержащаяся здесь ангелология и демонология гораздо теснее связана с астрологическими спекуляциями, нежели ранее. Но не смотря на некоторые новые элементы, родство третьей группы с двумя первыми не подлежит сомнению.– По своему характеру содержание Excerpta представляет собою большею частью аллегорическое толкование Свящ. Писания обоих заветов, напр. кн. Быт. (см. §§ 2, 21). пролога ев. Иоан. (§§ 6, 7) и вообще этого Евангелия (§ 26), хотя встречаются толкования на ев. Луки и на другие книги (§ 1 – ев. Лк. 23:46; § 16 – Лук. 3:33; § 22 – 1Кор. 15:29; § 28 – Числ. 14:18).

О высших началах и о плироме трактуют §§ 29, 6 и 7. Во главе всего стоит Βάθος, он же Ἄγνωστο; ἀγέννητος πατήρ и Σιγή. «Неведомый отец восхотел, чтобы эоны познали его, и чрез помышление о самом себе, с целью познать себя, Дух познания, сущаго в гносисе, произвел единороднаго (Μονογενή)... Дух же любви, произойдя от истины, как гносис от помышления, смешался с духом познания, как отец с сыном и помышление с истиной¹⁶⁹⁴. Μονογενής, по валентинианам, есть ἀρχή, как говорит евангелие: «Ἐν ἀρχῇ». Он есть также νοῦς и ἀληθεία и составляет сизигию; в уме есть λόγος и ζωή; они также представляют сизигию¹⁶⁹⁵. Дальнейших или последующих эонов валентиниане также называли логосами: λέγουσι δὲ καὶ τοὺς αἰῶνας ὁμωνύμως τῷ λόγῳ λόγους¹⁶⁹⁶. Падают 12-й эон или София вследствие того, что пожелала познать находящееся выше гносиса, будучи сама незнающей и безобразной. Отсюда явилось κένωμα γνώσεως, упадок гносиса, как тень имени¹⁶⁹⁷. Первым произведением

Софии был Христос (ὁ Χριστός... πρωτότοκος, § 33). Он, как наделенный пневматическими σπέρματα Софии, вошел в плирому; но как порождение Софии, находившейся в состоянии неустройства (ὕστέρημα), Христос нуждался в искуплении¹⁶⁹⁸. Войдя в плирому, Христос просил всех зонов о помощи оставленной Софии. Ими производится Иисус-Утешитель, Παράκλητος, называемый поэтому πλήρης τῶν αἰώνων, ὡς ἀπὸ τοῦ ὅλου προελθὼν¹⁶⁹⁹. Оставленная София производит Демиурга, по образу Единородного Христа, но уже не имевшего его пневматических сил (σπερ.)¹⁷⁰⁰. Затем от нее происходят психические силы – правые, после – левые (ἀριστεραί), или демонические¹⁷⁰¹.— О создании человека или собственно человеческой души Excerpta говорят в разных местах не вполне согласно: по § 53 сама София тайно влагает в душу Адама пневматическое семя; по § 2 в психическое тело избранной душе было вложено Логосом семя мужское, которое есть истечение ангельского (ὕπὸ τοῦ Λόγου σπέρμα ἀρρενικόν, ὅπερ ἐστὶν ἀπὸ ῥοῖα τοῦ ἀγγελικοῦ). В последнем случае душа является как бы двусоставною; и действительно, в другом месте мы встречаем указание на душу – θεία или οὐρανία и ὑλική (§§ 51, 52). От Адама происходят три породы людей: неразумные (от Каина), разумные и справедливые (от Авеля) и пневматики (от Сифа)¹⁷⁰²; есть еще четвертый род – хоический; первые три безтелесны (ἀσώματος ср. § 2 – σῶμα ψυχικόν), четвертый одевается «кожаным хитоном»¹⁷⁰³ (§ 55).— Наиболее многочислен класс людей хоических (§ 56). Но не они избранники. Избрано семя духовное (§§ 2, 26); избранные составляют церковь (§ 4 ср. § 9), действовавшую еще в ветхом завете (§ 24). Но и избранные нуждаются в искуплении, чтобы проникнуть в плирому (§ 22). Ради падшей Софии (ср. § 23) и чтобы избавить нас от страданий и приобщить себе, сходит Христос¹⁷⁰⁴, по смирению не как ангел, но как человек (§ 4). Он имел духовное тельце (σαρκίον... τὸ πνευματικὸν σπέρμα) от Софии¹⁷⁰⁵. И голубь, которого валентиниане называют духом помышления отца, сошел телесным образом (σῶμα) на плоть Логоса (ἐπὶ τὴν τοῦ λόγου σάρκα) – § 16. Во время страданий Логос передал Софию отцу..., чтобы не быть удержану левыми силами, а вместе с тем он передал всё духовное семя – избранных (τὸν πνευματικὸν σπέρμα, τοὺς ἐκλεκτοὺς)¹⁷⁰⁶. Значение нисшествия Христа заключалось в том, что он (у пневматиков конечно) пробудил душу от сна и возжег искру... и по воскресении своем, вдунув апостолам духа, устранил от себя дуновением (ἀπεφύσα) землю, как пепел, и отделил, возжег искру и оживотворил¹⁷⁰⁷. Как рождение Спасителя, учат валентиниане, избавило нас (пневматиков) от существования (т.е. среди кеномы и истеримы) и от Εἰμαρμένη, так и крещение его освобождает нас от огня¹⁷⁰⁸. Чрез крещение именно – нужно думать – дух изливается на всех членов церкви (ср. § 26), как «рода избранного» (ср. § 4). Окончательное единение с зонами или ангелами в плироме – это последнее чаяние пневматиков¹⁷⁰⁹ (ср. § 22). Род же «праведных», исшедших от Адама, находится в одном «месте» (παρὰ τῷ Τότφ), а прочие несут наказание во мраке, среди левых (ἐν τοῖς ἀριστεροῖς), подвергаясь огненным мучениям¹⁷¹⁰. При завершении всего верные души, находящиеся у Демиурга, возвратятся в огдоаду; а пневматики, оставив свои души, сделавшись духовными зонами, вместе с матерью, несущою своего жениха, взойдут с своими женихами-ангелами на брачный пир, в лицезрение отца, и вступят с ними в духовные вечные браки (γάμου τῆς σοφοῦς). Это будет общий брачный пир всех спасенных, когда все уравниются и познают друг друга (εἶτα τὸ δεῖπνον τῶν γάμων κοινὸν πάντων τῶν σωζομένων, ἄχρις ἂν ἀπισιωθῆ ἅπαντα καὶ ἄλληλα γινώρισθ)¹⁷¹¹.

05. Мы изложили Excerpta ex Theodoto, как нам кажется, лишь в существенных и общих чертах. Но этот памятник чрезвычайно богат своим содержанием и поэтому весьма ценен. Он носит на себе следы восточных учений, как напр. в учении об Εἰμαρμένη §§ 69–81, о семи звездах § 71, 75 и др. Но вообще-то в нем мало отведено

самостоятельного места чисто языческим, синкретическим спекуляциям. Он представляет собою извлечения из тех авторов-валентиниан, которые искренно или неискренно считали себя последователями христианского учения и всего менее желали разрыва с церковью. Исходным пунктом своих гностических разсуждений они делают, как уже замечено выше, тексты свящ. писаний. В этом отношении Excerpta дают много примеров искусной приспособляемости или аллегор. произвола в обращении с текстами со стороны гностиков. Правда, и Ириней указывает нам подобные примеры. Но он подбирает их с известною целью – поразить читателя вычурностями валентинианского аллегоризма (см., напр., I, 8, 18, 19); в Excerpta'х же они даны или даются между прочим, при изложении валент. учения.

Об. При разсуждении о валентинианах Епифаний может иметь значение постольку, поскольку он сообщает самостоятельные сведения о них, полученные во время путешествий по Египту (XXXI, 2, 7), и поскольку делает выписки из одного неизвестного гностического сочинения, где архонтам и зонам усвоятся восточные, сирийские или другие имена (XXXI, 5–6).

В основе всего стоит Αὐτοπάτωρ (Самоотец), или Αἰὼν ἀγήρατος (нестареющий), ἀρρενόθηλος (двуполюй), вначале заключавший в себе всё в состоянии неведения (ἐν ἀγνώσει), всё обнимавший, но ничем не обнимаемый; только одной его мысли (μόνη... ἐννοία) или благодати (χάρις), или молчанию были открыты тайны. Эта-то мысль или молчание (Σιγή) расположила Самоотца или величество (Μέγεθος) произвести с нею на свет отца истины (Πατέρα τῆς Ἀληθείας), или человека (Ἄνθρωπον), как отражение, образ Нерожденного (ἀντίτυπος τοῦ προόντος Ἀγέννητου). Молчание, соединившись с человеком, производит истину (Ἀλήθειαν). Таким образом явилась четверица: Самоотец или Глубина (Βυθός), Молчание, Отец, Истина. От Отца и Молчания произошла новая четверица: человек, церковь (Ἐκκλησία), слово (Λόγος), жизнь (Ζωή), По желанию всеобъемлющей глубины, человек и церковь соединились между собою и произвели 12 пруников (προυνίκων ἀρρενόθηλων) того и другого пола; вот имена их: Утешитель, Отчий, Матерний, Вечный Ум, Желанный, он же и свет, Церковный (Παράκλητος, Πατρικός, Μητρικός, Ἀείνος, Θελητός, ὁ ἐστὶ Φῶς, Ἐκκλησιαστικός); Вера, Надежда, Любовь, Разумение, Блаженство, Премудрость (Πίστις, Ἐλπίς, Ἀγάπη, Σύνεσις, Μακαρία, Σοφία). Также и слово с жизнью вошли в общение между собою и произвели десять пруников обоих полов. Они назывались: Глубинный, Нестареющий, Самородный, Единородный, Неподвижный (Βύθιος, Ἀγήρατος, Αὐτοφυής, Μονογενής, Ἀκίνητος); Смешение, Познание, Срастворение, Единство, Удовольствие (Μίξις, Γνώσις, Σύγκρασις, Ἐνότης, Ἦδονή). Таким образом число всех эманаций возросло до 30.— После этого Самоотец решил, чтобы вместо первоначальной «подлинной осмерицы» (αὐθεντικῆς Ὀυδοάδος), которая вошла в число 30, явилась иная осмерица – из 4-х эонов муж. пола: первый, третий, пятый и седьмой – и 4-х жен. пола: двоица, четверица, шестерица и осмерица. Высшая первоначальная осмерица вышла из числа 30-ти, как наоборот, после созданная вошла в это число. Молчание, желая всех спасти чрез введение в гносис (εἰς ἐκλογὴν γνώσεως ἅπαντας ὥσαι (ven. с. σώσαι), вошло в сношение со второю добавочной осмерицей мысленным изволением (νοικῆ βουλήσει). Плодом этого изволения был Св. Дух. Св. Дух, по желанию Молчания, положил начало браку между членами второй осмерицы. От их брака произошло пять безженных пруник, или сынов середины. Затем рядом с ними без всякой логической связи и со странной грамматической – (βούλομαι δε ὑμᾶς γινώσκειν) названы не греческими именами, а какими-либо восточными – Ampsiu, Auran, Cucua, Thardus, Ubucua, Thardeddin, Merexa, Atar, Barba, Uduca, Cesten, Uduach, Eslen, Amphe, Naesumen, Uanamin, Lametarde, Athamessumen, Allora, Cubiatha, Naddaria, Damma, Oren, Lanaphes, Udanphech, Emphoëdhiboche, Barra, Assinache, Belim, Dexarichene,

Nasen.— Как видим, выписки Епифания из подлинного же еретического сочинения не велики по размерам и не богаты содержанием: они касаются только происхождения эонов.

Как бы в добавление к этим извлечениям, неполноту которых, по-видимому, явно видел сам Епифаний, он сообщает от себя уже на основании других источников некоторые христологические и сотериологические данные, будто бы из учения самого Валентина и его последователей (XXXI, 7).

И. Христа, по словам Епифания, они называли Σωτήρ, Χριστός, Δόγος, Σταυρός, Μεταγωγής, Ὁροθέτης и Ὅρος; говорят, что он имел тело пневматическое (ἄνωθεν τὸ σῶμα), а от св. Девы ничего не воспринял, что чрез нее прошел, «как вода чрез трубу» (ὡς διὰ σωλήνος ὕδωρ). Иисус Христос пришел спасти людей, но не всех, а только духовный род (τὸ γένος τὸ ἄνωθεν πνευματικῶν), или гностиков, и душевных, если они поступали праведно (ἐάν γε οἱ ψυχικοί δικαιοπραγήσειαν), тогда как пневматики могут безбоязненно делать всё, что угодно, и ни о чем не заботиться. Есть еще третий род людей – плотских или земных (σαρκικοί, ἡύλικοί), которые не спасутся совсем. Воскресение мертвых они отрицали, ибо в конце концов произойдет естественное размещение элементов, и «илическое отдастся илу, плотское и земное земле» (τὴν μὲν ὑλικὴν τῇ ὕλῃ ἐκδιδόμενῃν, καὶ τὸ σαρχικὸν καὶ γήινον τῇ γῆ).

07. Что касается отдельных приверженцев валентинова учения, то от древности сохранились следующие имена: Секунд, Птоломей, Гераклеон, Колорбаз, Марк, Аксионик, Вардесан, Феодот, Феотин и Александр¹⁷¹². Из них подвергается сомнению в исторической достоверности Колорбаз, но едва ли основательно¹⁷¹³, а Вардесан несколько искусственно причисляется к приверженцам Валентина¹⁷¹⁴. Трудно иди даже нет возможности разобраться, кто из названных лиц был непосредственным учеником Валентина и кто был просто последователем его учения, заимствовав его чрез других или чрез чтение Валентиновых сочинений. Определенные хронологические даты, если бы они были известны о каждом из упомянутых лиц, конечно внесли бы свет в этот трудный вопрос. Но дело в том, что положительных хронологических дат не сохранилось ни о ком из последователей Валентина. Исследователи, при определении времени жизни того или иного последователя Валентина, обычно руководятся некоторыми случайными указаниями или побочными обстоятельствами. Однако согласного понимания при этом достигнуть трудно, вследствие чего получаются большие разногласия о времени жизни и деятельности того или другого последователя Валентина. Обычно придают большое значение свидетельству Ириней¹⁷¹⁵, который, начиная с 11-й главы 1-й книги, по-видимому, пользуясь древним источником, будто бы называет имена последователей Валентина в хронологическом порядке. На первом плане он ставил Секунда. За ним следует некто, не названный собственным именем: ἄλλος ἐπιφανῆς διδάσκαλος (Alius clarus magister). Имя в данном случае Ириней опускает, вероятно потому, что оно не стояло в подлиннике¹⁷¹⁶, которым он мог пользоваться. Различные вставки не имеют для себя серьезных оснований: по Гильгенфельду¹⁷¹⁷, напр., здесь разумеется Коларбаз, по Неандеру¹⁷¹⁸, Салмону¹⁷¹⁹ и Липсию¹⁷²⁰ – Марк, по Гарнаку – Гераклеон¹⁷²¹. Далее у Ириней (I, 12, 1 и 3; I; Ср. 14, 1) следуют Птоломей (ср. I, 8, 5), Коловрас и Марк; несколько позже (II, 4, 1) Ириней называет вместе с Птоломеем Гераклеона. Однако едва ли в таком порядке имен приверженцев Валентина можно видеть у Ириней указание на хронологическую последовательность их жизни. Некоторые из них могли быть и современниками, и названные после других могли жить ранее. Но кого считать древнейшим? По-видимому, в этом пункте нужно следовать Ириней и древнейшим считать Секунда, тем более Ириней, писавший в конце II в., уже располагает скудными

сведениями о нем. Имеет, кажется, право на бóльшую древность Гераклеон. По крайней мере Ориген¹⁷²² ставит его в тесную связь с Валентином (τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γινώριμον Ἡρακλέωνα), понимаемую в смысле дружественных личных отношений¹⁷²³, хотя Липсий¹⁷²⁴ советует почему-то с осторожностью относиться к Оригену. Но, с другой стороны, Ириней называет Гераклеона (II, 4, 1) после Птоломея; ему в этом следует Тертуллиан (против валент. гл. 4), псевдо-Тертуллиан (гл. XIII-XIV), Филастрий (XXXIX и XLI) и Епифаний (ср. XXXIII и XXXVI). Климент Ал.¹⁷²⁵ упоминает о Гераклеоне, как знаменитейшем ученике школы Валентина, только в 90-х годах II в. Поэтому принято¹⁷²⁶ считать Гераклеона моложе Птоломея, хотя Ипполит два раза (Refutatio – VI, 29 и 35) ставит Гераклеона выше Птоломея, обоих их считая главами италийской школы.– Далее «Марк,– как оригинально выражается Липсий¹⁷²⁷,– хочет принадлежать к старшим ученикам Валентина“. Его ранее Ириней уже опровергал в стихах «божественный старец и проповедник истины“ (ὁ Θεῖος πρεσβύτερος καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας), вероятно, Пофин¹⁷²⁸. А главное то об его уже последователях, как пытается доказать Липсий¹⁷²⁹, упоминает св. Иустин¹⁷³⁰ в своем диалоге с Трифоном (гл. 35) еще в 50-х годах II в. Среди ересеологов принято считать Птоломея и Марка современниками св. Иринея. В доказательство указывают на образ обращения его к ним во 2-м лице¹⁷³¹. Но другие исследователи¹⁷³², здесь видят простую риторическую форму.– В виду сказанного, нам думается, нужно отказаться от точных вычислений времени жизни последователей Валентина и просто полагать их деятельность во 2-й половине II в.

Из названных последователей Валентина мы остановимся только на некоторых, более знаменитых – Птоломее, Гераклеоне – главах италийской школы,– и Марке, действовавшем на востоке, а ученики его появились уже на западе. Благодаря счастливым обстоятельствам, от первых двух имеются фрагменты их собственных сочинений, а от одного (Птоломея) – даже единственный гностический целый трактат.

08. Птоломее, наводнением лжеучения последователей которого в Южной Галлии был так встревожен св. Ириней Лион. (Pr. § 2). должно быть принадлежит фрагмент в сочинении «против ересей“ I, 8, 5¹⁷³³ и послание к Флоре, сохраненное Епифанием (ерес. XXXIII, 3–8). Названное послание признаётся теперь всеми подлинным¹⁷³⁴, и тем более оно выигрывает в своей ценности, как верный документ одного из знаменитейших учеников Валентина.

Флора была христианка, зараженная гностицизмом, близкая Птоломее¹⁷³⁵. Устно или письменно она обратилась к нему с вопросом по поводу того, как нужно смотреть на ветхозаветный закон. Птоломеей ответил ей письмом, имеющим характер трактата. Во введении он устраняет два противоположные мнения о вз. законе, которые сами себя взаимно поражают. Одни усвоили закон Самому Богу, Отцу (имеется в виду, конечно, верование общехристианское). Другие же приписывали закон противнику Бога, диаволу (ясный намек на маркионитов). Птоломеей не принимает ни того, ни другого мнения и указывает на это свои основания или соображения. С одной стороны, закон очень несовершен, чтобы его весь приписывать Богу Отцу, ибо он нуждается в восполнении другим и вообще не соответствует природе благого Бога. С другой стороны, нельзя считать вз. закон и произведением диавола, как губящего Бога, а только (произведением бога) справедливого и ненавидящего зло (οὐ φθороποιοῦ θεοῦ, ἀλλὰ δικαίου καὶ μισοπονήρου). Причина указанных заблуждений заключается в том, что одни не знают Бога Отца, открытого нам Спасителем, а другие неправильно рассуждают о боге справедливом (τὸν τῆς δικαιοσύνης θεὸν), боге ветхого завета (гл. 3).– После этого автор переходит к положительному решению вопроса. В основу обоих рассуждений он полагает οἱ τοῦ Σωτῆρος λόγοι. В законе нужно различать три части: одна из них имеет своим виновником Бога, другая – Моисея, третья

принадлежит еврейским старейшинам. И на такое разделение закона указал Сам Спаситель. Так, он приписал Моисею закон о разводе и ясно засвидетельствовал, что этот закон противоположен закону Бога. «Моисей дал закон противный Богу» («ἐναντία τῷ νομοθετῇ ὁ Μωϋσῆς»). А о частях закона, принадлежащих Богу и старейшинам еврейским, Спаситель ясно говорит, избличая последних в извращении заповеди Божией о почитании родителей (Мф, 15:4–6; ср. Мк. 7:6–7).— Мало того, часть закона, имеющая своим виновником Бога, также распадается на три части. В ней есть законоположение чистое, без примеси зла (νομοθεσία καθάρᾳ, ἀσυμπλοῦος τῷ κακῷ). Относительно этого законоположения Спаситель сказал, что Он не пришел нарушить его, но исполнить. Затем есть законоположение, смешанное со злом и неправдой (συμπλεγμένον τῷ χεῖρονι, καὶ τῇ ἀδικίᾳ), которые упразднил (ἀνεῖλεν) Спаситель. Третий разряд законнических предписаний Птоломей называет типическим и символическим (τυπικὸν καὶ συμβολικόν). Это законоположение Спаситель преложил в духовное и невидимое (ἐπὶ τὸ πνευματικόν καὶ ἄορατον). К законоположению «чистому» Птоломей относит декалог; ко второму разряду он причисляет законы о возмездии – око за око и зуб за зуб; третья категория обнимает предписания относительно жертв, обрезания, субботы и т.п. Всем этим узаконениям И. Христос сообщил высший духовный смысл. Так, напр., обрезание плоти должно знаменовать обрезание сердца.— Подтверждение правильности своего взгляда на закон Птоломей думает найти и у ап. Павла (гл. 6). Из вышеприведенных разъяснений следует, что виновником всего вз. закона не может быть ни благой Бог, ни диавол. Действительным законодателем является демиург, творец этого мира, занимающий среднее место – ни добрый, ни злой, ни несправедливый, а правосудный, как присуждающий воздаяние по присущей ему правде (δημιουργὸς καὶ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός ἐστι κόσμον καὶ τῶν ἐν αὐτῷ... μέσος τούτων καθεστῶς... καὶ μήτε ἀγαθὸς ὢν, μήτε μὴ κακός, μήτε ἄδικος, ἰδίως τε λεχθεῖν ἂν δίκαιος).— Птоломей исчерпал предмет своей речи. Но он предвидит и старается предупредить повод к новым беспокойствам со стороны Флоры: как понять существование демиурга и диавола при господстве единого начала¹⁷³⁶. «Бог даст впоследствии узнаешь,— утешает он ее,— начало всего и рождение, когда удостоена будешь апостольскаго предания, которое по преемству получили и мы, с тщательною проверкою всякаго слова учением Спасителя»¹⁷³⁷.

Как видим, послание Птолемея отличается необычайною ясностью мысли, основательною аргументацией и спокойным тоном. Автор его владеет не только обширным знанием свящ. книг, но и глубоко вдумчивым отношением к ним. В современной ему литературе автор очень мало имел произведений, способных конкурировать с его трактатом. Не даром Ренан называет послание к Флоре шедевром гностической литературы.

09. Источниками, из которых почерпает Птоломей свое познание Моисеева закона, являются изречения Спасителя, апостолов и пророков. Он упоминает об апостол. предании, которое путем преемства дошло до них (ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρελήφαμεν).— В основе всего Птоломей полагает единое начало всего (μιά ἀρχὴ τῶν ὄλων οὐσίας); это есть τέλειος θεὸς ἀγαθός..., ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος, φῶς ἀπλοῦν καὶ μονοειδές Отец Спасителя нашего. От него произошли два естества – тления и середины (αἱ φύσεις, ἣ τε τῆς φθορᾶς καὶ τῆς μεσότητος), демиург и диавол. Демиург есть бог и образ всесовершенного (τοῦ κρείττονός ἐστι εἰκῶν), он творец этого мира и занимает царство середины (ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός ἐστι κόσμου, μέσος τούτων καθεστῶς); он не благ и не зол, а только справедлив (δίκαιος) и ненавидит зло (μισοπόνηρος).— Диавол также бог, но бог тления (φθοροποιὸς θεός) и противник благому богу (ὁ ἀντικείμενος φθοροποιὸς διάβολος); его область царство неправды. Об зонах Птоломей не упоминает, хотя не раз он имел к этому повод.

Может быть он дает намек на это учение в конце послания, прося Флору не беспокоиться и надеяться в будущем понять, каким образом из единого начала произошли другие столь не сродные ему естества. Не затрагивая вопроса о происхождении зла, Птоломей с особою силою и выразительностью свидетельствует о Спасителе. Он есть единый видевший Отца всего сущего и к нам пришедший (ὁ μόνος εἰδὼς τὸν τῶν ὄλων πατέρα); только руководствуясь его словами, можно не сбиться с пути в постижении истины (διὰ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων μόνον ἔστιν ἀπταιστως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὁδηγεῖσθαι) с. 3).

10. Пиша послание по частному вопросу, Птоломей, разумеется, не мог высказать всех основных положений своей системы. Но что этот гностик, владевший столь ясным логическим умом, или, как выражается де Файе¹⁷³⁸, (владевший) «солидною философскою культурою и дух по истине систематический», – мог создать и создал богато развитые обширные концепции мыслей, – это не подлежит сомнению. Вероятно, в первых восьми главах 1-й кн. св. Ириней, который собственно хочет изложить учение последователей Птолемея (ср. прол. § 2), содержится много мыслей самого Птолемея. По крайней мере сам Ириней дает некоторое основание причислять к подлинным фрагментам Птолемея отрывок 1 кн. VIII гл. 5, который он начинает: «Adhuc... docent, а кончает: Et Ptolemaeus quidem ta», хотя в греческом тексте последние слова отсутствуют. По мнению исследователей¹⁷³⁹, здесь мы имеем дело с фрагментом экзегетич. сочинения Птолемея на пролог ев. Иоанна. Еще считают¹⁷⁴⁰ очень вероятным причислить сюда гл. 3 и 8 (1-я кн.), где содержится аллегорическое толкование на Свящ. Писание.

Так как гностическое учение, изложенное у Ириней в первых восьми главах, не содержит в себе ничего особо оригинального и так как выделить из него учение собственно Птолемея не представляется возможным, то мы освобождаем себя от необходимости делать анализ указанных глав.

У других ересологов ничего ценного и самостоятельного о Птолемея не сообщается¹⁷⁴¹.

11. Вторым знаменитым¹⁷⁴² учеником Валентина является Гераклеон, так же, как и Птоломей, глава италийской школы¹⁷⁴³, по-видимому, находившийся в дружбе с своим учителем¹⁷⁴⁴, а поэтому живший вероятнее всего в половине II в.¹⁷⁴⁵, а не в конце его¹⁷⁴⁶. Из всех ересологических сведений о Гераклеоне¹⁷⁴⁷ имеют несравнимое значение данные только тех ересологов, которые сохранили фрагменты из его экзегетических сочинений, т.е. Оригена и отчасти Климента Ал. Ориген имел под руками, по-видимому, комментарий Гераклеона¹⁷⁴⁸ на еван. Иоанна, на который он делает замечания только при толковании первых восьми глав. Простирался ли комментарий Гераклеона на следующие главы, – остается неизвестным. Также неизвестно, писал ли Гераклеон комментарий на ев. Луки¹⁷⁴⁹, или же сохранившийся отрывок у Климента Алекс.¹⁷⁵⁰ на ев. Луки 12:8, 9, 11 представлял собою какое-либо параллельное толкование, для доказательства или пояснения, при исследовании ев. Иоанна.

Толкование Гераклеона отличается аллегорическим характером. Если говорится (Ин. 2:20), что храм иерус. строился 46 лет, то по Гераклеону это число всецело указывает на Спасителя, а в отдельности 6 означает материю (τὴν ὕλην, т.е. τὸ πλάσμα), а 40 знаменует «тетраду» (тетράς), ни с чем несоединимую (ἀπροσπλοκός), или дуновение Духа и в этом дуновении (закрывающееся) семя (τὸ ἐμφόσημα καὶ τὸ ἐν τῷ ἐμφόσηματι σπέρμα)¹⁷⁵¹. Самарянка, оставив водонос, пошла в город (Ин. 4:28). Это значит по Гераклеону – она отправилась в мир, чтобы возвестить призванным о пришествии Христа. Если далее говорится, что люди пришли из города (4:30), то это значит, что они оставили прежнюю мирскую жизнь и чрез веру пришли ко Христу. Воля

Отца, которую Иисус назвал (4:38) своею пищею, есть то, чтобы люди познали Бога и сделались блаженными. Содействовать этому – было задачей Спасителя, который ради этого был послан в Самарию, т.е. в мир¹⁷⁵².

12. Сущность воззрений Гераклеона по сохранившимся фрагментам можно представить себе в следующем виде

Существует один Бог, «Отец», дух по своей природе, невидимый и почитаемый духовно (πνευματικῶς), а не телесно (σωματικῶς)¹⁷⁵³; а рядом с ним находится ни с чем более не соединимая тетрада (τετράς ἀπρόσπλοκος)¹⁷⁵⁴. Но чрез это не получается множественности божеств. существ, ибо все они обнимаются в едином зоне¹⁷⁵⁵, в плероме¹⁷⁵⁶.– Противоположность Богу представляет диавол. Его природа материальна, он не имеет никакой воли, а лишь желания и производит лишь тленное¹⁷⁵⁷. Между духовным царством Отца и материальной областью диавола находится душа; она не бессмертна, но способна и нуждается в спасении¹⁷⁵⁸. Душа создана демиургом и вложена в человека; но у последнего есть еще частица без высшего духовного царства. Соответственно возобладанию в человеке того или иного начала – духа или души, или тела, люди разделяются на три класса – пневматиков, психиков и иликов. Πνευματικοί родственны Богу и назначены или предопределены ко спасению; они – ἐκλεκτοί, избранные¹⁷⁵⁹. Логос ведет их к высшему познанию. Психики должны сами стремиться к оправдывающей вере (εὐπιστία) и могут достигать ее только чрез внешние знамения, чрез чудеса¹⁷⁶⁰. Илики не могут рассчитывать на спасение, ибо они утратили связь с Богом и глубоко погружены в материю¹⁷⁶¹.– Спасение пневматикам и психикам приносит Христос. Он исходит от «величия» (τὸ μέγεθος) и принимает плоть как одежду¹⁷⁶². Он есть тип Христа, принадлежащего плероме; мир и всё находящееся в нем созданы чрез Спасителя или Логоса¹⁷⁶³. То, что приписывает ему Гераклеон, в других случаях усваивается Софии. Демиург узнаёт о превосходной силе Спасителя от Иоанна Крестителя. Спаситель проходит чрез материальные части космоса, не принося им блага¹⁷⁶⁴; спасение даруется психикам; здесь Спаситель изгоняет зло, а чрез свою крестную смерть наносит ему окончательное поражение¹⁷⁶⁵.– Царство психиков, где совершает спасение Иисус, есть царство середины и принадлежит демиургу, меньшему князю (ср. μικρὸς βασιλεύς). Придя в это царство, Спаситель призывает к себе людей, которые живут в состоянии неведения и грехов, противоречащем их природе, прощает им грехи и дарует им жизнь¹⁷⁶⁶. Кто не слушает призыва Спасителя, тот подпадает суду демиурга, которому это назначение указано высшим богом¹⁷⁶⁷. Частнее, так представляет Гераклеон деятельность Спасителя. От сына человеческого (υἱὸς Ἀνθρώπου), который принадлежит плероме, исходит семя, а Спаситель, который также называется υἱὸς Ἀνθρώπου, пожинает его и посылает ангелов в человеческие души¹⁷⁶⁸. Ангелы, вошедшие в человеческие души, образуют вместе с ними сизигии и возбуждают в них стремление к общению с Спасителем¹⁷⁶⁹. «Чрез дух и от духа душа устремляется к Спасителю» (на ев. Ин. 4:28). Как последняя цель, Спасителю предносится объединение всех φύσεις πνευματικοί или ἄφθαρτος τῆς ἐκλογῆς φύσις в церкви духовной (ἐκκλησία πνευματική), которая образует вместе с Спасителем одну сизигию¹⁷⁷⁰.

13. В заключение мы приведем прекрасную страницу из экзегетического труда Гераклеона, сохраненную Климентом Алекс.– Стром. IV, гл. 9: «Гераклеон, знаменитейший из учеников Валентина, объясняя это место (т.е. Лук. 12:8, 11, 12), говорит буквально [следующее] (κατὰ λέξιν): исповедание (Господа) может быть (двоющим) – верою и образом жизни – и на словах (ἐν πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ). «Свидетельство (о Господе) словом бывает пред владыками (земными), каковое свидетельство, продолжает он, многие неправильно считают единственным,

ибо могут подобное свидетельство произносить и лицемеры. Поэтому нельзя с этим словом (т.е. ὁμολογία) вообще соединять указанный только смысл (т.е. ὁμολογία ἐν φωνῇ). Ибо не все спасаемые исповедывали Господа словом и умерли (т.е. за Него, не произнеся такого исповедания); таковы – Матфей, Филипп, Фома, Левий и многие другие. Свидетельство о Господе словом далеко не составляет обязанности всех, а только некоторых (οὐ καθολικῆ ἀλλὰ μερικῆ). Общую же теперь обязанностью, говорит он, является исповедание делами и образом действий, соответствующим вере. С этим общим исповеданием соединяется и частное – свидетельство словом пред властями, если это бывает нужно и слово изрекается; но тот (лишь правильно) исповедует на словах, кто ранее верно исповедывал своим поведением (διαθέσει). И как премудро Господь сказал об исповедующихся «ἐν ἑμοί», а об отступниках присоединил „ἑμέ“. Ибо эти последние, пусть даже на словах исповедают его, на самом деле отрекаются от него, не исповедуя его своею жизнью. Только те исповедуются «в нем» (ср. ἐν ἑμοί), которые живут согласно этому исповеданию в него в делах; в них он и сам исповедует, живя в них, а они в нем; поэтому отречься от него они никогда не могут; отречься же от него не живущие в нем. Он не сказал: кто отрывается во мне (ἐν ἑμοί), но «меня» (ἑμέ), ибо никто не отрывается его (находясь) в нем... «Пред человеки» – здесь имеются в виду и люди спасающиеся и язычники, пред первыми нужно исповедывать его и жизнью, пред вторыми и словом (поэтому отречься от него никогда не могут. Отрываются его только не живущие в нем)¹⁷⁷¹.

«Сколь замечательна мысль, – справедливо говорит де Файэ¹⁷⁷², – какую выражает пред нами автор на этой единственной странице... Он не был человеком спекуляции, ни тем аллегористом, у котораго прекрасное мечтание (видение – rêve) уничтожает здравый смысл; он дает критику безпристрастную. Эта страница свидетельствует, что Гераклеон был человек мощный духом, что он умел судить о людях и вещах независимо и возвышенно. Он выступает здесь как моралист¹⁷⁷³, который владел искусством наблюдать. Он отлично видел, сколько у некоторых исповедников пустоты, тщеславия и лицемерия». По приговору того же де Файэ¹⁷⁷⁴, и как «ученый экзегет Гераклеон не уступал ни Филону, ни Оригену». Верно отметил де Файэ, что Гераклеон вовсе не был аллегористом, не знавшим никакой меры. При толковании столь возвышенного евангелия, как ев. Иоанна, он, по-видимому, не занят преимущественно раскрытием метафизического учения об эонах; у него заметно сильное течение к этическим проблемам, при чем мир и грех были для него как бы равнозначщи¹⁷⁷⁵.

14. Из последователей Валентина нам остается упомянуть еще о Марке. Мы не будем долго останавливаться на нем, так как от него не осталось подлинных сочинений или хоть частей их. Наиболее достоверным источником в данном случае служит сочинение «Против ересей» Иринея, который, нужно думать, имел под руками сочинения Марка¹⁷⁷⁶. О достоверности сообщений Иринея может свидетельствовать отрицательным путем следующее обстоятельство. Из слов Ипполита II¹⁷⁷⁷ следует, что с сочинением Иринея были знакомы и маркосиане, однако возставали только против искаженного изображения их обрядов. При чем в защиту Иринея следует указать на отмечаемое им¹⁷⁷⁸ большое разнообразие в ритуале маркосиан¹⁷⁷⁹. Зная о частичных возражениях маркосиан против Иринея, Ипполит II, несмотря на это, всё-таки следует, при изображении маркосиан (VI, 39–55), Иринею. Епифаний также выписывает Иринея (ерес. XXXIV) и сохранил в данном месте греческий текст последнего. Сведения Ипполита I-го о маркосианах (ср. Пс. Тертуллиан гл. XIV и Филастрий ерес. XLII) очень скудны. – Новое, сравнительно с Иринеем, сообщение Иеронима¹⁷⁸⁰ о Марке, что он был василидианином, конечно, нелепо, так как схема его учения весьма родственна Валентиновой¹⁷⁸¹; другое же его сведение¹⁷⁸², что Марк по происхождению был египтянин – весьма вероятно¹⁷⁸³.

15. Происходя, быть может, из Египта, Марк действовал на востоке¹⁷⁸⁴, ученики же его перекочевали в долину Роны¹⁷⁸⁵. Последних-то и имеет в виду глав. образом Ириней (см. 1, 13, 7; ср. I, 15, 6), так как они вредили делу его пастырства. Но Ириней дает характеристику и личности самого Марка, что особенно и ценно для нас, хотя нужно иметь в виду, что Ириней далеко не вполне правильно понял деятельность Марка, поэтому его характеристика несколько фантастична.– По данным Ириней, Марк больше, чем, кажется, кто-либо другой из гностиков напоминал собою древних магов: Симона и Менандра. Ириней¹⁷⁸⁶ называет Марка весьма искусным в чародейских проделках (μαυικῆς ὑπάρχων κυβείας ἐμπειρότατος); он казался ему обладающим наибольшим знанием и получившим величайшую силу из незримых и неизменных мест (I, 13, 1). Из чародейских проделок Марка Ириней указывает, между прочим, на переливание из одного меньшего евхаристического сосуда в другой, больший, при чем последний при этом переполнился через край (I, 13, 2). Кроме того Марк представлялся Иринейю обладающим даром пророчества и сообщавшим его другим, особенно женщинам. Для объяснения этого дара Ириней делает предположение, что Марк «имел при себе какого н. беса» (I, 13, 3). Если вообще в гностицизме женщина играла заметную роль, то Марк, подобно древним магам – Симону и Досифею, и вовсе усвоил ей существенное значение: у него женщина и пророчица, и совершительница таинств, и сожительница-спутница гностического учителя (I, 13, 2–7).– Свое учение Марк получает чрез особое откровение ему высочайшей четверицы. Его учение есть в сущности учение Валентина. У него те же 30 эонов, называемых у него стихиями; во главе всего поставляется неизреченный безначальный отец (I, 14, 1...). Характерною особенностью системы Марка является введение в нее в большом количестве цифр и букв, символическое и мистическое толкование их (I, 14, 2–9). Здесь несомненно отразилось влияние пифагорейства¹⁷⁸⁷. Справедливо говорит наш русский исследователь гностицизма о системе Марка: «В этих глубоких мистических созерцаниях нельзя не заметить тесной связи с философскими учениями древняго Востока и Эллады»¹⁷⁸⁸.

В общем школу Валентина нужно признать чрезвычайно характерною для всего гностицизма, обладавшею наивысшим синтезом, соединением всех идей и явлений, отличительных для него.

16. Мы изложили учение главных представителей восточного, сирийского и западного, александрийского гностицизма. Различие между ними формулировать ясно и определенно нет возможности. Гизелер¹⁷⁸⁹, который делит гностиков на сирийских и александрийских, видит различие между ними в том, что в системах сирийских гностиков имеет место парсизм и дуализм, а александрийских – платоническая философия и эманация. В этом с ним согласен Мансель¹⁷⁹⁰ и отчасти Буссе¹⁷⁹¹. Однако ни дуализм, ни эманатизм не могут быть признаны в строгом смысле отличительными признаками восточных гностиков. Эманатизм замечается у таких гностиков, несомненно, восточного происхождения, каковы напр. офиты¹⁷⁹² и Саторнил¹⁷⁹³. Равным образом и дуализм не может быть усвоен исключительно восточным гностикам. Ведь платонизм никогда нельзя назвать монизмом в собственном смысле; другое начало в нем всегда на лицо, как бы ни затушевывалось оно.– Восточные гностики отличались от западных тем же, чем восточное созерцание от греческого, дух востока – от гения запада. Восток есть родина многих и древних религий, дух востока носит отпечаток религиозности. Запад же, собственно Греция, есть место развития философии. Отсюда в системах восточных гностиков имеет широкое применение восточная мифология – вавилонская, персидская; на ряду с нею проникают в них магия и астрология, неизменные спутницы или вернее – составные

части восточных религий. Западные же гностики для развития своего учения прибегают к понятиям и терминам греческой философии. Платонизм, пифагорейство, новопифагорейство, стоицизм, филонизм и другие философ. учения ясно просвечивают в системах западных гностиков. В известном смысле, конечно, и дуализм может быть признан отличительной чертой учения восточных гностиков, как монизм и эманатизм западных. Разумеется, справедливо, что дуалистичен и греческий платонизм. Но есть разница между восточным и западным дуализмом. Дуализм востока есть явление глубоко-жизненное, космическое; во всём мире идет жестокая борьба двух противоположных начал, ею обуславливается и всё развитие жизни и драматизм ее. Дуализм греческой философии – метафизический. Греческая философия признаёт рядом с благом богом и несущую материю (ἄλη, μὴ ὄν), без которой она не может объяснить происхождение мира. Но она всячески скрывает это второе начало; она стремится обезценить материю до последней степени, сделать ее, при ничтожности ее, как бы незаметною, несуществующею. Она выдвигает только одно начало благое. Для платонического философа эманация существенно необходима; ему безусловно нужно построить лестницу или перекинуть мост от верховного бога к грубой пассивной материи. В то время, как у восточных гностиков эманация как бы случайна, у Маркиона она совсем отсутствует. Их доброе и злое начало – оба живые, обладают инициативой и производительною силою.– С точки зрения формальной отличие систем восточных гностиков от западных заключается в том, что системы вторых чрезвычайно замысловаты и сложны.

17. Системы восточных и западных гностиков имеют между собою гораздо более сходств, чем различий. Общими признаками их являются дуализм, демиургизм, докетизм, трихотомия. Основным признаком служит дуализм¹⁷⁹⁴, остальные – производные. (От дуализма, как сказано, не свободна ни одна гностическая система). Демиург нужен, как существо, избавляющее благого бога от непосредственного соприкосновения с злом или «не-сущее» материей при создании космоса. Докетизм или учение о призрачности тела и телесной жизни И. Христа является прямым следствием воззрения на материю, как зло. Пневматическому существу, каким был Христос, нельзя было стать в непосредственную близость к злой материи; а если, по-видимому, это было так, то это только так казалось (δόκησις, φάντασμα), а не было в действительности. Трихотомия также вполне соответствовала указанному учению о происхождении космоса. Демиург, как создание – хотя и низшее – благого бога, образует смешанный, из духа и материи посредствующий мир; отсюда получается трехчастность всего универса – благой бог, смешанный мир и материя. Такому состоянию мира соответствует тройное деление среди людей – пневматиков, психиков и иликов.

17. Можно дать следующую схему гностического учения. Теоретические воззрения гностиков вращались около четырех главных предметов: бог, материя, демиург и Христос. Практические или этические воззрения имеют своим предметом человека, его происхождение и судьбу.

Во главе всего гностики поставляют высочайшее существо, называемое различными именами, которыми хотели выразить его абсолютность – особую возвышенность, всемогущество, несравнимость, неопределимость и самозаклученность. Но пред глазами гностика лежал неустроенный несчастный мир. Нужно было выяснить происхождение его. Его никак нельзя было признать созданием высшего бога, ибо тогда в нем пришлось бы искать и источник мирового зла, неустройства. Нет, субстратом для мира может служить только материя, которую восточные, сирийские гностики представляли в виде самостоятельного злого существа, а западные давали лишь как бы призрачное существование. Однако злая

или инертная материя не могла сама собою произвести этого мира где есть несомненно частицы высшего божества. Выяснить происхождение такого мира – была самая трудная проблема гностицизма. При решении ее пришлось выдумать теогонию, создать бесконечный мир эонов, пришлось прибегнуть к искусственному воззрению об ослаблении божеств. начала среди тех эонов или существ, которые наиболее удалены – в порядке создания – от первого начала – и наконец к решительно неверному утверждению о возникновении у последнего эона нечистого желания погрузиться в материю.– Такое погружение частицы высшего божества в материю не могло пройти бесследно для последней. Первым плодом соединения эона с материей является демиург. Он то и создает такой смешанный из духовных начал с материей мир.– Но существо, отпавшее от высшей жизни и погрузившееся в материю, начинает тяготиться своим положением, раскаявается в своем нечистом желании, низведшем его в материю, и желает вознестись и соединиться с высшею божественною жизнью. Но оно уже не одно, оно дало искру жизни многим людям, которые также жаждут соединения с первым божеством. Однако отпавший эон и человеческие души не могут своими силами подняться к божеству. Они нуждаются в спасении со стороны сильнейших или сильнейшего существа. С другой стороны, и с точки зрения высшего божественного существа нельзя примириться с таким порядком вещей, при котором частица высшей жизни заключена в материю и в ней страждет. И с этой стороны является нужда в спасении отпавшего эона.– Для спасения, т.е. освобождения духовной искры из уз темной материи и души из лабиринта зла снисходит на землю один из высших эонов, Христос, называемый также Спасителем, Иисусом. Это прекрасно и картинно выражено в одном офитском гимне, речь о котором впереди. Христос принимает эсферическое кажущееся тело или, по другому представлению, соединяется с человеком Иисусом или иудейским Мессией при крещении и оставляет его снова при его страданиях. Рождение Христа, детство и его земную жизнь гностики считали недействительными, кажущимися явлениями. За это в особенности сильно порицает Тертуллиан (о плоти Христа I и II, см. выше, гл. 2, раздел «Кердон и Маркион», п. 19.) Маркиона. Главною задачею Христа было сообщить гносис, открыть «все тайны» (μυστήρια) и «сокровенные св. пути» (τὰ κερκρυμμένα τῆς ἀγίας ὁδοῦ)¹⁷⁹⁵ небольшому кругу посвященных, благодаря чему они могли бы с ясным сознанием стремиться к божественной жизни, в высший мир, в плерому. Чрез это происшедшее в мире эонов разстройство жизни устраняется, и всё приходит в первоначальную гармонию. Материя истребляется огнем, находящимся внутри ее.

18. Этические воззрения гностиков обуславливались теологическим или догматическим учением о происхождении человека и его последней цели.– На человека гностики смотрели, как на микрокосм, состоящий из духа, души и тела; в них отражались три принципа универса – бог, демиург и материя, но в различной степени. Вследствие этого они делили людей на три класса – пневматиков, в которых имел перевес божественный дух из идеального мира,– психиков, у которых имело место смешение духовного начала жизни с материей,– и соматиков или гиликов, в которых господствовало материальное начало. Среди исповедников человеческих религий пневматики встречаются только среди христиан, хотя далеко не все христиане пневматики, большинство их психики.– Этические требования или практические правила относительно поведения людей у гностиков могли быть обращены собственно только к психикам. Ибо только им возможно было выйти из неопределенного положения и приблизиться к плероме, тогда как пневматики по самой своей природе были назначены ко спасению, как соматики обрекались на вечную смерть. Центральною проблемою гностической этики являлся вопрос об отношении к материи, плоти и ее влечениям. Вопрос этот решался противоположно¹⁷⁹⁶: одними в

аскетическом смысле, другими – в смысле либертинизма. Оба решения исходили из дуалистического воззрения на мир и на материю-тело, как источник зла или греха. Такие серьезные гностики, как Саторнил и Маркион, презирая тело, запрещали всякие для него наслаждения и удовольствия, в особенности в пище, отрицали брачную жизнь, чтобы избежать смешения с греховной материей. Другие, как николаиты, большинство офитов, карпократиане – говорили в чувстве горделивого превосходства духа над материей, что чувственность должна быть побеждаема чрез удовлетворение чувственными наслаждениями; нет ничего такого, что бы дух могло связать или победить. Отсюда – полный антиномизм. Иногда одна крайность переходила в другую. Так, напр., свое основное требование, что нужно «иждивать плоть» (δεῖ καταχρῆσθαι τῇ σαρκί) николаиты сначала думали исполнить путем строгого аскетизма, а потом сочли за лучшее достигать той же самой цели при помощи крайнего либертинизма.

Сущность гностицизма

01. Мы только что рассмотрели гностицизм, как системы родственных учений. Именно так представляют его наши почти единственные источники – ересеологи. Соответственно этому нужно было извлекать также только учение и в тех редких случаях, когда приходилось иметь дело с подлинными сочинениями гностиков или фрагментами их. Мы нашли, что общими признаками всех гностических учений являются – дуализм, демиургизм, докетизм и трихотомия.– Однако исчерпывается ли понятие о гностицизме изложением систем различных гностиков? Или выражается ли сущность гностицизма в теоретическом учении его, содержащемся у ересеологов? По-видимому, ответ должен следовать отрицательный. Нельзя полагать сущности гностицизма в его теоретическом учении уже потому, что, по исследованию ученых, одно из его учения принадлежит парсизму, другое заимствовано из Индии, третье – из Египта, или из греческой философии и т.д. Так, напр., Маттер¹⁷⁹⁷ говорит, что «гносис или гностицизм... был ничто иное, как попытка провести в недра христианства спекуляции космические и теософские, которые составляли главную часть религий Востока и которые соединились с доктринами – египетскими, греческими и иудейскими“. Многие гностики заимствовали по Маттеру¹⁷⁹⁸ у Филона. «Как для гностиков, так и для Филона – высшее бытие есть первоначальный свет или архетип света, источник эманации лучей, которые просвещают души. Он есть душа мира и, как такой, действует во всех своих частях. Он сам наполняет и ограничивает свое бытие. Его силы (δυνάμεις) и его добродетели наполняют и проникают всё. Эти Δυνάμεις – слово, усвоенное гностиками вместе с идеей Филона – суть различные духи Бога – суть гипостазированные идеи Платона. Он (Бог) безконечен (ἀγένητος) и живет, как прототип времен (αἰών). Его образ – Логос; последний представляет собою более блестящий свет, чем простой огонь, однако не есть чистый Свет... Логос – мир идей (κόσμος νοητός), при посредстве которого Бог создал видимые вещи; он есть Бог очень древний (θεός πρεσβύτερος), в сравнении с миром, который есть также сын, но только самый юный (υἱός νεώτερος)“... «Все эти идеи, которые мы находим и у гностиков, Филон заимствовал в зародыше у Платона; последний же сам воспринял их на востоке, из учения Зороастра“¹⁷⁹⁹. Собственно «египетская теогония образует, так сказать, базис систем двух главных школ египетского гностицизма – Василида и Валентина“¹⁸⁰⁰. «Если гностики Египта нашли богатые элементы в доктринах страны, то гностики Сирии сделали гораздо более богатые заимствования как в этой стране, так и на востоке вообще“¹⁸⁰¹. Так напр., они воспользовались Зороастровой демонологией и ангелологией“¹⁸⁰². Чрез Зороастра же, или персов могли, по мнению Маттера¹⁸⁰³, отчасти проникнуть в гностицизм учения индийские, буддийские и китайские.–

02. Кинг¹⁸⁰⁴ идет дальше Маттера. Он пишет¹⁸⁰⁵: «что семена гносиса были оригинально индийского происхождения, занесенные столь далеко на запад благодаря буддийскому движению, которое первоначально покрывало весь восток, от Тибета до Цейлона,– было великой истиной, слабо намеченной у Маттера, но которая у меня получила освещение, благодаря исследованиям и тонкому знакомству с главными доктринами индийской теософии. Чтобы доказать это неопровержимым образом, две системы – Валентина и буддийская, в самой развитой форме,– были описаны и сравнены между собою ради установления их оригинального тождества (of establishing their original identity)“... «Христианский гносис не прямо дочь индийского гносиса, насколько он сообщался в различных мистериях, очень возможно, напр., в Элевзинских и Фригийских. Для универсальной традиции первым основателем

мистерий считается Бахус, принесший их прямо из Индии. Бык Юпитера (Μῆρος Ιουε΄ς), – баснословное или мифическое место рождения добра, – может быть ничем иным, как горою Меру (Meru), Олимпом индийского пантеона... Известные учения гносиса об аскетизме, покаянии имеют весьма много точек соприкосновения с буддизмом¹⁸⁰⁶... «Сам первый Будда в его собственном положении вечного покоя соответствует «безпредельному времени» (Boundless Time) Зороастра и «Вифосу» Валентина¹⁸⁰⁷. Кинг указывает¹⁸⁰⁸ многие точки соприкосновения учения Василида с браминским. Учение же Валентина, по нему, представляет собою только усовершенствование Василидианского. Поэтому «достаточно констатировать, что вся теория (т.е. Валентина) похожа на Браминскую; ибо в этой теогонии всякое обнаружение единого высшего бытия, по вульгарному представлению, как бы отделение самого существа божества, имеет совершенно одновременного женского партнера (female partner) его, чрез которого, как чрез инструмент, оно проявляет свою силу – а по выражению другой доктрины (т.е. браминской) – Durga, – «действующую силу». Это последнее имя (δύναμις, virtus) действительно фигурирует во всех гностических описаниях эманаций¹⁸⁰⁹. –

03. Амелино¹⁸¹⁰ стремится установить как факт, что школа Валентина в ее обоих разветвлениях (восточном и италийском) берет свое начало «в доктринах древнего Египта». – Иоиль¹⁸¹¹ доказывает, что «Платон был для гностиков – как так же и для их противников неоплатоников – главным философом». Учение о демиурге, даже порицаемое многими гностиками, заимствовано из «Тимея» Платона¹⁸¹². Деление людей на три класса¹⁸¹³, этические заблуждения гностиков имеют «свою опору в Платоне, и Климент Ал. обозначает их большею частью, как извращение платоновских представлений¹⁸¹⁴. В частности, по Иоиллю, не говоря уже о валентинианстве, даже офиты в своем учении только извращали положения Платона¹⁸¹⁵. Всё учение Василида выводится Иоилем также из Платона, глав. образом, из его диалога «Тимей»¹⁸¹⁶. «Спекуляции вполне образовавшихся систем, – говорит Вейнгартен¹⁸¹⁷, – о возникновении и завершении мира, об эонах и плироме не были (у гностиков) ни разнообразны, ни оригинальны... но только отзвук и модификация античных греческих воззрений или гилозоической натур-философии или платонизирующего идеализма». –

04. Буссе¹⁸¹⁸ в своих сочинениях особенно подчеркивает заимствования, сделанные гносисом из Вавилона; напр., представление о семи небесах и их матери, по нему, имеет свои основания в семи богах¹⁸¹⁹; дуализм гностицизма, по Буссе, имеет свой источник в персидском дуализме¹⁸²⁰. – Рейтценштейн¹⁸²¹ находит много аналогичного гностицизму в т.н. гермесианской литературе; Дитрих¹⁸²² подыскивает отдельные слова, выражения и целые мысли и представления, до буквальности сходные с гностическими, в древнейших папирусах.

05. Вот примеры того, как объясняется происхождение гностических понятий, представлений и целых систем. И названные авторы и подобные им справедливы по своему. Правда, они иногда противоречат друг другу, так напр., – Кинг выводит валентинианство из Индии, Буссе из Вавилона¹⁸²³, а большинство с Иоилем из Платоновской философии, – но это свидетельствует лишь о том, что синкретизм, лежащий в основе гностицизма, не поддается отчетливому анализу, ибо синкретизм не есть химическое соединение, которое легко разложить на его составные элементы. «Разложить на составные элементы гностический синкретизм, – говорит Мид¹⁸²⁴, – так же трудно, как провести границы между расами, подрасами и родами». Итак нужно считать общепризнанным, что гностицизм отнюдь не представлял собою явления оригинального, а лишь синкретическое, как кратко и метко сказал один исследователь, что гностицизм есть «единственное в своем роде смешение монотеизма и

политеизма, спиритуализма и материализма, христианства и язычества, – эта система ничего не забывает¹⁸²⁵.

06. Несмотря на несомненно синкретический характер гностического учения, некоторые исследователи находят возможным именно в нем (т.е. учении) полагать сущность гностицизма.

Так, напр. Гарвей¹⁸²⁶ говорит: «Гностицизм – возвращение к древним принципам. Гностическая система в ее оригинальном развитии указывает на усерднейшее старание части мыслящих людей возвратиться к известным первоначальным принципам, – к тому, что давалось в исходной точке философских теорий греков и что существовало у других рас, как тонкая душа их веры в невидимые вещи. Этот слабый свет истины – этот взор в рай, пронизывающий облака – тихо сохранялся с древнейших веков мира, как библия открыла нам религиозную историю различных семейств человеческой расы после потопа. С того времени райская традиция хранилась до явления Христа, и гностицизм занялся собиранием и приведением в порядок этих фрагментарных частей истины... Персидская теософия Зороастра, каббала, сведения, вынесенные иудеями из Вавилона, традиции Египта, очищенные в гармонической системе Платона, арифметическая теория Пифагора, возможно индийского происхождения, и символизация абстрактных истин и безпредельного могущества божества – в особенности должны были дать дань». – С этими суждениями Гарвея согласиться никак нельзя. Каким образом гностицизм может быть признан только возвращением «к древним принципам» или традициям человечества, если он комбинирует и всё то, до чего дожило человечество чрез тысячи лет и чем жило оно в его время? Затем какой смысл может быть указан подобного возвращения «к первоначальным принципам» и собирания их по всему тогдашнему миру?... Всё это не понятно, не естественно и не отвечает исторической действительности, т.е. известному содержанию гностических систем.

07. Мёллер¹⁸²⁷ также полагает смысл гностицизма в его системе, и именно в учении о демиурге. Он пишет: «Особое положение, которое усваивается гностиками демиургу или мировым силам вообще, ведет в центр их мировоззрения (*in die Mitte ihrer Weltanschauung*). Нигде нельзя понимать его по примеру платонизма, как логос, как принцип божественных идей, который образует мир из материи..., но (нужно понимать) как представителя мировой жизни в ее отличии от Бога, который необходимо вместе с тем есть большая или меньшая противоположность ему... Демиург означает повсюду необходимую основу или предположение всякого космического движения. Повсюду господство этого принципа переходяще, но необходимо для высшего пневматического. В последнем лежит особая цель космического движения. И между тем как эманация в пневме понимается вместе с тем – как освобождение из состояния сна и самоотчуждения и как соединение с абсолютным в абсолютном гностическом сознании, – всему космическому процессу усваивается характер спасения, и вся история космоса становится чрез это историей религиозного сознания». Конечно, Мёллер не может отрицать, что подобные космические процессы имеют место в философских системах, напр., у стоиков. «Но в этих философских системах, по его словам¹⁸²⁸, сила античного мирозерцания еще так велика, что нет возможности поставить весь мировой процесс под точку зрения развития, преобразования и спасения пневмы и признать в нем его абсолютную телеологию... Гносис, напротив того, между тем как он всю историю космоса рассматривает как цель развития и спасения пневмы, – в этом хочет утвердить цель его». – Мы нарочито привели почти полностью обоснование Мёллером его оригинальной мысли, чтобы яснее была слабость ее. Нам кажутся его рассуждения крайне искусственными и совсем недоказательными. Вывесть главное отличие

гностицизма от философских учений и сущность его из сравнительно только особого и притом не у всех одинакового – положения демиурга у гностиков – никак нельзя. В самых гностических системах положение демиурга далеко не первостепенное, а именно «переходящее», посредствующее – не от него процесс начинается и не в нем имеет свою цель.

08. Как это ни странно, даже Гарнак, знаменитый церковный историк наших дней, видит сущность гностицизма в его учении, точнее – в сообщении систематизации христианскому учению, в привитии ему логических понятий и форм греческой философии, – или в эллинизации его. Он рассуждает¹⁸²⁹ так: «Тех (церковных) писателей I в. (60–160), которые воспользовались спекуляцией в сущности только для одухотворения ветхаго завета, не предпринимая систематического образования преданного, католическая церковь с течением времени причислила к своим; в то время как всех тех, которые стремились подвести под христианскую практику фундамент законченного систематического познания, она назвала ложными христианами, носящими лишь имя христиан. Историческое исследование не может удовлетвориться таким провозглашением; оно, наоборот, признаёт в гностицизме – насколько он стал догматико-историческим фактором – ряд попыток, которым до известной степени аналогично католическое выражение (*Ausprägung*) христианства в учении, нравах и культуре. Но существенное различие здесь состоит в том, что в гностических попытках имеет место резкое омирщение (*die acute Verweltlichung*), т.е. эллинизация христианства (с отвержением ветхаго завета), в католической же системе, напротив того, постепенное (с сохранением ветхаго завета)¹⁸³⁰. Переданная религия, которой, так сказать, сразу предлагали дать познать себя в чуждом ей образе, была еще настолько сильна, чтобы отклонить этот образ; но медленно и, так сказать, щадящему преобразованию, которому ее подвергли, она оказывала только незначительное противодействие, даже она обыкновенно не замечала этого. Поэтому нет ничего парадоксального, если утверждают, что гностицизм одержал под католицизмом полу-победу“... Гностики, по Гарнаку¹⁸³¹, «были теологами первого столетия; они впервые превратили христианство в систему учений (догматов); они впервые систематически переработали предания; они задалась целью представить христианство абсолютной религией и поэтому определенно противопоставили его другим религиям, также иудейству; но абсолютная религия была для них, рассматриваемая по содержанию, тождественна с выводами религиозной философии, для которой должна быть постулируема основа откровенная (*die Unterlage einer Offenbarung*); таковы те христиане, которые сделали попытку – быстрым натиском завоевать христианство для эллинской культуры и обратно, и они при этом высоко ценили В. З., чтобы облегчить себе заключение союза между обеими силами и получить возможность – утвердить абсолютность христианства.“– Выше¹⁸³² мы уже касались воззрения Гарнака на гностицизм и нашли его неосновательным и неустойчивым. В данном своем сочинении – *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, откуда взяты выдержки, Гарнак проводит на гностицизм взгляд, как на явление внутренней жизни христианской; тогда как в равнейшей работе «*Zur Quellenkritik des Gnosticismus*“ (1873 г.) он видел в нем согласно с о. о. церкви «язычество внутри христианства», внесенное не «христианскими теософами, а языческими поэтами“. Понимание Гарнаком гностицизма, излагаемое в его «*Lehrbuch*“, как он сам заявляет, создано под влиянием Овербека, т.е. позже 1875 г., появления книги последнего, и впервые выражено им в первом издании *Lehrbuch*. Но вот в 1904–1905 гг. Гарнак выпустил новое исследование «*Mission und Ausbreitung*“; в нем он усваивает громадную роль в происхождении гностицизма ориентализму¹⁸³³.– Главный недостаток воззрения Гарнака на гностицизм, проводимого в *Lehrbuch*, т.е. как на движение высоко

образованных теологов,— заключается в чрезвычайно узком и не глубоком понимании грандиозного явления. Да «между прочим», пользуясь выражением Овербека, нужно согласиться, что в гностическом движении участвовали философски-образованные теологи; но это явление далеко не составляет всего гностицизма и не выражает сути его. Новые и новейшие исследования, как уже было отчасти говорено¹⁸³⁴, всё убедительнее и убедительнее доказывают, что гностицизм был массовым религиозным движением. В той же Lehrbuch¹⁸³⁵ сам Гарнак вынуждается признать какой-то — нелепый с его основной точки — «вульгарный сирийский гностицизм»¹⁸³⁶.

09. Не полагая сущности гностицизма в его теоретическом учении, как только что рассмотренные исследователи, однако нельзя ограничиться в отношении к гностицизму указанием более или менее вероятным различных источников, откуда заимствовано его учение. В этом случае, кажется, больше других грешат Маттер и Кинг. Первый¹⁸³⁷ говорит о гностицизме: «происшедшая от многих других, эта система ничего другого не делает, как только резюмирует из них самое важное... Гносис пришел восполнить чрез свои системы то, чем манкировали оне и реформировать доктрины и учреждения». По образному представлению Маттера, гностицизм будто бы говорил ученикам Моисея: «Вы никогда не знали высочайшего Существа, ни его закона, и ваше откровение есть дело божества (второстепенного) подчиненного»; — политеистам: «Вы не имеете религии, а только мифологию; не имеете философии: она оставляет вам только скептицизм; — христианам: «Вы не имеете подлинных текстов ваших первых учителей; и эти учителя, зараженные иудаизмом, не поняли Своего божественного Учителя».— А Кинг всю свою большую квику о гностиках (pp. 1–448) посвящает источникам гностицизма.— Однако никак нельзя удовлетвориться вероятными указаниями по поводу того, откуда взяты те или другие положения гностицизма; необходимо отыскать связующий их принцип, внутреннюю, «движущую силу» всей системы гностицизма. Гностицизм не может быть рассматриваем, как простая, но удачная комбинация существовавших до него учений¹⁸³⁸.

10. Вопрос о «движущей силе» гностицизма или сущности его занимал церковных историков с самого начала XIX в., т.е. с того времени, когда начались серьезные исследования в области церковной истории.

По воззрению отца новой церковной истории, Августа Неандера¹⁸³⁹, гностицизм есть «одностороннее теоретическое направление» как противовес «одностороннему практическому». В нем нашла исход «реакция аристократизма, прежде господствовавшего в жизни, имевшего значение и в религии и в философии,— аристократизма древняго мира против христианскаго принципа, чрез который он был низвержен,— (реакция) против признания единой религиозной веры, чрез что устранялись все разделения между людьми, основывавшиеся на отношении к высшей жизни.»—

11. В полной противоположности с пониманием Неандером сущности гностицизма стоит взгляд Мёлера¹⁸⁴⁰, что гносис возник из христианства совершенно прямо и непосредственно и, именно, из практического стремления, так что он только в течение истории приобрел спекулятивное направление. Дух, после долгого и глубокого погружения во внешний мир и всё земное, был обращен чрез христианство внутрь, но столь стремительно и насильственно, что новое направление внутрь и стремление в высь во многих христианах сказалось болезненным. Мир явлений внушает им безконечное отвращение, и внутренняя глубокая неприязненность (Вδελορία) сопровождает их при всех их соприкосновениях, в которые они приходят с ним. Болезненно-возбужденное, глубоко оскорбленное чувство, неприятное давление, презрение к миру — требовали себе выражения в слове, которое означало бы темное движение духа и привело бы его к сознанию его стремлений; а сознание это гласило:

видимый, внешний мир сам есть зло, и материя его не от Бога, дух и тело абсолютно противоположны. Из этого особого практического интереса развилась теперь своеобразная спекуляция у всех тех, которые имели потребность чрез разум придти на помощь чувству, и поднимаются теперь все те вопросы, которые вместе с ответами, данными на них, выражают ближайшее содержание гностических систем; но это не было первым из чего гностицизм образовался, а должно быть рассматриваемо, как второй момент в истории гносиса. Т. образом, по Мёлеру, гностицизм есть как бы гипертрофия самого христианства, чрезмерное презрение к миру¹⁸⁴¹.–

12. Глава тюбингенской школы Ф. Хр. Баур¹⁸⁴² развил на гностицизм чрезвычайно оригинальный взгляд, который увлек многих ученых. Исходный пункт гносиса он видит в «противоположности между духом и материей»¹⁸⁴³. Гносис, по нему, это ничто иное, как понимание христианства, как космического принципа. Гносис – это «замечательная попытка – понять природу и историю, всемирное течение со всем, что оно совмещает в себе, как ряд моментов, в которых абсолютный дух объективируется и сам-собою посредствуется (mit sich selbst vermittelt),– тем замечательнее, что гносис в этом смысле во всей истории философии и богословской спекуляции не имеет ничего более родственного и аналогичного, чем новейшая философия религий... Где единство и различие религий идет к сознанию, там гносис должен брать свое происхождение... Кратко выражаясь: «гносис возник из чисто теоретического интереса, из потребности спекулятивно ориентироваться над миром и его явлениями, понять факты христианства и историческое положительное его вообще, как идею, как чистую истину разума».–

13. Гильгенфельд видит, вместе с Бауром, в христианстве не только принцип спасения, но вместе с тем мировой космический принцип. «Сущность христианства полагается (гностицизмом),– говорит Гильгенфельд,– в гносисе, и переворот в мировой истории, обусловленный спасением, состоит также в сообщении этого совершенного гносиса, т.е. в познании сверхчувственных вещей и мироисторического процесса развития, условливаемого чрез κατασκευῆ τῶν ὄλων. Явление Христа имеет целью произвести ἀποκατάστασις или συντέλεια для того, чтобы всё снова заняло свое место, которое принадлежит каждому по его назначению»¹⁸⁴⁴. Объясняя, «почему Иисус Христос стал космическим принципом (zu einem kosmischen Prinzip gemacht wird) (Гильгенфельд говорит), потому что спасение не ограничилось человечеством, но было универсальным, коснулось всего мирового течения»¹⁸⁴⁵.– Липсий исповедуется в полном почти согласии с Бауром и Гильгенфельдом в воззрении на гностицизм¹⁸⁴⁶. Различие его от них заключается только в оригинальном изъяснении происхождения основного принципа гностических систем – дуализма. «Дуализм,– говорит Липсий¹⁸⁴⁷,– не из язычества заимствованный, есть последнее основание для абсолютного значения, какое гносис имеет в этих (разумеются, ближ. обр., системы Василида и Валентина) системах; но из понятия самого γνῶσις вытекающая противоположность духовной и чувственной точки зрения, при исследовании, приводит в дальнейшем развитии к метафизической противоположности духа и материи. Но понятие γνῶσις может быть теперь выведено из заложенного от начала в существе христианства стремления от веры к знанию, чтобы от простого исторического, фактического возвыситься к основам, сокрытым в глубине самого духа».– Подобный Бауру, Гильгенфельду и Липсию взгляд на гностицизм проводит и Мёлер¹⁸⁴⁸. Но в то время, как Гильгенфельд¹⁸⁴⁹ оттеняет дуализм и эманатизм, Мёллер, в увлечении сочинением Ипполита Refutatio, выставляет, главным образом, космогонический эволюционный процесс¹⁸⁵⁰.

14. Все названные исследователи смотрели на гностицизм, как спекулятивное явление внутри христианства, исторически и догматически связанного с иудейством.

Главное заблуждение гностицизма, по их мнению, заключалось в том, что он смотрит на христианство не как (только) на факт спасения, а как на мировой переворот (κατασκευή, ἀποκατάστασις)¹⁸⁵¹.

Но вот в половине XIX в. были открыты или обнаружены открытые несколько раньше важные источники для изучения гностицизма – сочинение S. Hippolyti Refutatio omnium haeresium, первоначально приписываемое Оригену¹⁸⁵² и коптские гностические манускрипты – Pistis Sophia, две книги Θεῦ или книга о великом κατὰ μυστήριον λόγος, неизвестное (без заглавия) древне-гностическое произведение и несколько фрагментов. Св. Ипполит в предисловии к своему только что упомянутому сочинению говорит, что он имеет в виду обнаружить «неизреченные таинства» гностиков (ἀποκρῦτεῖν τὰ ἄρρητα ἑαυτῶν μὴ στῆρια) и «сокровенные, тайные оргии их» (τὰ κρύφια αὐτῶν καὶ ἄρρητα ὄργια) – и показать, что «учения их получили свое начало из эллинской мудрости, из положений философских систем, из преданий и обрядов мистерий и из гаданий астрологов» (ἀστρολόγων ῥεμβομένων). Свое обещание св. Ипполит в своей книге отчасти выполняет¹⁸⁵³. Гностические произведения – Pistis Sophia и книги Θεῦ наполнены различными гностическими мистериями и заклинаниями. С течением времени было обращено внимание на изучение особенно египетских папирусов, относящихся ко времени синкретических течений. В них оказались различные космогонические отрывки, мифы, разные гимны и молитвы¹⁸⁵⁴; была разработана гермесианская литература¹⁸⁵⁵ и появились исследования о секте мандеев¹⁸⁵⁶. Об этом мы уже говорили в своем месте¹⁸⁵⁷. Некоторые из названных памятников появились еще при жизни рассмотренных авторов – Баура, Гильгенфельда, Липсия и Мёллера; и Гингельфельд с Мёллером много уделили внимания изучению Refutatio Ипполита и даже увлеклись им¹⁸⁵⁸. Но этого было мало. Необходимо было без предвзятых убеждений вчитаться в новые книги; нужно было внимательно познакомиться с различными фрагментами из языческих писателей, сохранных, напр. Евсевием¹⁸⁵⁹, гностическими фрагментами в актах Фомы, с гермесианской литературой, мандейскими писаниями. Словом, необходимо было более или менее изучить синкретическое течение языческого мира (в век Рождества Христова), лежавшее в основе гностицизма. Только из такого обширного круга и разнообразных данных можно было правильно понять природу гностицизма и характер его. Всё это стало возможным только с последней четверти XIX в., и с того времени произошла радикальная перемена в воззрении на происхождение гностицизма и сущность его. В гностицизме увидели мировое явление, а не специально-христианскую ересь, и благодаря этому, вернее поняли смысл и сущность его.

15. Начнем с названия γνῶσις, γνωστικός. Мы намеренно ранее не ставили этого вопроса, во-первых, потому, что анализу слов γνῶσις, γνωστικός далеко не усвоилось предшествующими исследователями важного значения; а, во 2-х, и это главное – у них не было достаточных данных установить с подробностью употребление этих слов в античной письменности. Обычно считали¹⁸⁶⁰ нужным сказать несколько слов об употреблении слова γνῶσις у ап. Павла, Варнавы, у Филона, редко, как Маттер¹⁸⁶¹, коснуться употребления этого слова в классической литературе. Между тем слово – γνῶσις и γνωστικός – должны быть истолковываемы помимо христианской письменности, ибо понятия в них выражающиеся слагались вне влияния христианства; последнее имело свой γνῶσις, но природа и характер его были совсем иные. Отсюда получились далеко несогласные понятия, обозначавшиеся одним именем – γνῶσις, но резко различавшиеся – как гносис христианский и еретический, что, как известно, составляет предмет особого рассмотрения Климента Алекс.

16. Слова γνῶσις, γνωστικός – взяты, разумеется, из греческого языка. Слово γνῶσις встречается в греческой письменности в значении просто – знания, или знания

философского, иногда знания о вещах высшего мира, трансцендентного. В диалоге Платона «Теэтет» обсуждается вопрос: что такое знание – выставляются и опровергаются три теории; но положительного решения вопроса не дается¹⁸⁶². В диалоге «Республика» (кон. V-й гл.) проводится различие между знанием (γνώσις) и мнением (γνώμη), соответственно действительному (τὸ ὄν) и являющемуся (τὸ φαίνόμενον). Γνώσις достигается благодаря деятельности интеллекта, а не чрез внешние чувства. Это знание проникает чрез чувственную оболочку вещей в их сущность, постигает причины всего. Такое знание в сущности равняется мудрости (σοφία)¹⁸⁶³. Философию Платон называет (Респ. VI) знанием, которое понимает бытие таким, каково оно есть (τὸ ὄν γινώσκει ὡς ἔχει)¹⁸⁶⁴.— Однако у древних греческих философов – Пифагора, отчасти у Платона, путешествовавших, по древнему преданию, на восток¹⁸⁶⁵ и склонных к мистицизму, слову γνώσις придается иногда и особое значение, как бы религиозное – мистическое. Так Пифагор, который по Диогену Лаэртскому (VIII, 1, 8) допускал учеников к высшему знанию только после продолжительного искуса, усваивает слову γνώσις – значение, совершенно сходное с гностическими: он употребляет его в смысле созерцания и изучения Безконечного, Вечного. Он называет спекулятивную или трансцендентную часть философии Ἐπιστήμη или Γνώσις τῶν ὄντων, значит, если еще не в смысле гносиса религиозного, то философского. У Платона говорится о Γνώσις или Ἐπιστήμη τῶν ἀληθῶν καὶ ὄντως ὄντων (Респ. VI, диалоги Протогор, Федр и Теэтет). Ранее Пифагора и Платона и у греков нельзя доказать употребления γνώσις а в смысле знания особого, с оттенком мистики. Однако древняя общая традиция приписывает высшее знание не только жрецам Фракии, Самофракии и Елевзиса, но еще и целой плеяде свящ. поэтов, на которых обычно смотрят как бы на школу Орфея.

17. Благодаря походам Александра Макед. на восток, греки познакомились с мирозерцанием восточных народов и заинтересовались им. С ослаблением в греческой философии самостоятельной мысли и развитием скепсиса, возникает у греков уважение к положительному, религиозно-мистическому знанию Востока и с течением времени всё более и более возрастает, усиливается. По словам Порфирия (De vita Plotini, с. 16), греки называли восточное знание Γνώσις, что может равняться παλαιὰ φιλοσοφία или ἀνατολική φιλοσοφία. Некто Горн¹⁸⁶⁶ думает, что чрез такое наименование греки хотели выразить свое уважение Востоку и как бы сознавали превосходство его доктрины в сравнении с своею; будто бы школа александрийская первая воспользовалась этой терминологией для того, чтобы противопоставить глубокий гносис Азии просто философии Европы. Гарвей¹⁸⁶⁷ предполагает, что «имя γνώσις есть скорее всего перевод на востоке слова φιλόσοφος, чем термин туземного происхождения, и указывает на последователя есотерического знания», что слово γνώσις означало «созерцательныя абстрактныя способности души и экстатическое единение с божественным принципом, что всегда было на востоке великим объектом вдохновения посвященных и что представляло столь значительную черту в неоплатонической школе в Александрии»¹⁸⁶⁸.— Маттер¹⁸⁶⁹ называет такие рассуждения – собственно он имеет в виду Горна – «лишенными доказательств». По утверждению Маттера¹⁸⁷⁰ и вообще почти всех исследователей гностицизма за первые три четверти XIX в. специальный религиозно-мистический смысл слово γνώσις впервые получило только у Филона. Однако Маттеру и его единомышленникам не известно было то, что сделано для изучения гностицизма в конце XIX и начале XX в. Мысль о том, что на востоке и в Египте по всей вероятности еще за долго до Филона употребляли слово γνώσις в специальном – религиозно-мистическом смысле – имеет для себя серьезные основания.—

18. Мы уже приводили данные из гермесианской литературы – Poimondres и излагали сведения о секте мандеев¹⁸⁷¹. По первому памятнику пророк проповедывал людям красоту благочестия и познания (τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος). Пророк укорял людей, зачем они пребывали в незнании бога (ἀγνώσις τοῦ θεοῦ) и призывал их, блуждающих на ложных путях и живущих в незнании – покаяться (μετανοήσατε... συκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ)... Затем пророк благодарит бога за успех в своей проповеди; Ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὄλων; ὁ θεὸς οὗ ἡ βουλή τελεῖται... ὃς γνώσθῃναι βούλεται καὶ γινώσκειται τοῖς ἰδίοις¹⁸⁷². В парижском папирусе Мино содержится молитва жреца. Он просит бога сделаться ему кормчим своих последователей; главным предметом путеводительства он считает познание – γνώσις бога (см. стрк. 290–292: λοῦρον γνώσιν... σε επικαλεσωμεν γνώσιν ἵνα σε ἐπιγνώσωμεν). Жрец молит бога о том, οτι οἶδα σου ἁγία ὀνοματα και τα σωμια και τα παρασημα και την ουσιαν και τις ει ονομα (стрк. 316–318)¹⁸⁷³. По заключению последнего исследователя «герметической литературы» Р. Рейтценштейна „содержание“ Poimondres появилось в последнем столетии пред рожд. Хр.¹⁸⁷⁴; а Poimondres или Hermes-общины могли быть основаны в период времени от II в. до рожд. Хр. и до II в. по рожд. Хр.¹⁸⁷⁵.– Потом еще в век рождества Христова¹⁸⁷⁶ появилась секта мандеев, существующая доселе и представляющая собою живой мир людей, проникнутых гностическими началами. Слово – мандеи – происходит от κτᾱκλ, manda (от ὕτᾱ) и означает γνώστικοί. Это же самое слово, в связи κ'η, жизнь, κ'ηπτ κτᾱκλ, manda de hajje, т.е. γνώσις ζωῆς – обозначает также мандейского посредника и спасителя, центральную фигуру всей мандейской религии¹⁸⁷⁷. Уже это делает естественным вывод, что у мандеистов придается весьма большое значение знанию в деле спасения, что γνώσις для них путь жизни и спасения¹⁸⁷⁸.

19. Вот некоторые весьма определенные данные, свидетельствующие о том, что в век рождества Хр. в мире языческом, вне-греческом, а восточном, слово γνώσις употреблялось в особом знаменательном смысле – практически-религиозном и мистическом, так что утверждение прежних исследователей, будто бы слово γνώσις получило религиозно-мистический смысл лишь в александрийской, филоновской философии не основательно.

В древнейших офитских сектах, которыя, вероятно, современны выше приведенным памятникам, слово γνώσις имеет значение таинственного, мистического знания, заключающего в себе всё необходимое для спасения людей. Так в одном из их гимнов Христос представляется сходящим от Отца и несущим для спасения людей γνώσις¹⁸⁷⁹. В писаниях тех же офитов встречается такое изречение: «ἀρχὴ τελειώσεως γνώσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνώσις ἀπηρτισμένη τελειώσις». (Начало совершенства – познание человека; познание же Бога есть безусловное совершенство)¹⁸⁸⁰. Смысл приведенных фраз, по-видимому, тот: познание человеком самого себя, как именно пневматика, есть начало спасения (его, принесенного или открытого Христом); постижение же бога, чрез соединение пневматиков с ним, есть (завершение всего развития и) есть, конечно, высший γνώσις.– Придавая такое громадное значение γνώσις'у, именно наасены или офиты, по свидетельству Ипполита¹⁸⁸¹, назвали себя впервые гностиками: «οἱ οὖν ἱερεῖς καὶ προστάται τοῦ δόγματος γεγένηται πρῶτοι οἱ ἐπικληθέντες Ναασσηνοί, τῇ ἐβραϊδὶ φωνῇ οὕτως ὠνομασμένοι· νάας δὲ ὁ ὄφις καλεῖται. Μετὰ δὲ ταῦτα ἐτεκάλεσαν ἑαυτοὺς γνώστικούς, φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν». По свидетельству Иринея¹⁸⁸², еще некоторые из карпократиан (alii ex ipsis), именно последователей Марцеллины называли самих себя гностиками (gnosticos se autem vocant). Кроме того, Цельс¹⁸⁸³ свидетельствует, что среди, по его мнению, разногласящих между собою христианских партий были такие, которые «называют

себя гностиками“. В более позднее время Епифаний¹⁸⁸⁴ упоминает о секте, последователи которой носили имя «Γνωστικοί»¹⁸⁸⁵.

20. Для уяснения смысла слова γνῶσις, необходимо указать его отношение к понятиям, часто стоящим с ним в связи – к аллегории, мистерии и магии.

Баур¹⁸⁸⁶ ставит γνῶσις в самую неразрывную связь с аллегорией; по нему выходит, что аллегория это – *conditio sine qua non* γνῶσις'а. Так он, приведя аллегорическое толкование Варнавою закона Моисеева об яствах, замечает: «ясно, что слово γνῶσις означает здесь нечто иное, как аллегорическое объяснение и понимание буквального смысла писания... Иудейско-христианский гносис имеет свои древние корни в аллегории, которая возвышается над простою буквою и хочет одухотворить внешне данное содержание писаний ветхаго завета... это духовное познание, посредствуемое аллегорией, носило имя γνῶσις... Поэтому аллегорическое, которое выражает существо гносиса, есть вместе с тем и пневматическое“.– По Липсию¹⁸⁸⁷, который заявляет о своей согласии с Бауром, «аллегория есть существенная составная часть γνῶσις'а“, его «важнейшее средство“. Оба они (т.е. Баур и Липсий) ссылаются в подтверждение своей высокой оценки аллегорий для гносиса на Неандера, Маттера и Гизелера.– Вероятно, при их понимании гносиса, как явления преимущественно теоретического, философского, такая переоценка аллегорий для гносиса вполне естественна. Однако такое понимание дела нельзя признать соответствующим действительности. Аллегория несравненно древнее гносиса. Происхождение ее относится к V в. до рожд. Хр.¹⁸⁸⁸. Потребность в аллегории возникает там и тогда, где и когда нужно бывает оправдать и примирить новые течения и свежие веяния со старыми авторитетами и традиционными понятиями. Так, в Греции, когда философия VI– IV в. нанесла сильный ущерб художественной религии Гомера и Гезиода, высоко стоявших в глазах народа, возникла необходимость перетолковать или понять Гомера так, чтобы в его произведениях не было ничего противоречащего религиозным, философским и этическим понятиям данного времени¹⁸⁸⁹. Первое употребление аллегории нужно отметить у Гекатея, который объясняет известный рассказ о Цербере существованием ядовитой змеи в пещере предгорий Тенарона. Софисты развили аллегория и дали ей очень широкое применение. Платон отчасти противился распространению аллегории¹⁸⁹⁰; однако в известной мере допускал ее, напр. в применении к Гомеру¹⁸⁹¹. Прямая историческая традиция относительно употребления аллегории начинается, кажется, с Анаксагора и его школы¹⁸⁹². Он широко воспользовался аллегорией при толковании Гомера.– Расхождение в понятиях и некоторый соблазн, какой почувствовали позднейшие греки по отношению к Гомеру, пришлось до известной степени пережить и александрийским, философски-образованным иудеям в отношении к своим писаниям, при поверхностном отношении к ним. Им показалось, что в Пятокнижии кое-что содержится такое, что будто бы не мирится с их просвещенными понятиями о нравственности. Отсюда возникла потребность в аллегории, в переносном толковании писания; создалась теория, что слова, выражения суть только покрывала скрытого смысла. Алекс. аллегористы, как Аристовул и особенно Филон хорошо известны.– Гностики с своими понятиями, в своих стремлениях явились новыми людьми, не похожими на последователей ни одной из существовавших религий и не солидарными вполне и с христианской религией. Чтобы иметь успех, им нужно было примирить свои понятия и воззрения с обычными представлениями. Этого нельзя было достигнуть иначе, как только путем перетолкования религиозных фактов и различных исторических повествований, т.е. при помощи аллегорий. Признавая абсолютный характер христианской религии, гностики однако проводили резкую грань между грубым, чувственным пониманием ее, как большинство, и возвышенным духовным,

представителем которого они считали себя. При изложении гностич. систем мы уже указывали на аллегоризм гностиков и перетолковывание ими Свящ. Писания. В данном случае достаточно указать на обличение гностиков в произвольном толковании евангелия со стороны Ириней (I, 8, 18) и припомнить несложные Excerpta из Феодора.— Значит аллегория не была чем-либо существенно необходимым для гносиса, без чего он был бы не мыслим, а одно из обычных употребительных средств примирения масс с новыми воззрениями. Общеизвестен гностик Маркион, который решительным образом, как мы знаем, отвергал аллегория. Он видел, что путем аллегории другие гностики пытались, между прочим, примирить, приспособить ветхий завет к своим воззрениям. Между тем сам он глубоко ненавидел иудейство и всего менее мог сочувствовать приемам, т. ск. спасающих его, т.е. проводящим его в гностические воззрения.

21. С гностицизмом стоят еще в известной связи мистерии, которые в свою очередь связаны с аллегорией¹⁸⁹³. Появление мистерий, которые представляют собою смешение ориенталистических и греческих элементов¹⁸⁹⁴, можно исторически констатировать прежде всего в Греции, а потом в м. Азии. С древнейших времен существовали у Греков таинственные религиозные празднества, которые главным образом состояли в представлениях отдельных сцен из мифов о богах; эти представления имели вместе с тем символическое значение. Так многочисленные города Греции, Сицилии и ниж. Италии издавна создали мистерии в честь Деметры и Персефоны. Но наиболее были известны мистерии Элевзинские, Самофракийские и оргиастически-экстатический культ Диониса. В м. Азии был популярен – фригийский культ Кибелы (Magna Mater)¹⁸⁹⁵.— Мистерии и мистическое играли весьма большую роль и у гностиков. Ипполит называет гностицизм «ὁ ἀππὸρρητος λόγος καὶ μαστικός»¹⁸⁹⁶. В предисловии к своему «Refutatio» он говорит, что имеет в виду обнаружить «неизреченныя таинства» гностиков (ἀποκρύπτειν τὰ ἄρρητα ἐαυτῶν μυστήρια) и «сокровенныя, тайныя оргии их» (τὰ κρυφία αὐτῶν καὶ ἄρρητα ὄργια) – и показать, что «учения их получили свое начало из эллинской мудрости, из положений философских систем, из преданий и обрядов мистерий и из гаданий астрологов (ἀστρολόγων ῥεμβομένων)». Говоря о культе наассенов, Ипполит¹⁸⁹⁷ указывает на их участие в мистериях ассирийских и фригийских, в элевзинских и самофракийских, в посвящениях Изиды и Озириса. Даже у Иустина мученика¹⁸⁹⁸ есть уже указание на участие гностиков в языческих мистериях (...ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσιν). Тоже подтверждают Ириней¹⁸⁹⁹ и Епифаний¹⁹⁰⁰. У валентиниан¹⁹⁰¹ единственно совершенными гностиками считались посвященные в мистерии. Тертуллиан¹⁹⁰² находит тесную связь у секты валентиниан с элевзинскими мистериями.— О различных мистериях весьма часто упоминается во 2 кн. Jeû и в Pistis Sophia. В начале книги Jeû (κατὰ μυστήριον λόγος) мы читаем¹⁹⁰³: «это есть книга о познаниях (γνώσις) невидимаго бога посредством скрытых тайн (μυστήρια), которыя показывают путь избранному роду... в будущее (царство) Спасителя». В Pistis Sophia¹⁹⁰⁴ между прочим говорится: «Мы узнали открыто, точно и ясно, что ты принес ключи тайны (μυστήρια) царства света». Из сказанного следует, что таинственное мистическое составляло существенную часть в учении и культе гностиков. Василид, напр., увещавает своих учеников «не открывать ничего об отце, ни о тайне его, но молча носить это в себе, сообщая только одному из тысячи и двум из 10 тысяч»¹⁹⁰⁵. Гностик Иустин также обставлял свое учение («тайны учения – τὰ τῆς διδασκαλίας σιγώμενα») необычайною таинственностью¹⁹⁰⁶.— Однако и мистерии нельзя считать чем-то таким существенно необходимым для гностицизма, без чего он был бы совершенно не мыслимым¹⁹⁰⁷. По свидетельству св. Ириней¹⁹⁰⁸, были некоторые гностики, которые весьма ограничивали мистическое в культе. А Маркион совсем отвергал мистерии. Мистическое в

гностицизме, так же как и аллегория, или даже в большей степени – служило целям пропаганды¹⁹⁰⁹.

22. Наконец, гностицизм обнаруживает некоторую связь с магией. Родина магов и всего магического и астрологического – Восток, месопотамская равнина, а потом Египет. «В тогдашнем мире,– (т.е. современном возникновению гностицизма) говорит Анрих¹⁹¹⁰,– магия и астрология выигрывали в своем значении день-ото-дня. Как на результат постепенного возрастания уважения к ним, нужно указать на создание теургии у неоплатоников“. Анрих¹⁹¹¹ справедливо подчеркивает тесную связь магии с мистериями и доказывает это ссылками на папирусы.– Что магия играла у гностиков громадную роль,– есть один из фактов, которые теперь уже более не оспариваются. В начале гностицизма стоят маги – Симон и Менандр¹⁹¹²; было много магического у василидиан¹⁹¹³ и карпократиан¹⁹¹⁴; довольно значительный маг, как Марк¹⁹¹⁵, и заканчивает собою цветущее время гностицизма. Ориген, основательный знаток гностицизма, утверждает, что офиане заимствовали имена своих архонтов – Ялдабаота, Астофея и Гороя – из магии¹⁹¹⁶. Из Оригена¹⁹¹⁷ же мы знаем об особой печати (σφραγίς, sigillum) офиан; он приводит¹⁹¹⁸ какие-то непонятные молитвы офиан вроде магических заклинаний, какие должна произносить душа, проходя чрез врата архонтов. В книге Pistis Sophia¹⁹¹⁹ и книгах Jeû встречается очень не редко странный набор звуков или слогов и слов, в роде такого напр.: zama zama, ossa, раχарα, ωζαи т.п. По-видимому, и эти непонятные слова нужно относить к магическим, заклинательным выражениям. Плотин в своем сочинении «Πρὸς τοὺς Γνωστικοὺς»¹⁹²⁰ высмеивает различные волшебные, заклинательные формулы гностиков (ἡ γοητεία καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι), которые они между прочим применяли к излечению больных.– Как видим, магия была излюбленным материалом, какой вносили в свои системы, преимущественно в культ – особенно некоторые гностики. Однако несправедливо было бы видеть в магии существенную часть содержания гностицизма; тем более странно отождествлять гностицизм с магией или волшебством и называть гностиков магами, как это делает В. Шульц¹⁹²¹.– Магия отчасти так же, как и аллегория и мистика – служила средством пропаганды. Епифаний¹⁹²² делает остроумное замечание по поводу странно или даже дико звучащих различных наименований гностиков, вроде Кавлавках, Абракасас, Ялдабаот и др.; что они таким образом пытались «действовать на воображение неопытных ужасными именованиями и варварским составлением сих именований“.

23. Данный экскурс относительно словоупотребления имени γνῶσις и связи с понятиями – аллегория, мистерия и магия – дает возможность сделать отчасти предположительные, отчасти твердо обоснованные выводы. Слово γνῶσις у греков означало знание теоретическое, иногда знание о предметах трансцендентных и реже – знание с мистическим оттенком, последнее у философов – Пифагора и отчасти Платона, по преданию путешествовавших на восток. Если верить Порфирию, γνῶσις у греков называли восточное знание, как свободное от нападков скептицизма, знание положительное, освященное авторитетом религии. По Гарвею, γνῶσις обозначал на востоке экстатическое знание, полученное чрез единение с божеством, а γνωστικός – считался последователем эсotericического знания. Эти выводы прочно обосновать пока невозможно. Несомненным же нужно считать то, что в век рождества Хр. существовала секта мандеев, т.е. гностиков, у которых гносис рассматривался уже как путь спасения. Безспорно также и то, что в то приблизительно время или немного ранее были т. н. гермесианские общины, у которых гносис означал мистическое религиозное знание и отождествлялся с благочестием. У древнейших гностиков офитов, быть может, современных названным общинам и секте, и других гностиков слово гносис, несомненно, употреблялось в смысле знания мистического,

спасительного. Сообщение гносиса совпадает не только у офитских партий, но и у василидиан, и у валентиниан, маркионитов – просто с сообщением спасения, и гносис и спасение отождествляются. У Св. Иринейя, напр. читаем (I, 21, 4): «совершенное искупление есть самое познание неизреченного величия... знанием разрушается всё, что составилось от неведения, почему знание и есть искупление внутреннего человека (εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν, αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου μεγέθους... διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐχ τῆς ἀγνοίας σύστασιν, ὥστε τὴν γνώσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου“. Наконец связь слова γνώσις с аллегорией, мистерией и магией и некоторое сродство его с ними убедительно доказывает, какое понятие нужно иметь о знании, обозначаемом словом γνώσις.

24. Если мы обратимся к немногим подлинным сочинениям гностиков или к фрагментам их, то найдем в них полное подтверждение сделанных выводов. Главное содержание, напр., гностического сочинения Pistis Sophia составляют беседы учеников и мироносиц с воскресшим Господом по вопросам религиозным – о религиозных мистериях, о покаянии и т.п. Pistis Sophia состоит из четырех книг. Они имеют предметом своего изложения преимущественно изображение судьбы Pistis Sophia (одного зона, родственного системам офитским с валентинианскими), падения ее и спасения чрез Христа; в них содержатся также сведения о личности и деятельности Христа, об едином завершении всех вещей, о роде и образе возвышения человека к познанию сверхмирного, к освобождению от земного мира, к блаженству и славе в высшем мире света, о различных ступенях этой славы. Это темы I и II кн., но они повторяются и в III-й и IV книгах. Однако последние занимают главным образом практическими вопросами об условиях спасения, а в теоретическом отношении только изображением различных судеб человека после смерти (особенно о душепереселении), говорят о происхождении греха и влиянии на людей со стороны звезд¹⁹²³. Книги Jeû тесно связаны с Pistis Sophia, принадлежат к одной секте и упоминаются в Pistis S., как содержащие «мистерии трех наследий царства света»¹⁹²⁴. Мы имеем еще подлинное гностическое сочинение в послании Птолемея к Флоре. Содержание его составляют рассуждения о значении закона Моисеева. Мы уже касались подробно этого предмета¹⁹²⁵. Кроме того довольно много подлинных извлечений из сочинений гностиков содержат Excerpta ex Theodoto, которые представляют собою, как мы видели¹⁹²⁶, большею частью аллегорическое толкование свящ. писания обоих заветов. Гераклеон толковал еван. Иоанна; некоторые выдержки приведены выше¹⁹²⁷. Многочисленные гностические фрагменты Василида, Валентина и др., сохраненные Климентом алекс. и уже использованные выше¹⁹²⁸, ясно доказывают, что гностики глав. обр. были углублены в вопросы религиозно-этические и отчасти мистические. Антитезы Маркиона, насколько можно судить о них по сочинению Тертуллиана¹⁹²⁹, – богословское сочинение с начала до конца. – Затем и у ересологов, которые заняты большею частью изложением гностических систем, однако приписывается гностикам весьма сложный культ с различными мистериями¹⁹³⁰, подчас очень странными обрядами, магическими действиями и т.п. Напр. Ириней говорит о втором крещении у маркосиан и различных посвящениях с сложными обрядами при этом и с произнесением невразумительных формул (I, 21). Ириней же упоминает об иконографических изображениях карпократиан (I, 25, 6). Ипполит приписывает офитам или наассенам своего рода таинства, посвящения и таинственные заклинания. У них имело место крещение живою водою (V, 7, р. 141); помазание неизреченною мазью (V, 7, р. 158); в частности у Иустина – таинство соленой воды (V, 26, р. 231). У наассенов происходило посвящение в тайны или мистерии (V, 7), тоже у Иустина (V, 23, р. 219 ср. мистический культ сифиан V, 21, р. 217). У наассенов употреблялись три таинственных клятвенных слова: οἱ τρεῖς ὑπέροχοι λόγοι: καωλακαῦ, σαυλασαῦ, ζησαρ (V, 7, р. 150

ср. Иустина – V, 23, р. 224). Ориген, как мы знаем, упоминает о молитвах и разных магических действиях у гностиков.– Наконец, заслуживает внимания тот факт, что всю свою мудрость гностики основывали не на авторитете разума или силе человеческого мышления, а на божественном откровении. У них было много свящ. книг, и (самозванные) пророки пользовались у них большим почетом. Есть целое исследование Лихтенана¹⁹³¹, посвященное вопросу об отношении гностиков к откровению. «Гносис,— говорит автор,— исходит из религии и пользуется ею откровением, чтобы разрешить загадку мира“. В своей книге автор доказывает свой тезис на каждой отдельной гностической секте. Мы выше отчасти уже пользовались добытыми им результатами.

25. Из всего вышесказанного, думаем, с несомненностью следует, что гностицизм был в сущности явлением религиозной жизни. Он не был философией с религиозным направлением, как, напр. неоплатонизм; наоборот, он сам был своеобразною религией; самая суть его была религиозного характера. Вот почему Плотин в своем сочинении «Πρὸς Γνωστικούς“ ведет полемику против гностиков. Его коренное убеждение относительно гностиков таково: «они занимаются философией совершенно другого рода, ничего более нельзя прибавить; нам было бы неприлично таким образом философствовать“¹⁹³². Справедливо говорит один исследователь¹⁹³³, что «через всё сочинение Плотина звучал один голос: «Вы другого духа, чем мы“.

26. В виду этого в настоящее время уже нельзя встретить исследователей, которые смотрели бы на гностицизм как явление теоретическое, «первую попытку христианской философии“¹⁹³⁴, как на «острую эллинизацию христианства“, за исключением Гарнака¹⁹³⁵ и его ослепленных адептов¹⁹³⁶. Начиная с последней четверти XIX в. исследователи начали высказывать иные взгляды на сущность гностицизма.— Насколько нам известно, Гаккеншмидт¹⁹³⁷ первый в 70-х годах XIX в. выдвинул новую точку зрения на гностицизм. По его мнению, гностицизм «обязан своим возникновением ближайшим образом не стремлению к знанию, но во всяком случае уродливому религиозному интересу и выступает поэтому не как школа, но как товарищество, как тайный союз,... чрез языческую заразу возникло... стремление втянуть новую веру в форму мистерий. Посредством безграничной символики христианство претворяется в систему, раздражающую фантазию“... В 80-х годах мысли Гаккеншмидта развивал Вайнгартен¹⁹³⁸. «Нет ничего ошибочнее,— утверждает он,— как видеть в гностицизме первую попытку христианской или религиозной философии, вообще ставить под точку зрения теоретического явления. Ибо, как общее явление, гносис был развитием не философско-спекулятивным, но церковно-религиозным“. Кофман¹⁹³⁹ утверждает, что тенденции гностицизма были «религиозно-практическая“, что союзы гностиков напоминали собою «θίσιος“, языческие мистерии со своими освящениями, празднествами, обрядами и т.п., что их «организация и дисциплина заимствована в мистериях“. Г. Анрих¹⁹⁴⁰, как мы знаем, указывал, даже излишне подчеркивал сильное влияние античных мистерий на гностицизм. Воббермин¹⁹⁴¹, который находит возможным «обозначить гностицизм, прямо как христианский орфизм“, видит характернейшую его особенность в том, что он представляет «редкое химическое соединение теогонически-космогонических фантазий с мыслями об избавлении и спасении“. Лихтенан¹⁹⁴² справедливо обращает внимание на следующее несоответствие. Ересологи изображают гностиков, как «философов и богословов“ (соб. Dogmatiker); «однако при этом не понятно одно: как эти фантастические спекуляции могли быть так опасны христианским общинам, что знаменитейшие богословы посвящали борьбе с ними все силы. Как могли необразованные того времени понять что-н. у Валентина? Для религиозной общины могла вырасти опасная конкуренция только из равно религиозных, а не философских школ... и такими были

гностиц. секты. Поэтому убеждаются все более и более, что гносис был религиозным явлением“. Религиозным явлением, стоящим в тесной связи с языческим мистическим течением, считает гностицизм и Группе¹⁹⁴³. Как на религиозное явление, смотрят на него также Крюгер¹⁹⁴⁴, Вендланд¹⁹⁴⁵, Кёлер¹⁹⁴⁶, Де Файе¹⁹⁴⁷. В настоящее время нет ни малейших оснований опасаться за то, как бы среди исследователей гностицизма не произошел поворот в пользу прежнего понимания его, т.е. как явления теоретического характера, как движения людей философски образованных. Наоборот, теперь нужно опасаться другой крайности, как бы ни понять гностицизм как явление религиозной жизни темных народных масс, вроде нашего сектанства, как бы ни увидеть в нем движения, созданного гоэтами, шарлатанами, фокусниками. И по-видимому, симптомы уклонений в такую крайность уже имеются, как это можно заметить, напр., у Группе¹⁹⁴⁸, Шульца¹⁹⁴⁹ и отчасти у Кофмана¹⁹⁵⁰.—

27. Гностицизм представлял собою чрезвычайно сложное и сильное религиозное движение, захватившее и высшие и низшие классы общества. Его сила и популярность объясняется только тем, что все находили в нем удовлетворение. Он давал большую работу философскому синтетическому уму над религиозными и этическими проблемами. Средние и низшие классы он увлекал своим культом, различными мистериями, посвящениями, таинственными и много говорящими сердцу обрядами¹⁹⁵¹. Метко и удачно кратко в образной форме выражает эту мысль Кёлер¹⁹⁵², когда говорит: «гностицизм есть эллипсис с двумя фокусами – спекуляцией с одной стороны и мистикой с другой“.

Однако достигнутым результатом удовлетворяться вполне – нельзя. Допустим тот факт, что гностицизм представлял собою явление религиозной жизни. Но в чем суть этого явления? Что вызвало это явление к жизни? Для чего потребовалась новая своеобразная религия, с значительной долей философии, мистики и магии, когда в античном мире столь много было религий?

28. Если вчитаться в немногие подлинные гностические произведения и в сочинения ересеологов, то нельзя не заметить, что, вопреки античным религиям, т.е. главным образом, римской и греческой¹⁹⁵³, гностицизм уделяет чрезвычайно много внимания человеку и его душе.

У Ириней¹⁹⁵⁴ гностик говорит: «я знаю, откуда я“. Подобное же читаем у Климента Алекс.¹⁹⁵⁵: «не омовение только освобождает, но и гносис, кто мы и кем стали, откуда приходим и куда мы попали, куда мы идем и откуда ожидаем спасения?“ У Ипполита¹⁹⁵⁶, как мы видели, «познание человека“ считается «началом совершенства“.— Такое внимание к человеку вызывается состраданием к нему, или его бедственному положению в этом мире. По свидетельству Тертуллиана¹⁹⁵⁷, первым вопросом в учении о человеке у гностиков был вопрос: откуда зло? и почему? откуда человек и каким образом? В древнейшем гимне¹⁹⁵⁸ наассенов человек, окруженный «лабиринтом зла“

«ищет избежать мучительного хаоса,
и не знает, как бы он прошел (через него).
Ради этого пошли меня, отец (говорит Христос).
Имея печати, я сойду,
пройду целые века,
открою все тайны (μυστήρια),
покажу образы богов;
и сокровенное св. пути (τὰ κερκρυμμένα τῆς ἀγίας ὁδοῦ),
призвав познание (γνώσιν καλέσας), передам“.

29. Значит, знание гностиков о человеке или людей о самих себе не есть простое теоретическое ведение, а знание, содиненное с нравственно-практической целью –

помочь человеку выбраться из «лабиринта зла», избавить человека от бедствий этого мира, указать ему для этого ἀγίαν ὁδόν и открыть все сокровенности этого пути (τὰ κερυμμένα τῆς ἀγίας ὁδοῦ). В сочинении Оригена против Цельса указано, как труден этот путь; причем трудность этого пути для восхождения (ἄνοδος) человека или, точнее, его души в царство света зависит от власти (εἰμαρμένη) архонтов в этом мире. Они изображаются сидящими при вратах и преграждающими путь. И у Оригена¹⁹⁵⁹ мы читаем, с какими особыми, для нас непонятными, словами нужно обращаться к каждому архонту, чтобы получить свободный проход. В извлечениях у Епифания из гностического сочинения¹⁹⁶⁰ Филипп просит Господа открыть ему, что должна отвечать душа, проходя через архонтов. Св. Епифаний¹⁹⁶¹ ясно и отчетливо говорит, что у гностиков-офитов-барбелиотов было учение о спасении души путем прохождения через область архонтов и возвышения «в высшую область, где мать живущих Варвило или Варвиरो; и таким образом душа спасается». – Наконец, доказательством высказанного положения, что сущность гностицизма заключается в учении о душе человека, об ее бедственном положении в этом мире, спасении чрез Христа и воссоединении с Богом, – служит «гимн о душе» и «ода на Софию», содержащиеся в актах Фомы. Гимн о душе воспевае судьбы души, которая ниспослана из своей небесной родины, чтобы достать перлы, оберегаемые змеем; но здесь, внизу, она забыла о своем посольстве, пока ей об этом ни напомнили письмом «отца, матери и брата»; она исполняет свое поручение, возвращается на свою родину и снова получает свое блестящее платье, которое она некогда носила. – Ода на Софию представляет песнь по случаю бракосочетания Софии со Христом, своим женихом, которая, благодаря этому, снова вводится в высшее царство света. Эта небесная свадьба, к участию в радостях которой приглашаются все пневматики, прославляется вообще часто в актах Фомы¹⁹⁶².

30. Ради важности мы приведем гимн¹⁹⁶³ и оду.

Гимн¹⁹⁶⁴ поет: «Когда я был дитятей и жил в моем царстве, в доме моего отца, довольный богатством и роскошью моих родителей, то они снарядили меня и послали с востока, из моей родины, и взяли они из наших обильных сокровищ и дали мне богатую, но легкую ношу, какую только я мог сам нести, из золота бет-эллайэ (Beth-Ëllajè), из серебра великаго Газака, рубинов из Индии и агатов бет-кюзан (Beth-kushan). Они сняли с меня мою блестящую одежду, которую они подарили мне по своей любви, и пурпуровую тогу, которая была смиряна и выткана по моему росту. И они заключили договор со мною и вписали его в мое сердце, чтобы я не забыл его: «Если ты придешь в Египет и достанешь один перл, который находится посреди моря, окруженного громко шипящею змеею, то ты снова можешь надеть твоё блестящее платье и тогу, которыми ты так доволен, и с твоим братом, который по своему значению для нас ближайший, ты будешь наследником в нашем царстве». Я оставил восток и спустился, сопровождаемый двумя вестниками, ибо путь был опасен и труден, а я был для путешествия еще молод. Я направился в область Месган (Maishan), рынок купцов востока и достиг страны Вавилона и вступил в стены Зарбуга (Sarbug). Я спустился в Египет, и мои спутники оставили меня. Я пошел прямо к змее, и остановился вблизи ея жилища, ожидая, пока она уснет, и я могу взять у нея мой перл. И когда я был один-одинешенек, без всяких спутников, то я увидел одного моего происхождения (einen meines Stammes), одного свободно рожденного человека, с востока (ориенталиста), прекраснаго, достойнаго любви юношу, сына помазания (einen Sohn Salbe, по Lipsius'у, т.е. существо пневматического происхождения), и он пришел и присоединился ко мне, и я сделал его моим интимным другом, товарищем, с которым я разделил мой план (sob. meinen Handel). Я предостерегал его от египтян и от общения с нечистыми, но я оделся в их одежды, чтобы не могли иметь против меня

подозрения, что я пришел издалека за перлом, и змея не могла бы возбудиться против меня. Однако так или иначе (потому или другому) находили, что я не туземец; они пустились на хитрость со мною и дали мне своей пищи. Я забыл, что я был царским сыном и служил их царям, и я забыл о перле, за которым послали меня мои родители, и под тяжестью их давления (Druckes, по Nöldene, быть может – Speise – трофí) я впал в глубокий сон. Но всё, что со мною произошло, заметили мои родители и они были обеспокоены моим поведением, и вышло приказание из нашего царства, что каждый должен приходиться к нашим вратам – цари и князья парфянские и все вельможи востока. И они измыслили план для моего спасения (zu meinem Besten), чтобы я не мог остаться в Египте, и они написали мне письмо и каждый вельможа подписал под ним свое имя: «от твоего отца, царя царей и твоей матери, повелительницы востока, и твоего брата, нашего второго, тебе нашему сыну, приветствие в Египет! Пробудись и возстань от твоего сна и выслушай слова нашего письма. Вспомни, что ты сын царей. Смотри, в какое рабство ты впал. Припомни о перле, ради которого ты послан в Египет. Подумай о твоей одежде и вспомни о блестящей тоге, которую ты можешь носить и украшаться, и имя твое вписано в список храбрых, (вспомни, что) ты должен находиться в нашем царстве с твоим братом, нашим вице-королем“. Письмо ко мне было запечатано правою рукою царя от злых детей Вавилона и от диких демонов Сарбуга (Sarbug). Оно полетело, как орел, царь всех птиц, оно полетело и достигло меня и стало живою речью (wurde ganz Spracho). При его голосе и его громком шуме я пробудился и поднялся от моего сна. Я поднял его и поцеловал и сорвал печать и читал его, и слова моего письма согласовались с тем, что было запечатлено в моем сердце. Я припомнил, что я был сын царственных родителей и о моем высоком происхождении свидетельствовала моя натура. Я припомнил о перле, ради которого я был послан в Египет и я начал заколдовывать громко шипящую змею. Я качал ее в колыбели и убаюкивал во сне, ибо я назвал пред нею имя моего отца и имя нашего второго и имя моей матери, королевы востока, и взял перл и пошел, чтобы возвратиться в дом моего отца. И я сбросил свою грязную и нечистую одежду и оставил ее в той стране и прямо вступил на путь, чтобы достигнуть света нашей родины, востока. А мое письмо, моего возбудителя, я увидел впереди меня на моем пути; и как оно разбудило меня своим голосом, так оно руководило меня при помощи своего света, так как пышный шелк освещал предо мною чрез свой блеск (по Lipsius'у – смысл данного места такой – письмо было написано на блестящем шелке), его голосом и при его руководстве я ободрялся к дальнейшему пути и своею любовью он влек меня. Я шел дальше и прошел Сарбуг, я оставил Вавилон по мою левую руку, и я пришел к великому Мезону, торговой пристани, которая лежит на берегу реки. Мою блестящую одежду, которую я снял с себя (т.е. ранее в царстве отца) и свернутую с нею тогу мои родители прислали туда чрез своих казнохранителей, которые были известны своею верностью. И когда я не мог припомнить своего (прежнего) вида – так как вместе с детством я оставил его в доме моего отца, – то явилось внезапно мне мое одеяние, которое я созерцал на самом себе как бы в зеркале. И я увидел его на себе, а себя, противостоящем мне в нем, нас было двое, друг от друга отличались, и однако снова только один; и также казнохранителей, которые принесли мне его, я увидел равным образом как двух и однако снова как одного, ибо один знак короля был написан на них, от рук которого чрез них мне были представлены мой залог и мое богатство, мое нарядное платье, которое было украшено блестящими красками, золотом и бериллами, рубинами, агатами и сардониксами разнообразных цветов. Оно было искусно соткано по своей длине, и все швы на нем были скреплены алмазными камнями, и изображение царя царей было везде вышито на нем... И я увидел также, что повсюду на нем были

в ходу движения гносиса (überall auf ihm die Regungen der Gnosis im Gange waren) и что оно было способно к членораздельной речи. Я услышал звук его стонов...: «Я емь действующее в деле, что они вознесли к моему отцу, и я сам считаю нужным, что моя фигура возрастает соответственно его работам“ (заданиям отца?)¹⁹⁶⁵. В своих царственных движениях излилось оно на меня и рукою своих даятелей оно коснулось меня, чтобы взять его. Также моя любовь побудила меня – поспешить навстречу ему и принять его, и я распростерся и схватил его. Великолепием его цветов я украсил себя, и я совершенно закутался в мою блестящую тогу. Я сам оделся и пошел вверх к воротам приветствия и поклонения. Я наклонил мою голову и воздал почтение великолепию моего отца, который послал мне его, ибо я исполнил его поручение, также и отдал то, что обещал. В воротах его князей я присоединился к его вельможам, ибо он обрадовался при виде меня и принял меня, и я был с ним в царстве, и голосом... прославляли его все рабы. И он обещал, что я также взойду с ним к вратам царя царей и с моей жертвой и с моими перлами тотчас предстану пред лицом нашего царя“.

31. Этот или подобный миф о душе, которая забыла о своем небесном происхождении и своем назначении, пока ей ни напомнили об этом чрез высшее откровение, затем выполняет свою задачу и возвращается на свою родину, – не редко повторяется под различными образами в гностических системах и, по утверждению Nöldeke, повторяется отчасти буквально в позднейшем гносисе мандеев¹⁹⁶⁶. Блестящая одежда, которую оставила душа при своем снисхождении на землю, есть небесное световое тело – *corpus leve, clarum et quasi spiritale*, с каким по офитскому гносису (Ирин. I, 30, 9) были созданы Адам и Ева¹⁹⁶⁷. Под юношей равного происхождения, которого пришедший с востока делает своим доверенным другом, предостерегает его от египтян и против общения с нечистыми, нужно понимать другую душу, еще ранее оставившую свою небесную родину и забывшую о своем происхождении. Она уже облачена в грязную одежду египтян и земное материальное тело, скрывающее ее происхождение. В подобную же одежду одевается теперь другой пришедший с востока, чтобы иметь вид туземца; но переживает ту же самую участь, как и его спутник. Заключение в материальное тело, душа впадает в рабство низшим силам, «ест их пищу», забывает о своем назначении и погружается в сон. Перл, приобретение которого – цель посольства души в Египет и условие ее возвращения на восток – может означать только искру света, исходящую из высшего мира, нахождение и обратное принесение которой есть необходимое условие для возвращения души в царство света. Откровение высшего царства, без которого эта искра не может освободиться, представляется в виде письма с родины, которое напоминает впавшей в сон душе о ее происхождении и назначении. Змея охраняет посреди моря перл, – что указывает на силы материи (ύλη), которые крепко держат пневматические семена или искры света. Упоминание имен отца, матери – повергает змею в сон и делает возможным освобождение перла, т.е. небесной искры и возвращение на родину. То есть, над гностиком, получившим небесное откровение о своем происхождении, не имеют уже никакой власти низшие силы и не могут препятствовать его возвышению в небесное царство. Откровение – это «письмо с неба» – руководит гностика своим светом, при его восхождении в высший мир, прохождении чрез царство средин к воротам царства света. Когда гностик проходит последнее место в царстве средин («великий Maishan»), ему возвращается его «блестящая одежда», его небесное световое тело, которое отличается от него, и однако составляет с ним одно. Оно есть истинная пневматическая сущность его, действительный мотив всей его деятельности («действующее в деле»). Только

облаченный в свое световое тело гностик вступает в ворота приветствия и поклонения и приближается к воротам второго человека, а потом к трону отца¹⁹⁶⁸.

32. Из сказанного, думаем, с несомненностью следует, что сущность учения гностиков заключается в учении о душе человека, бедственном ее состоянии в этом мире и избавлении чрез Христа. Это положение уже сделалось достоянием новейших исследователей гностицизма. Оно проводится, напр. Крюгером¹⁹⁶⁹, который называет «учение об освобождении души из рабства земной юдоли... Centrallehre гностицизма». Такого же взгляда держится Группе¹⁹⁷⁰. Вендланд¹⁹⁷¹ находит, что синкретизм и гностицизм заняты вопросами о ниспадении души и восхождении ее на небо – и что «круг таких представлений указывает на восток». Новейший французский исследователь Де-Файе¹⁹⁷² примыкает также к этому взгляду. Он видит суть гностицизма в учении об искуплении и «реставрации божественной искры» в человеке.

33. Если поставить вопрос – кто и где положил начало гностическому движению, как стремлению избавить душу из «лабиринта зла», то на этот вопрос общепризнанного ответа не встретим. Большинство согласится с тем, что такое движение могло получить начало только на востоке, ибо из западных религий греческая почти вся ушла в свою красивую мифологию, а римская отличалась бездушным формализмом; только восточные религии были внимательны к индивидуальным запросам души человека¹⁹⁷³. Но кто же на востоке начал это движение и где? В ответ на этот вопрос существует пока только гипотеза, по нашему мнению, весьма правдоподобная. Думают, что начало движению положили «волхвы с востока», вавилонские маги и астрологи. Занимаясь изучением печальной судьбы человека в этом мире и влияния на нее планетного мира, они пришли к выводу, что все страдания души человеческой происходят от εἰσαρμένη, т.е. власти архонтов, какую они захватили над миром¹⁹⁷⁴. В Excerpta ex Theodoto, LXIX, 1¹⁹⁷⁵ говорится: «εἰσαρμένη это есть собрание многих, враждебных сил, они невидимы и неизвестны, они заведуют движением звезд и управляют чрез них».

34. К учению о спасении души и связанному с ним сложному мистическому культу, что является краеугольным камнем гностических систем, – присоединяется теогония и космогония, учение о происхождении богов, пневмы и мира, его развитии и завершении¹⁹⁷⁶. Но эти пункты в гностических системах являются лишь т. ск. необходимым фоном, на котором развивается их основное учение¹⁹⁷⁷. Мы уже выше¹⁹⁷⁸ имели случай указать на то, что теоретическое учение гностиков было собственно компиляцией современных им и ранних философских и религиозных учений, след. не в нем нужно полагать смысл гностицизма. Замечательно, что уже древнейшие ересеологи хорошо понимали это. У Св. Иринея¹⁹⁷⁹ читаем о гностиках: «они собирают еще и то, что сказано людьми, неведующими Бога, которые называются философами, составив как бы покрывало из многих и весьма плохих лоскутов, они посредством тонкости речи сделали для себя затейливый наряд. Они выставили как будто новое учение, так как оно выработано при помощи нового искусства; но это учение на самом деле старо и бесполезно, так как оно из старых учений». Св. Ипполит¹⁹⁸⁰ так же ставит, как неоднократно говорилось, своею целью показать, что «учения их получили свое начало из эллинской мудрости, из положений философских систем, из преданий и обрядов, мистерий и из гаданий астрологов». Поэтому громадную ошибку допускает Гарнак, когда по этой одежде гностицизма, тем более в виде наиболее пышном – эллинистическом – он думает судить о сущности его. «У гностиков, – говорит Гарнак¹⁹⁸¹, – кажется, было главным делом репродукция азиатских мифологий всякого рода, так что в гностицизме можно познать связь христианства с отдаленнейшими восточными культурами и их мудростью. Но при взгляде на важнейшие гностические системы, оправдывается слово «руки Исава, но

голос Иакова“. В том не может быть сомнения, что гностицизм, который сделался фактором в догматическом движении, носил в сущности греческий отпечаток и был продиктован религиозно-философскими интересами и учением греков“. Да, о гностицизме можно сказать «руки Исава, голос Иакова“. Но только вопреки Гарнаку, этот «голос» – душа гностицизма была религиозная, родившаяся на востоке; а одежда была самая причудливая – из «азиатских мифологий“, в «важнейших же гностических системах» – из эллинской философии. Но во что бы гностицизм ни кутался, религиозная душа его везде просвечивала.– Однако Гарнак, будучи вообще не последователен в вопросе о гностицизме, противореча себе и в данном случае, всё-таки высказывает истину: «мировая загадка по нему, какую гносис хочет разрешить, не есть собственно интеллектуальная, но практическая – и в конце концов он есть „υψῶσις σοτηρίας“.

35. Этим мы кончаем обширную главу о гностицизме. Мы видим, что благодаря новейшим исследованиям о нем (с 70-х годов XIX в.), сделавшимся возможными вследствие открытия прямых источников гностицизма (как Pistis Sophia, книг Jeû, Philosophumena) и вследствие расширения и углубления знаний относительно древнего востока и греко-римского мира последних веков пред рождением Христовым, – теперь есть данные представить гностицизм во весь его естественный рост. И этот рост его по истине колоссален, а значение так громадно, что и преувеличить его нельзя. Теперь считается доказанным и, за редчайшими исключениями, – признанным, что гностицизм, во 1-х, отнюдь не есть явление, возникшее только на христианской почве (ересь), но мировое, и – во 2-х, что он не был каким-то лишь философским, или религиозно-философским течением, но очень сложной религией, которая, разумеется, вовсе не исключила и элемента теоретического, спекулятивного.– Зародившись, вероятно, в месопотамской равнине, на развалинах Ассиро-Вавилонского царства, гностицизм двинулся на запад и северо-запад – в Сирию, М. Азию, Египет и Рим, следуя по стопам менее счастливых своих предшественников – культов Изиды и Сераписа, Кибеллы и знаменитого бога Митры. Особенную силу гностицизму давало и его популярность создавало то, что он наиболее основательно отвечал главным запросам тогдашнего мира, что он особенно удачно решал проблему, над которой трудился древний мир – именно о страданиях человеческой души. Как мы видели, вопрос о спасении души – составлял семя, зерно, из которого развился весь гностицизм. Вероятно, вавилонские маги, «волхвы с востока“, наиболее сильно болевшие страданиями человеческой души в этом мире и занимавшиеся судьбами ее, пришли к мысли, что вся причина зла в εἰμαρμένη, в той нечистой власти, которая господствует в воздушных сферах, окружающих человека. Отсюда мысль и воображение, развиваясь в высь и ширь, – пришли к заключениям о существовании благого высочайшего бога и враждебного ему низшего царства, тартара. Разумеется, нет возможности и приблизительно начертить естественное развитие, хотя бы схематически, гностических систем, но исходный пункт их определяется верно. Безспорно, верно и то, что в системах гностицизма нашли для себя место – и древние религии, и мистические, и философские, и этические учения. Синкретический характер гностицизма не подлежит сомнению, – и в этом также громадная сила его. Гностицизм впитывал в себя, поглощал и ассимилировал всё, чем жил в духовном отношении древний мир. Поэтому неудивительно, что в нем находили для себя удовлетворение широкие народные массы, увлекавшиеся магией и теургией; к нему, к его мистериям, влеклись души sentimentalные и мистические; поставленные и решаемые им вопросы о происхождении зла и страданий, а по связи с ними и вопрос о происхождении мира и человека – захватывали людей с развитой философской мыслью; к этико-практическому учению гностицизма тяготели и лица с

сильной волей, привыкшие господствовать над страстями, – как и те, кто давал волю страстям и безсилен был противиться плотским порокам: первым предлагался аскетизм, ко вторым гностицизм шел навстречу с либертинизмом или аномизмом. – На своем поступательном движении гностицизм встретился с христианством, и тогда началась драма, или даже трагедия его. Христианство стремилось к тому же, чего желал и гностицизм, т.е. спасения человеческой души; но вместо фантастических и мифических способов гностиков, оно предлагало к тому средства – действительные, реальные, истинные, сверхестественные. Гностицизм, т. ск., бессознательно почувствовал всю силу христианства и признал в нем абсолютную религию. Тем сильнее ему захотелось привлечь его в качестве союзника, и он начал трудиться над тем, чтобы извлечь из него всё, что находил полезным для себя. Среди последователей гностицизма, как замечено, не было недостатка в людях с высшим интеллектом и философски образованных. При помощи их-то гностицизм думал узурпировать самые источники христианства. Последние основывались на свящ. Писании и свящ. Предании. Гностицизм ловко учел в свою пользу то обстоятельство, что ни то, ни другое не были точно определены, а также – хранение их не было строго организовано... Гностицизм наполнил их своим содержанием и выдал его за подлинное учение Христа и Его учеников, будто-бы полученное от них непосредственно или чрез посредственно заверенных лиц, их спутников. Христианские таинства гностицизм стал ассимилировать с своими мистериями – и обрядовую сторону воспользовался очень широко. Гностицизму казалось, что обобравши, таким образом, христианство, обогатившись на его счет, он сделает уже ненужным христианство и станет на его место. Но жизнь показала всю утопичность замыслов гностицизма... Разнородные явления гностикам не удалось ассимилировать; скоро сам гностицизм был почувствован в церкви, как инородное тело и исторгнут из нее. Христианство послужило тою скалою, о которую разбилось бурное течение гностицизма на отдельные ручьи, затем пропавшие в глубине веков, как степные реки погребаются в песках.

Глава третья. Борьба свв. о.о. и писателей церкви II в. с гностицизмом и победа над ним

Состояние христианской церкви к половине II в.

01. Гностицизм, достигший апогея своего развития уже к половине II в., представлял собою серьезную угрозу для тогдашней, еще не организованной церкви. Чтобы видеть, насколько в то время была велика опасность для церкви от гностицизма, представим себе кратко состояние христианской церкви по важнейшим сторонам ее жизни к половине II столетия.

02. Христианство, как Новый Завет Бога с людьми, было религией духа и жизни, противоположность к религии ветхого завета, как – буквы и письмени. Если Ветхий Завет, бывши не в силах возродить человека, имел лишь подготовительное значение, вел человека «в хотящую веру открытися» (Гал. 3:23), был стражем человека, педагогом (παιδαγωγός)¹⁹⁸², воспитывавшим его внешними, дисциплинарными мерами, в ярме сурового закона; то Новый Завет, исцеляя душу человека от повреждения грехом и очищая сердце его, как «исходище живота», – предоставлял людям полную свободу в организации их внешней жизни, давая возможность сложиться определенным нормам и формам жизни во взаимодействии внутреннего духовного развития верующих и окружающей их исторической среды.

03. Сам И. Христос не оставил письменных источников изложения своего учения и, «истязавши (стяжал еси) церковь честною своею кровью», т.е. основавши ее так сказать, мистически, онтологически чрез свои страдания (и воскресение), – не дал ей внешней организации. Но в принципе И. Христос указал на необходимость хранения Его учения (Мф. 28:20) и, следовательно, не отвергал и записи его, как самого надежного способа хранения; равным образом Он считал нужною и организацию церкви. И. Христос обещал апостолам послать «Утешителя, Духа истины», который напомнит им Его учение в полном виде (Ин. 14:26; 16:13–15; 15:26), значит, тогда они могут и верно записать его. Точно также и необходимая организация будет дана церкви теми, кто послан Христом в мир (Ин. 20:21–23) для проповеди и основания в нем церкви и кто получил власть вязать и решить (Мф. 18:18, 15–17; ср. Мф. 16:18–19). Во дни И. Христа, при высоком воодушевлении уверовавших, такая организация и внешняя дисциплина, вроде, напр., поста, – не уместна, ибо среди верующих находился Небесный Жених (ср. Мф. 9:14–15): подобно тому, как и в простой человеческой жизни дни венчаний, бракосочетания, т.е. радости и веселия нельзя уравнивать с обыденною жизнью.

04. Апостолы, получивши Св. Духа в день Пятидесятницы, создали церковь в человеческом мире, таким образом участвуя вместе с пророками в основании ее (Еф. 2:20–21). Они распространили учение Христа во всем тогдашнем мире (Ср. Рим. 10:18) и записали его, но не всё (Ср. Ин. 21:25); однако заповедали верующим строго хранить всё, переданное им каким бы то ни было образом. (1Сол. 4:2; 2Сол. 2:15; 3:6; 1Кор. 11:2, 23). По-видимому, апостолы выделяли из всего преданного некоторые краткие формулы христианского учения, которые произносились, по всей вероятности, при крещении, как бы в параллель заповеди Христа – крестить народы во имя Отца и Сына и Св. Духа (Мф. 28:19). Так, у апостолов часто повторяется эта тройческая формула (2Кор. 13:13; 1:21; 1Кор. 12:4; 6:11; Рим. 15:16, 30; Еф. 2:21–22; 2Сол. 2:13–14, 1Петр. 1:2; 4:14; Иуд., от. 21). Затем, Св. ап. Павел напоминает Тимофею о «добром исповедании» (τὴν καλὴν ὁμολογίαν) пред многими свидетелями (1Тим. 6:12), об «образце здраваго учения» (2Тим. 1:13 – ὑποτύπωσιν ὑγιαίνοντων λόγων), о «словах веры» (1Тим. 4:6) и т.п. Наряду с краткими теоретическими формулами «словес веры» (τοῖς λόγοις τῆς πίστεως) преподавались и правила нравственной жизни или «добраго

учения“ (καλή διδασκαλία), так что христианин был «питаем словесы веры и добрым учением“ (1Тим. 4:6). И такое разделение вполне отвечало заповеди И. Христа, где наряду с крещальной формулой: «во имя Отца и Сына и Св. Духа“ стоит: «учаще их блюсти вся, елика Аз заповедах вам“ (Мф. 28:19–20).– Распространяя Христово учение и преподавая уверовавшим в изобилии Духа Божия, который был источником разнообразных харисм в первенствующей церкви (Деян. 19:6; 10:44–46; 1Кор. 12:4), апостолы составляли из них общины и давали им известную организацию. Так, напр., ап. Павел поставлял пресвитеров к каждой общине (Деян. 14:23). В Иерусалиме, в виду особых нужд, были избраны «для служения“ (διακονίᾳ) при трапезах известные «семь“ мужей, исполненных Св. Духа и мудрости (Деян. 6:3...). В особенности большое внимание на организацию общин обращает Св. ап. Павел в своих т.н. пастырских посланиях, писанных под конец его жизни, в виду начавших сильно развиваться к тому времени еретических учений среди малоазиатских общин¹⁹⁸³. Верующим преподаваемы были наставления и относительно богослужения, в особенности в языко-христианских общинах. По свидетельству кн. Деяний (2:42 ср. 46), верующие во Христа во Иерусалиме «постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах“ по домам, а вместе с тем посещали и Иерусалимский храм и синагоги (Деян. 2:46; 3:1, 2; 5:70, 25; Иак. 2:2–5). Относительно-подробные сведения о богослужении среди языческих общин содержатся у ап. Павла в посл. 1Кор. 10–14 гл.– Вследствие особого подъема духа, энтузиазма, личного воодушевления, у первенствующих христиан индивидуальные проявления душевной, религиозной настроенности нуждались в упорядочении, в урегулировании; а иначе они производили беспорядок, замешательство при богослужении. Апостол со всею внимательностью относится к этим нежелательным явлениям и стремится устранить их (1Кор. 14:11, 25). Как общее принципиальное правило для христианского богослужения, он преподает: «Вся же благообразно и по чину да бывают“ (1Кор. 14:40). Значит, уже и у апостольских христиан, при господстве среди них различных харисм, необычайного подъема духа, начала создаваться система положительных, твердых предпосылок, порядков, обычаев и повиновения поставленным над ними руководителям – пастырям, учителям. Им преподавались положительные указания и о том, как новое Христово учение должно отразиться на их частной, обыденной жизни в этом мире,– и о том, как относиться к неверующим и язычникам и т.п. (1Кор. 1–12 гл).– Как бы то ни было, но апостолам не пришлось дать основанным общинам полной внешней организации. Да они и не спешили с такою организацией, как справедливо говорит Роте¹⁹⁸⁴, «согласно основному своему правилу – не устанавливать для христианской общины никакой внешней формы и ни в какое другое время, как и когда она будет намечена уже в собственной жизни христиан, чрез взаимодействие, с одной стороны, сознанной насущной потребности, лежащей в самом сердце христианской жизни, а с другой – особых отношений внешней жизни, в которых находились первые верующие, так что они утверждали всё то, что являлось как самое насущное и глубоко сознанное дело христиан. жизни и христ. внешнего общения“. Но в своем учении апостолы дали ясное понятие о церкви, как едином целом, и указали на необходимость определенной для нее организации. Наглядное представление о церкви, как организованном целом, дал ап. Павел в учении о церкви, как теле Христовом (1Кор. 12:12–30; Еф. 1:22–23; Кол. 1:18).

05. Приблизительно к 70-м годам I в. большинство апостолов скончали свое земное течение. Христианские общины оказались тогда в довольно критическом положении. Они были разрознены, так как церкви, как строго организованного института, тогда еще не существовало, ибо «только комплекс множества отдельных общин, и именно органический комплекс, лишь органически связанное целое общин во

внешнее единство есть церковь¹⁹⁸⁵, как верно замечает Роте. При жизни апостолов связующим центром отдельных общин служили они сами. Теперь их не стало. Между тем разделения среди общин существовали еще при апостолах. Уже самая миссионерская деятельность апостолов, – согласно постановлению на Иерусалимском соборе (Гал. 2:7–10), – направлялась по двум руслам – среди иудеев и язычников. Отсюда получились верующие – иудео- и языко-христиане; иудео-христиане смотрели на себя как на лиц привилегированных, которым собственно принадлежало спасение (Ср. Ин. 4:22; Деян. 13:17, 26, 38, 46) и затрудняли языко-христиан требованиями – исполнять закон Моисея; чрез это между ними не редко были не дружелюбные, даже враждебные отношения. Однако апостолы различным образом блюли единство духа среди уверовавших без различия национальностей. Ап. Павел, подвизавшийся среди языко-христиан и бывший в подозрении со стороны крайних иудео-христиан (ср. Деян. 21:20–21), – всегда привлекал взоры уверовавших из язычников к Иерусалиму, как матери церкви. Он сам начинал свои миссионерские путешествия из Иерусалима; туда же возвращался, как бы с отчетом, и по окончании дела проповеди в известных районах. В языко-христианских общинах он собирал пожертвования на Иерусалимских христиан (2Кор. 8–9), согласно обещанию (ср. Гал. 2:10); сам спешил на праздники в Иерусалим (Деян. 18:21; 20:16). К римским христианам, у которых, по-видимому, также существовало разделение между иудео- и языко- христианами (ср. особ. 11 гл.), апостол пишет послание, где выясняет теоретически вопрос об исторических преимуществах иудеев и об утрате их, вследствие «неразумения ими правды Божией». Словом, во времена апостолов, разделение между иудео- и языко- христианами смягчалось или даже устранялось, и между всеми христианскими общинами поддерживалось единение. Но не нужно забывать, как уже замечено, единство поддерживалось исключительно благодаря авторитету самих апостолов. Верующие естественно тяготели к ним; у них искали разрешения своих вопросов – сомнений и недоумений, а чрез это достигалось и внешнее единение их между собою. До некоторой степени могли еще поддерживать единение между христианскими общинами спутники апостолов или, как выражаются западные ученые, делегаты их, как-то Тимофей, Тит, Силуан, Епафрас, Епафродит и др. Но и они, по естественному закону жизни, должны были сойти в могилу вслед за апостолами. – Между тем в то время, к какому, как сказано, умерло большинство апостолов, т.е. в 70-м году, произошло другое чрезвычайно важное обстоятельство для всего христианского мира – это разрушение Иерусалима. Мы даже и представить себе не можем, какое большое место в сознании первенствующих христиан занимал иудео-христианский мир, гордившийся своею прошлой историей, доказывавший свои исключительные права на спасение и считавший себя руководителем языко-христиан. И теперь вдруг такое событие, как разрушение Иерусалимского храма, центра иудейской теократии! Впечатление от этого события на христиан вообще должно быть весьма глубокое. Они должны были увидеть в нем «перст Божий», отвержение своего народа, его партикуляризма и его горделивых претензий. И иудео-христиане должны были невольно присмиреть и естественно потерять свое прежнее значение в глазах языко-христиан. Практическими последствиями этого события было – уничтожение для христиан видимого внешнего центра, а для очень многих – и дома молитвы. – Наконец, мы должны приурочить к 70-м годам новое весьма значительное событие – это выступление еретиков. На них уже есть указания в писаниях апостольских¹⁹⁸⁶; после же смерти апостолов ереси выступили с особою силою, как о том повествует Егезипп. «До того времени (т.е. кончины Иакова Праведного припл. 69 г.) церковь называли Девою, ибо она не была еще растлена суетными учениями¹⁹⁸⁷, и в другом месте¹⁹⁸⁸:

«когда священный лик апостолов различно окончил жизнь... тогда, под влиянием обмана лжеучителей, началась крамола нечестивого заблуждения»¹⁹⁸⁹.

06. Вот в каких чрезвычайных и, разумеется, весьма трудных обстоятельствах оказались христианские общины после смерти апостолов. Жизнь ставила перед ними серьезные проблемы и требовала немедленно приступить к решению их. Нужно было прежде всего заполнить места руководителей, оказавшиеся свободными за смертью апостолов. Необходимо было подумать о своем единении, так как, каковы бы ни были их заместители, они уже не могли обладать притягательной силой апостольского авторитета, а внешний, видимый центр единения – Иерусалим, где родилась христианская церковь, – разрушен. Борьба же с выступившими ересями, кроме внешнего единения и организации, требовала более точного определения своего учения. Разрушение Иерусалима настоятельно ставило вопрос о чисто христианском богослужении, так как Иерусалим оставался домом молитвы для многих иудео-христиан; а теперь не только этот дом уничтожен, но не угоден Богу, по-видимому, и самый характер такого богослужения христиан в иудейском храме. Кроме этих внутренних осложнений жизни, христианские общины уже самым естественным развитием христианской жизни вынуждались к выступлению из своего иудейского лона, т.е. созданию фундамента для самостоятельной жизни и к определению своих отношений к языческому миру¹⁹⁹⁰.

07. Что и как ответили тогда христиане на это требование жизни – сказать определенно, положительно невозможно, ибо фактов или фактических указаний имеется очень немного. Почти единственные источники для этого периода, начавшегося после смерти апостолов – это писания их учеников, или мужей. Литературная деятельность их представляется нам довольно бедною, как по своему внешнему объему, так и по форме, и малосодержательною¹⁹⁹¹. Как просты были первые последователи христианства и как несложны были их жизненные отношения: так просты были и первые христианские произведения и по форме и по содержанию. Письмо или послание – их форма; наставления, советы, увещания и предостережение – их содержание; утверждение заповедей (ветхозаветного и) евангельского нравоучения в сердцах и жизни верующих, предостережение от зарождавшихся ересей, разъяснение начал церковного устройства – составляет главную задачу литературной деятельности апостольских учеников. В их писаниях мы не встретим, как в позднейшей церковной письменности, ни общих специальных догматических трактатов, ни искусных диалектических раскрытий христианских истин, ни тем более остроумных спекулятивных обоснований их. Здесь мы найдем вместо хитрой диалектики сильное, но простое и безыскусственное слово; вместо превыспренней метафизики, ряд положений, воспринятых верою и утвержденных при помощи исторической аргументации, библейской – и на предании. Ибо то совершенное и верное знание, о котором говорит Климент, епископ римский¹⁹⁹², состояло в усвоении верою и сохранении апостольского наследия, устно и письменно преданного церкви апостолами. – Значение писаний мужей апостольских заключается в том, что они, по времени своего происхождения, непосредственно примыкают к новозаветным каноническим писаниям; – что они произошли от лиц, имевших ближайшее отношение к апостолам; в этом отношении они представляют собою содержание христианского сознания, заимствованное учениками апостолов из личного сношения с ними, из их устных и письменных наставлений. Наконец, в непрерывности предания писания мужей апостольских образуют собою первый связующий член между апостолами и последующими поколениями до наших дней¹⁹⁹³. – Нам для своих целей нет нужды подвергать анализу все писания мужей апостольских. Мы ограничимся только нужными нам сведениями из некоторых творений, где таковые найдем.

08. Итак, как мы выше сказали, христианам нужно было прежде всего заполнить те свободные места, которые образовались в христианских общинах, вследствие смерти апостолов.— Евсевий¹⁹⁹⁴ передает со слов Егезиппа: «После мученической кончины Иакова и вскоре затем последовавшего падения Иерусалима, оставшиеся в живых Апостолы и ученики Господни, по свидетельству предания, стеклись отовсюду: вместе с ними пришли и родственники Его по плоти; ибо и из них многие тогда были еще живы. Все они держали совет о том, кого надобно признать достойным преемником Иакова,— и занять престол иерусалимской церкви единодушно удостоили Симеона, сына Клопова, о котором упоминает и евангельское писание (Ин. 19:25) и который, говорят, был дядя Спасителя, ибо этот сын Клопов, как повествует Егезипп, почитался братом Иосифа“. Куда собрались «оставшиеся в живых апостолы»— решить трудно; но вероятно, в Палестину, на стогна разрушенного Иерусалима, ибо речь шла о замещении кафедры Иакова Иерусалимского¹⁹⁹⁵. Однако нельзя ограничивать деятельность собравшихся апостолов только одним этим несложным актом: время требовало общих распоряжений и указаний по многим вопросам; не одна иерусалимская, а вообще христианские общины нуждались в руководителях после смерти апостолов. Можно поэтому думать с большою вероятностью, что тогда не к одной иерусалимской церкви, но вообще в христианские общины были поставлены епископы. Общее руководство ими, т.е. христиан. общинами, оставалось в руках апостолов; но, в виду смерти большинства из них, произошла перегруппировка и точное распределение общин между немногими апостолами, о чем сообщает Ориген¹⁹⁹⁶. Тогда именно ап. Иоанн Богослов получил в удел М. Азию с Ефесом во главе (Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν εἴληθεν) и оставался там до времен Траяна (Ἰωάννου δὲ παραμείνοντος αὐτοῦς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων)¹⁹⁹⁷. На том же соборе — нужно думать,— в виду разрушения Иерусалимского храма, были даны общие указания относительно богослужения и выработаны общие меры для борьбы с усилившимися ересями. Может быть — и это очень вероятно — к этому собору нужно относить «вторые распоряжения» (αἱ δευτέραι διατάξεις) апостолов, о чем говорит Св. Иринея¹⁹⁹⁸: «Поступающие согласно со вторыми распоряжениями апостолов знают, что Господь в Новом Завете установил новое приношение... Эти приношения не по закону, рукописание которого Господь расторгнув уничтожил, но по духу, ибо «должно поклоняться Богу в духе и истине“. И посему и приношение евхаристии есть не плотское, но духовное и по всему чистое... Творящие эти приношения в воспоминание Господа не следуют иудейским учениям, но духовно совершая службу, назовутся сынами премудрости“. К указанному же собору, по-видимому, имеют ближайшее отношение такие свидетельства Св. Климента¹⁹⁹⁹, еп. рим.: «И апостолы наши знали чрез Господа нашего И. Христа, что будет раздор об епископском достоинстве (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπίσκοπῆς). По этой самой причине они, получивши совершенное предведение, поставили вышеозначенных (т.е. епископов — προεἰρημένους) и потом присовокупили закон, чтобы когда они починут, другие испытанные мужи принимали на себя их служение (μεταξὺ ἐπιμονῆν ἔδοκαν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δὲ δοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν“).— След., важнейшим делом собора было постановление епископов. Здесь уместно возбудить обычный вопрос, как смотреть на епископов: можно ли видеть в них преемников апостолов или нет? В ученой литературе этот вопрос решается в общем в отрицательном смысле с небольшими нюансами в суждениях²⁰⁰⁰. Конечно, епископы не были преемниками апостолов в собственном или адекватном смысле; но можно и должно назвать их ставленниками апостолов, т.е. епископское служение не явилось после апостолов, с некоторым промежутком времени по смерти их, и не было создано по инициативе самих верующих, а непрерывно ведет свое происхождение от самих апостолов. Епископам

(и пресвитерам) апостолы передали часть своих полномочий— учительство и управление²⁰⁰¹ — разумеется, в значительно меньшем объеме,— и так же послали их в мир, как Господь послал самих апостолов (Ин. 21:21–23). Вот почему ап. Павел возводит все церковные служения на самого И. Христа (Еф. 4:11–12).

Как сложилась жизнь христианских общин после поставления к ним епископов, какие течения преобладали в ней, какие центры являлись господствующими и т.п.— для ответа на подобные вопросы также не имеется положительных данных²⁰⁰².

09. При апостолах, как известно, большое значение для жизни имели взаимоотношения иудео- и языко-христиан. Они не успели правильно сложиться еще к самому концу 50-х годов, судя по посланию к Римл., быть может, даже обнаруживали известную остроту в 60-х годах (Ср. Еф. 2:11–22, Кол. 2:13–15). Но после 70 года, т.е. падения Иерусалима, иудео-христиане, как замечено, должны были склонить свою главу, поникнуть и смириться. Тогда, конечно, евангельское благовестие ап. Павла восторжествовало, и языко-христиане почтили на лаврах. Но с другой стороны, с того времени языко-христиане, как просвещенные ап. Павлом, не являются в жизни уже таким активным элементом, как прежде, ибо они уже не имели возбуждающего их противодействия в лице иудео-христиан²⁰⁰³. Тогда взоры христианского мира, по крайней мере азиатских церквей, были прикованы к деятельности одного из ближайших учеников Христовых оставшегося в живых ап. Иоанна Богослова, подвизавшегося в Ефесе²⁰⁰⁴. Там он основал самостоятельную христианскую богословскую школу²⁰⁰⁵. Здесь объединились «пресвитеры» Папия²⁰⁰⁶, друг его Поликарп, родившийся в 69 году. Из этой школы вышли — Св. Ириней, Ипполит, понесшее учение на запад — в Галлию, Рим. Благодаря Св. Иоанну Богослову и его ученикам, особенно Поликарпу, проконсульская Азия сделалась «духовным центром христианства»²⁰⁰⁷. Но если в школу Иоанна Богослова собирались представители знания, мысли и высокого благочестия, то христианские массы простых верующих заботились главным образом о том, чтобы им ходить путем «жизни», а не «смерти». В этом случае памятником характерным для христианских запросов и нужд является сочинение неизвестного автора «Учение 12-ти апостолов». Что касается центров христианской жизни, то для восточных христиан таким был бесспорно Ефес; у западных христиан, по-видимому, очень рано начал считаться центром Рим. Так заставляет нас думать 1 посл. к Коринфянам Климента, еп. римского. Очевидно, он считал Коринфскую церковь подлежащею кругу его ведения и надеялся, что его голос будет признан авторитетным, а наставления возымеют свое действие.

10. Итак, древнейшим памятником, характеризующим жизнь христиан после 70-х годов, является учение 12-ти апостолов, или как западные называют его по первому греческому слову в заглавии Дидахе²⁰⁰⁸.— Дидахе неподражаемо рисует положение христианской церкви в ее древнейшую эпоху²⁰⁰⁹. По форме это сочинение представляет ряд кратких наставлений касательно нравственной жизни — двух путей: жизни и смерти (I–VI гл.),— относительно литургической практики крещения (VII гл.), постов и милостыни (VIII гл.), совершения евхаристии (IX–X гл.). 2-ая часть (XI–XV) дает указания относительно взаимоотношения христиан. общин и жизни отдельных из них. Призыв к бодрости и указание на последние времена — составляют заключение (XVI). Послание относится ко времени, когда христианские общины еще не были объединены в католическую церковь (Ср. IX, 4; X, 5). О т.н. «regula fidei» речи еще нет; определенных указаний на лжеучителей еще не имеется (Ср. XI). Церковная организация — самая простая; о пресвитерах нет упоминаний (Ср. XV гл.), значит, епископ и пресвитер тогда еще не различались. Как очень важный признак древности послания — существование в жизни странствующих миссионеров и пророков (XII–XIII).

11. Следующим после Дидахе памятником мы считаем послание Варнавы. Появление его нужно относить к концу 80-х или началу 90-х годов. Внешних препятствий для этого нет²⁰¹⁰; а внутренние признаки указывают именно на эти годы. Данное послание знаменует очень важный момент в истории христианских общин, когда христианство, привнося в свою простую веру гносис, отдавало себе отчет в своем достоинстве и праве и определяло отношения к своему материнскому лону – иудейству. Последнее, понятое в плотском, буквальном смысле, являлось его врагом.– Кроме введения (I гл.) и заключения (21 гл.), послание распадается на две неравные части, из которых первая (II-XVII) – дидактическая, вторая (XVIII-X) – нравоучительная, примыкающая к Дидахе (I-V). Цель всего послания указана во вступительной главе I, 5: «ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν» (Ср. II, 3: συνευφραίνονται αὐτοῖς (sc. πίστι, φόβῳ et cet.) σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις). Автор послания желает сообщить христианам то, что сам получил и благодаря чему они будут иметь вместе с верою и совершенное познание. Задача 1-й части доказать, что для христиан отнюдь не обязателен иудейский закон, как для прозелитов (С. III, 6: ἵνα μὴ προσηρσώμεθα ὡς προσήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ.) Поэтому заблуждаются те, которые говорят, что завет иудеев есть и наш. Однако это не значит, что христианам нужно совершенно, так сказать, отказаться от ветхого завета, отбросить его. Нужно только сделать из ветхого завета христианское употребление, сообразное с новым заветом. Мы должны «сделаться духовными, храмом совершенным Богу» (Γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ Θεῷ, XV, 1). Всё написанное в ветхом завете нужно понимать, как сказанное в духе (ἐν πνεύματι). Весь ветхий завет нельзя толковать буквально, но только в переносном смысле. Так, Господь желает не кровавых материальных жертв, но сокрушенного сердца (II гл.), не телесных постов, но добрых дел (III гл.), не обрезания плоти, но слуха и сердца (IX гл.) и т.д. Словом, чтобы пользоваться христианам для своего познания ветхим заветом и ветхозаветным законом, нужно понимать его духовно, в переносном смысле и толковать его аллегорически²⁰¹¹.

12. Некоторый свет на состояние христианских общин к самому концу I в. проливает первое послание к Коринфянам. Из всех писаний мужей апостольских – это единственный памятник, относительно времени появления которого есть твердые и признанные даты²⁰¹² – 97–98 гг. Конец 1-го столетия – это было время заключения апостольского века, т. е. ликвидации, постепенного прекращения того порядка вещей, который имел место при апостолах и вскоре после них: время угасания харисм²⁰¹³, свободных служений, смерти тех лиц, которые обращались с апостолами. Χάρισμα теперь есть уже то положение, которое каждому указал Бог в социальной жизни, и обязанность христианина в таком положении определяется – быть солидарным с своими братьями и подчиняться или служить ближним: «ὕποτασοέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ – поучает Климент – с. XXXVIII, I. Нет упоминания в послании его о странствующих миссионерах, об евангелистах, о дидаскалах или учителях; идет, правда, речь о пророках, но ветхозаветных (XVII, I; XLIII, I); под апостолами подразумеваются великие апостолы, как Петр и Павел. Чрезвычайные, свободные служения, таким образом, уступают или уже уступили место постоянным, еще не вполне определившимся, но обладающим властью. Как совершился переход от харизматических, чрезвычайных, свободных служений к твердо установленным служениям, к должностным священным лицам – выяснить нет возможности. Даже специальные исследования по этому вопросу не дают положительных результатов²⁰¹⁴. Стоящие во главе общины лица носят следующие наименования – ἡγούμενοι и πρεσβύτεροι (I, III, XXI, XXXVII), ἐπίσκοποι (XLII), πρεσβύτεροι καθεσταμένοι (LIV); есть упоминание о диаконах (XLII). Как видим,

терминология не установилась и различие между степенями не определилось²⁰¹⁵. Однако уже твердо стоит право иерархических лиц начальствовать и повелевать и обязанность остальных христиан подчиняться им: «Не все епархи, не все тысяченачальники... Но каждый в своем чине исполняет приказания царя и полководцев“ (XXXVII, 3) Откуда же у игуменов или пресвитеров и епископов такое право? Климент дает ясный ответ: «Апостолы были посланы проповедывать евангелие нам от Господа И. Христа, И. Христос от Бога..“ (XLII). «И апостолы наши знали чрез Господа нашего И. Христа, что будет раздор об епископском достоинстве... почитаем несправедливым лишить служения тех, которые поставлены самими апостолами или после них другими достоуважаемыми мужами“. (XLIV)²⁰¹⁶. Христианские общины еще не представляли собою целой церкви, и слово «καθολικός» еще не прилагается к церкви, но слово «ὅλος» употребляется в послании Климента в близком к «καθολικός» смысле, напр., говорится, что ап. Павел проповедывал правду во всем мире (ὅλον τὸν κόσμον –V, 7); что верующие избраны из всего мира (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ – LIX, 2), Представление о церкви, как теле Христа, вполне обычно для автора послания (гл. XXXVII, XXXVIII). Есть указание на культ, на существование определенных литургических правил и обрядов (гл. XL-XLI). «Будучи убеждены в этом (т.е. необходимости для человека быть смиренным) и проникая в глубины божественного ведения, мы должны в порядке совершать всё, что Господь повелел совершать в определенных времена (πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροῦς τεταγμένους – XL, 1). Первосвященнику дано свое служение, священникам назначено свое дело, и на левитов возложены свои должности; мирской человек связан постановлениями для народа (Τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδια λειτουργία δεδομένη εἰσὶν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται, καὶ λευῖταις ἴδια διακονία ἐπικεῖνται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται – XL, 1, 5). Каждый из нас, братья, пусть благодарит Бога за свое собственное положение (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστεῖτω), храня добрую совесть и с благоговением не приступая определенного правила служения своего“ (μὴ παρεκβαίνων τὸν ὠρεσμενον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα... XLI, 1). В руках автора нашего послания, по-видимому, находилось уже собрание посланий ап. Павла (с. XLVII, 1–2). «Возьмите послание блаженного ап Павла. О чем он писал вам в начале евангельской проповеди?“ (...τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν). Здесь имеется в виду послание, конечно, к Коринфянам. Кроме того он пользуется посланием к Римл., к евреям и, быть может, к Ефесянам (гл. XXXVII-XXXVIII, XLIII). Климент знает свящ. писание и словеса Бога (ἱεράς γραφάς, λόγια τοῦ θεοῦ. LIII, 1 ср. XLV, 2); но под ним никак нельзя разуместь новозаветный канон, а лишь писание вет. завета, как показывает контекст указанных глав. Он упоминает «о славном досточтимом правиле святого звания нашего“ (христианского – τὸν εὐκλεῖ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα). Под словом «κανών» здесь разумеется, по-видимому, всё христианское предание – устное и письменное²⁰¹⁷.– Основная мысль его послания – утвердить единство церкви чрез авторитет начальствующих, которым верующие обязаны повиноваться. «Послания Игнатия,– говорит Батифоль²⁰¹⁸,– настаивают более энергично на единстве христианских общин“, чем – разумеется– послание Климента. К ним мы и переходим.

13. Среди мужей апостольских Св. Игнатий считается личностью наиболее богато одаренною; а его послания не простым эхом того, во что веровали современные христиане, а до некоторой степени отражают его личные размышления и убеждения²⁰¹⁹. В неразрывной связи с посланиями Игнатия стоит послание Св. Поликарпа²⁰²⁰; в них изображается состояние в начале II в. церковей²⁰²¹, к которым они адресуются,– положение, в котором находился сам автор, а также характер ложных

доктрин, которые он поражает. Эти доктрины он называет общим именем *ἑτεροδοξία*²⁰²²; они приводят к образованию иудейской схизмы²⁰²³ или к докетизму²⁰²⁴. В противоположность «иноучению», или чуждому учению, Св. Игнатий выставляет три главных принципа – И. Христа, Церковь и христианскую жизнь. Христос воплощенный – центр его богословствования: Христос – живущий в церкви и в каждом из нас – развитие Его. Вопреки докетам, Св. Игнатий стремится утвердить действительность воплощения И. Христа и реальный характер Его страданий. «Слаблю Иисуса Христа Бога, так умудрившаго вас. Ибо я узнал, что вы непоколебимо тверды в вере, как будто пригвождены ко кресту Господа Иисуса Христа и плотию и духом, утверждены в любви кровию Христовой, и преисполнены веры в Бога-Слова, Единородного Сына, сущаго из рода Давидова по плоти, от Девы Марии, крестившагося от Иоанна, чтобы исполнить всякую правду истинно распят был за нас плотию... Всё это Он перетерпел ради нас. И пострадал истинно, как и воскрес не призрачным образом, а не так, как некоторые из неверующих, стыдясь человеческого образа и креста и смерти Его, говорят, что Он кажущееся, а не действительное воспринял тело от Девы и страдал призрачно...»²⁰²⁵. – В противовес всем дессидентам иномыслящим, живущим по-иудейски, Св. Игнатий выставляет единство церкви Христовой и богоучрежденность церковной иерархии. – Уже Климент Рим. настаивает на необходимости повиновения верующих установленной иерархии; но он делает это по случайному поводу возмущения в Коринфской церкви. Послания же св. Игнатия требуют повиновения иерархии во всех церквях и на принципиальных основаниях. Необходимость повиновения церкви и церковной иерархии, или точнее, возглавляющему епископу (ср. Игн. XIII) Св. Игнатий обосновывает на том, что церковь есть дом Отца небесного, а епископ посланник И. Христа²⁰²⁶. Несомненно, обязанность верующих сообразоваться с велением, «мыслию» Бога; а между тем епископ находится «в мысли Иисуса Христа, а сам Христос есть мысль Бога», поэтому необходимо согласоваться «с мыслию епископа»²⁰²⁷. – Слова *ὁμόνοια*²⁰²⁸, *ἕνωσις*²⁰²⁹ и *ὑποτάσσειν*, т.е. единство церкви и необходимость повиновения, подчинения ей – у Св. Игнатия, как раньше и у Климента – часто повторяются. По Св. Игнатию, иерархия существует повсюду с епископом во главе, с пресвитериумом и диаконами²⁰³⁰. «Все последуете епископу, как И. Христос – Отцу, а пресвитерству, как апостолам. Диаконов же почитайте, как заповедь Божию. Без епископа никто не делай ничего, относящего до церкви... Где будет епископ, там должен быть и народ» (Смир. VIII). «Ничего не делайте без епископа и пресвитеров». (Магн. VII). Ляйтфут²⁰³¹ верно передает мысль Игнатия, когда говорит: «епископ есть центр каждой индивидуальной церкви, как И. Христос центр универсальной церкви». Таким образом, мы подходим к правильному пониманию единственного в доересеологической (до Св. Иринея) литературе выражения у Св. Игнатия «*καθολικός*» (*καθολικὴ ἐκκλησία* – Smyr. VIII, 2)²⁰³². Оно указывает на идеальное единство – «кафоличность» церкви во И. Христе, что побуждает каждую отдельную общину к строгому организованному единству. Здесь таким образом не имеет места та реальная противоположность кафолической церкви еретикам, как у Иринея и Тертуллиана, а противопоставление кафолической церкви, как единого целого, отдельным общинам²⁰³³.

14. Из других существенных вопросов христианской жизни мы находим краткое указание на необходимость следовать евангелию и свящ. писанию ветхого завета²⁰³⁴. Причем, обращает на себя внимание такое явление, что высокая важность новозаветных писаний в представлении некоторых – без сомнения, иудео-христиан – настолько еще мало сознавалась, что Выше их ставились писания ветхого завета. «Умоляю вас, – пишет Игнатий, – ничего не делайте по любопрению, а по учению Христову. Я слышал от некоторых слова: «если не найду в древних (т.е. писаниях), то

не поверю евангелию“. Таковым я говорю: для меня древнее – Иисус Христос, неправильно понимать Его – явная гибель”²⁰³⁵. У св. Игнатия нет упоминания о *regula fidei*; но есть речь «о догматах». «Старайтесь,– пишет он магнезийским христианам,– утвердиться в догматах (ἐν τοῖς δόγμασιν) Господа и апостолов, чтобы во всем, что делаете, благоуспевать плотию и духом, верою и любовью, в Сыне и в Отце и в Духе, в начале и в конце (–XIII, 1; ср. Еф. XIV, 1). По-видимому, под «догматами» разумеется вся совокупность христиан. учения теоретического и нравственного. В послании к Смирнийцам I-II св. Игнатий дает очень полное для своего времени учение о лице Иисуса Христа²⁰³⁶.– Из литургических предметов есть упоминание о таинствах евхаристии (Еф. XIII; Филад. IV; Смир. VIII), а у Поликарпа о браке, который должен был заключаться с согласия епископа и «о Господе» (μετὰ γνώμης τοῦ ἐπίσκοπου... κατὰ Κύριον – с. V, 2).– Главное значение послания Игнатия имеют в учении о церковной – точнее иерархической организации. Они представляют монархическую (а не коллегиальную, пресвитерскую) организацию христианских общин, как уже почти повсюду завершившийся факт и с удивительной определенностью, ясностью указывают на трехстепенную иерархию²⁰³⁷.

15. К посланиям Св. Игнатия тесно примыкает по содержанию и по духу послание Св. Поликарпа, написанное к филиппийцам по поводу смерти св. Игнатия и потому стоящее по вопросу о подлинности в неразрывной связи с его посланиями²⁰³⁸. Здесь также содержатся увещания подчиняться иерархии (V, 3), оставить пустое и тщетное учение и веровать И. Христу (II, 1–3) и обратиться к преданному изначала Слову (VII, 2: «ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδόθεντα λόγον ἐπιστρέψωμεν»). «Будем служить Господу, взывает Поликарп (VI, 3) со страхом и благовением, как Сам Он заповедал и как – благовестовавшие нам апостолы, а также пророки, которые возвестили нам пришествие нашего Господа“ (:... «καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι, καὶ οἱ προφῆται“...). Св. Поликарп увещавает подражать в терпении Павлу и прочим апостолам (IX, I. „Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις“). Судя по цитатам, автор знал уже 9 посланий ап. Павла²⁰³⁹ и предворяет ссылку на них знаменательным выражением «εἰδότες ὅτι“ (с. I, IV, V).

16. Из мужей апостольских мы упомянем еще Папия, еп. Иерапольского, друга Св. Поликарпа. Фрагменты из его сочинения: «Изъяснение Господних изречений“ (λογίων κυριακῶν ἐξήγησις), сохраненные отчасти Св. Иринеем (Contr. haer. V, 33, 4) а главное Евсевием Кессар. (Цер. Ист. III, 39),– знакомят нас с отношением христиан тогдашнего времени к источникам своего учения, т.е. к священ. преданию и писанию. «Я не премину изложить тебе,– пишет Папий,– что хорошо узнал от старцев и хорошо запомнил (ἔμαθον παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα) и присоединить объяснения для подтверждения истины. Ибо я держался не тех, которые подобно многим, говорят много, а тех, которые учат истине (τάληθῆ διδάσκουσιν), я сообразовался не с теми, которые припоминают чужия (для христ. учения) заповеди, а с теми, которые держатся заповедей, преданных от Господа для веры и происходящих от самой истины (τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῆ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ’ αὐτῆς ἀληθείας). Если мне случалось встречать кого либо обращавшагося со старцами, то я распрашивал об учении старцев, напр., что говорил (εἶπεν) Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома или Иаков, что Иоанн или Матфей, либо кто другой из учеников Господа (...τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν– sc. εἶπεν), что говорят Аристион и пресвитер Иоанн ученики Господа (Ἀριστῶν καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν)²⁰⁴⁰. Я полагал, что книжные сведения не столько принесут мне пользы, сколько живой и вечный голос“ (τὰ ἐκ τῶν βιβλίων οὐ τοσοῦτον μὲ ὠφελεῖν ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης)²⁰⁴¹. Далее перефразирует Евсевий: «тот же писатель рассказывает много и другого, что будто бы дошло до него по неписанному преданию“ (ἐκ παραδόσεως

ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἦκοντα παρτέθειται). В заключение главы Евсевий делает снова довольно большие выдержки из сочинения Папия относительно происхождения наших двух первых евангелий. Сам Евсевий относится к Папию весьма неблагосклонно: он порицает его за то, что он держался учения о 1000-летнем царстве И. Христа, «не понявши чего либо, сказанного апостолами таинственно в образах, потому что был человек ума, кажется, весьма ограниченнаго“ (σφόδρα γὰρ τοῖ σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν...). Этот «не-исторический“ выпад Евсевия характеризует не столько Папия, сколько его самого, причем не к чести его, как первого церковного историка. На том основании, что Папий держался учения о 1000-летнем царстве И. Христа, Евсевий не мог заключать об его «ограниченном уме“. Этого учения во I–II-м веке держались очень многие, и в том числе Иринея, который, как и Евсевий сознаёт, с уважением относился к Папию, другу его учителя Поликарпа.– Нам кажется сам Папий заслуживающим глубокого уважения, как поставивший такой серьезный вопрос, а выдержки, сделанные из его сочинения Евсевием, чрезвычайно важными.

17. Слова Папия свидетельствуют о том, что в первой половине II в. явилось среди лучших и сравнительно образованных христиан стремление – отдать себе ясный отчет в том, чему учил и что творил Господь И. Христос (τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡ λεχθέντα ἢ πραχθέντα). Всё, сохранившееся от И. Христа, было известно под именем «предания“, παράδοσις; т.е. полученного наследия. Предание разделялось на писанное и неписанное (παράδοσις ἄγραφος). Учение Христа было записано уже – и это хорошо известно Папию – Матфеем и Марком, а также Св. Иоанном Богословом (ср. его известие о жене, ятой в прелюбодеянии, какое могло быть заимствовано только из 4-го еван.), и несомненно существовали многие другие свящ. и не свящ. книги. Книг, которые претендовали на верное изложение Христова и христианского учения в первой половине II в., очевидно, было весьма много. Испытывая на первых порах потребность в назидательной литературе и не приведя еще – нужно думать – в полную известность собственно христианских апостол. писаний или, как сказано выше, не вполне еще ценя новые книги в сравнении с древними, христиане, больше, разумеется, иудео-христиане – пользовались апокрифами, появившимися на палестинской или греческой почве – напр., книгу Юдифь (I Клим. LV), Товит (2 Клим. XVI, 4 и посл. Поликарп. X, 2); читали 1 Маккав. книгу (Тертул. против иудеев 4 гл.), псалмы Соломона и кн. Иисуса сына Сираха; иудейские наставления прозелитам дают себя знать в Дидахе, в его рассуждениях о двух путях (I–VI). Псевдо-эпиграфич. книга Еноха цитируется в послании Иуды (ст. 14) и Варнавы (с. IV и XVI); в последнем послании (с. XII) приводится текст из 4-й Ездры, у Ерма есть ссылка на пророчество Елдада и Модата (Виден. II, 3); мученичество Исаии упоминается у Иустина в разговоре с Трифоном (гл. 120). Иногда книги иудейские перерабатывались в христианские, что случилось с известным апокрифом «Завет 12-ти патриархов“, где, по примеру кн. Быт. гл. 49, сыновьям Иакова влагаются в уста пророчества относительно явления Христа и Его смерти и т.п. Затем началось творчество на христиан. почве, первоначальниками памятниками чего являются – различные апокрифические евангелия и деяния разных апостолов, послания и гомилии, сохранившиеся отчасти до нашего времени. Потом уже идут писания мужей апостольских. Но эти писания долго смешивали с апостольскими, каноническими богодухновенными. Напр., Дидахе Климент Алек. называет уграфή, т.е. причисляет к свящ. писанию. Ориген считал книгу «пастырь“ Ерма «боговдохновенной“, а послание Варнавы называл «соборным“ или «кафолическим“ и т.д.²⁰⁴².– Так вот в каком запутанном положении находился вопрос об истинных христианских книгах и христианском полезном чтении. Не удивительно, если люди злонамеренные, а может быть, и неразумные начали примешивать к христианству «чуждые учения“. Отсюда

видна вся благовременность попытки Папия – проверить и утвердить подлинное учение И. Христа. Необходимость в таком опыте вполне созрела. Метод, избранный для этой цели Папием, очень правилен. «Я полагал,– говорит он,– что книжные сведения (τὰ ἐκ τῶν βιβλίων) не столько принесут мне пользы, сколько живой и вечный голос“ (τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης). Действительно, при указанном выше положении дел, книгам нельзя было доверять, их необходимо было проверять. Чем? Живым и вечным голосом – думал Папий, т.е. тем живым преданием, которые он искал у «пресвитеров“, т.е. апостолов, учеников самого Господа. Какой глубоко верный критерий! Правда, правильный метод, верный критерий не предохранили самого Папия от ошибок. Он, по-видимому, признавал евангелие от евреев, как ὑραφή, изображает 1000-летнее царство Христа словами апокалипсиса Варуха (ApoKal. Baruch. XXIX, 5, ср. Иринея, против ерес. V, 33). Но не будем ригористичны в суждениях о нем, подобно Евсевию: стоять головою выше своего времени есть редчайший удел избранных.

18. К началу второго десятилетия II в. относится памятник языческого происхождения, но проливающий случайный свет на состояние христианского богослужения в то время. Мы имеем в виду письмо Плиния Мл., проконсула Вифинии, к имп. Траяну, появившееся в 111–112 г.²⁰⁴³. Плиний между прочим сообщает Траяну: «они (христиане) клянутся, что вся их вина состоит в том, что имеют обыкновение сходиться в известный день пред разсветом (stato die ante lucem convenire) и петь попеременно друг с другом песнь Христу как Бору (cartmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem), а также обязывать себя клятвою не на злодеяние какое-нибудь, но чтобы не совершать ни воровства, ни разбоя, ни прелюбодеяния, не нарушать верности, не отказываться от залога, если бы это потребовалось. Сделавши это, они обыкновенно расходились, а потом снова собирались для принятия пищи, обыкновенной, впрочем, и невинной“. Литургисты усматривают здесь указание на совершение утрени и агап с евхаристией²⁰⁴⁴.

19. Мужья апостольские, некоторые творения которых мы только что рассмотрели, судя по их содержанию, форме и языку, были люди, как уже и замечено, простые, не-ученые, не-образованные. Но вот в 20-х годах II в. среди христианских писателей появляются апологеты, стоявшие в уровень с просвещением своего времени; некоторые из них, как Иустин, до своего обращения принадлежали к философскому классу. Все вообще они знали языческую мифологию, изучили современные им науки, в частности философию, имели широкий взгляд на государственную и гражданскую жизнь. От них ведет свое начало христианская наука, древнейший вид которой апология и тесно связанная с нею полемика²⁰⁴⁵.

20. Апологеты были вызваны к деятельности великими нуждами своего времени. Христианская религия, обладая абсолютной истиною, отличалась исключительным характером, не вступая ни в какие компромиссы с бывшими религиями – с языческой и иудейской; христиане выступали, как новый «третий род“ людей, однако они все были или прежние язычники или иудеи. Значит, христианство существовало на счет последователей других религий и угрожало бытию их. Отсюда понятна с исторической точки зрения вражда против него со стороны язычества и иудейства. «Иудеи вооружаются против них (т.е. христиан), как против иноплеменников (ἀλλόφυλοι), и эллины преследуют их“²⁰⁴⁶. Язычество выставило против христианства всю свою физическую силу и духовную мощь. Против христианства выступили и государ. правители, и образованные люди, и чернь. Христианам были приписаны грубейшие пороки и на них возведены были страшные преступления. Их обличали и в безбожии, и в гнусных против нравственности поступках, и «ненависти к человеческому роду“ (odium humanae generis), т.е. человеческой культурной и социальной жизни. В конце

концов их объявили людьми, которым «не должно существовать» (vos licet non esse). Иудеи видели в них «назорейскую ересь», своих же отщепенцев, но извративших их учение, попиравших свое лоно и отказавшихся от своей матери.— От таких-то ужасных и мрачных обвинений нужно было защитить христианство. Большинство апологетов выступало против язычников, и только двое: Аристон и Иустин Мученик защищали христианство от иудеев; причем последний писал апологии и против нападок со стороны язычников. По своему происхождению апологеты разделяются на греческих и латинских; первые стремятся преимущественно выяснить истинность и разумность христианства²⁰⁴⁷, его способность удовлетворить высшим интеллектуальным запросам человека; вторые хотят доказать право христианской религии на легальное положение (religio licita) и с особою любовью останавливаются на его чистом возвышенном нравственном учении и благотворном влиянии поэтому на социальную и личную жизнь.— Некоторые апологеты обращались с своими апологиями для защиты христианства к высшей языческой власти: так Квадрат и Аристид пишут Адриану, Афиногор Марку Аврелию и Коммоду, Св. Иустин Муч. адресовал свои апологии к императору Антонину Пию, усыновленному им Марку Аврелию и Луцию Веру, священному сенату и всему вообще римскому народу. Они апеллировали к правовому чувству тех, которые сами называли себя друзьями человечества и философами, и, отклоняя подозрения против христиан в политических замыслах, убеждали, что от христиан далеки какие бы то ни было враждебные намерения против существующей власти. Другие апологии направлялись к целому языческому обществу, эллинистически образованному, раскрывая ему всю безосновательность и нелепость тех обвинений и наговоров на христиан, которые раздавались из уст особенно черни, и наоборот, указывая на неудовлетворительность и даже извращенность языческой религиозности.— Третья группа апологий назначалась отдельным лицам, конечно образованным, близко стоявшим к авторам апологий и высказывавшим им те или иные сомнения и недоумения относительно христианства. Таковы — книги Феофила к Автолику, послание к Диогнету, диалог Октавий Минуция Феликса.— Общая задача апологий состояла, как видно, в отражении возводимых на христиан обвинений; цель же их — привлечение язычников к христианству и установление мирных благожелательных отношений. Указанной цели помогало положительное раскрытие высоты и глубины христианства. Некоторые апологеты противопоставляли духовный монотеизм христианской религии языческому политеизму и легко выяснили разумность первого. Они переходили вообще на рассмотрение отношений христианства к язычеству и с радостью признавали заключавшиеся в язычестве зерна и зародыши истины, в особенности они отмечали глубоко-разумное в языческой философии и указывали на его совпадение с учением откровения. Некоторые апологеты, как напр. Св. Иустин, признавали чрезвычайно большое значение за языческой философией, наоборот, другие, как Тертуллиан, весьма недоверчиво относились к ней. Однако все соглашались в том, что очевидные заблуждения языческой религиозной и философской мысли свидетельствуют о бессилии человека удовлетворить высшим запросам своей души простыми естественными силами. Человеческая душа нуждается в божественном, сверхъестественном просвещении. Всё, что было в прошлой языческой истории ценного, истинного и возвышенного, вело свое происхождение от божественного Логоса. «Всему человеческому роду всеяно (ἔμφυτον) семя Его (σπέρμα τοῦ λόγου). Логосу причастен (ματέσχε) весь род человеческий... Согласно с Логосом жили Сократ и Гераклит и им подобные»²⁰⁴⁸. И наоборот, всякое заблуждение в языческой истории должно быть отнесено на счет естественного разума. Свободны от заблуждения те, которые были просвещаемы Богом,— таковы иудейские пророки. Отсюда является необходимость сделать поворот

от языческих философов к (иудейским) пророкам, как обладателям божественных истин²⁰⁴⁹. Эти пророки, авторы свящ. иудейских книг, играют в апологетике II в. выдающуюся роль. Исполнение их пророчеств свидетельствует, с одной стороны, о божественном посольстве И. Христа, Основателя христианства, а с другой стороны удостоверяет их самих, как людей, говоривших согласно воле Божией. Для апологетов доказательством или ручательством истинности христианского учения служат не столько сам Господь и Его чудеса, не апостолы и их писания, сколько пророки и их предсказания. Пророкам приписывали необычайную древность, их век возводили к более раннему времени, чем начало греческой истории и греческой литературы²⁰⁵⁰. Греческие философы пользовались пророками, как лучшим источником. Платон заимствовал свое учение у Моисея и т.п.— Полемика с иудеями сосредоточивалась главным образом на выяснении смысла ветхозаветных пророчеств (см. разговор св. Иустина с Трифоном).

21. Мы, применительно к своей задаче, не имеем нужды входить в частное рассмотрение апологетов и делать анализ их сочинений. Для нашей цели достаточно отметить, что научное исследование христианских вопросов, начавшееся со времени апологетов, коснулось сначала всего христианства *en masse*, а не отдельных вопросов его. Язычники и иудеи здесь противостояли христианству как внешние, чуждые ему враги, а не домашние, внутренние; отстаивать против них христианство приходилось, стоя на границах его. Высота христианского монотеистического учения, глубина его этического идеала – вот основные предметы, которых касались апологеты, доказывая истинность и «разумность» христианства²⁰⁵¹. Только один догматический вопрос – это именно о Логосе затронутый ими, при сравнении христианства с язычеством – решен ими был неправильно, под влиянием александрийской философии, так что в последующее время он и писателям церкви пришлось бороться с таким решением и устранять его, как чуждое ортодоксальному христианскому учению²⁰⁵².

22. Мы извлекли – по крайней мере нам так думается – всё существенное²⁰⁵³ из подлежащих памятников о состоянии христианской церкви к половине II века. Мы видим, что христианство к этому времени вполне выделилось из иудейства в самостоятельную религию и определило свои отношения к язычеству. Христианство признало в иудействе родственное ему явление, но низшее в сравнении с ним, как лишь подготовительное к нему, а потому, подлежащее отмене²⁰⁵⁴. Само иудейство или Ветхий Завет, правильно понятое, указывали именно на новый, теперь уже наступивший порядок вещей: пророки предсказывали явление Христа²⁰⁵⁵ и отмену ветхозаветного ритуального закона²⁰⁵⁶. Чтобы правильно понять отношение ветхого завета к новому, нужно иметь «совершенное ведение» (τελείαν τὴν γνώσιν)²⁰⁵⁷, нужно проникать во внутренний, таинственно-духовный смысл ветхозаветных писаний²⁰⁵⁸.— Языческую же политеистическую религию христианство решительно отрицало. Некоторые точки соприкосновения с христианским учением апологеты нашли лишь в древней философии, которая была обязана немногими своими истинными положениями разлитому во всём мире Логосу (λόγος σπερματικός).— Выделившись из иудейства и определив свое отношение к ветхому завету и к язычеству, христианство, раздробленное на множество отдельных общин, ясно сознавало свое идеальное единство в церкви, как теле Христовом. Идеальное сознание еще в конце I в. и в начале II в. переходило уже в реальное осуществление – тесной связи малоазийских общин с Ефесом, а потом с Антиохией и европейских общин с Римом. Было уже сказано в приложении к церкви существующей в мире великое слово «καθολικός» или «καθολικὴ ἐκκλησία», столь выразительное, что оно вошло в историю и сохранилось до наших дней. Представители церкви начинают отдавать себе отчет уже

и в источниках христианского учения – Свящ. Писании и Свящ. Предании, устанавливают верный критерий для того и другого; но едва ли можно говорить о «первом зародыше канона»²⁰⁵⁹ в начале II в. среди малоазийских церквей. *Regula fidei* – мы не находим или встречаем только прототипы их в виде символических формул. Церковь, применительно к своим нуждам и потребностям, получает самостоятельную организацию в лице трехстепенной иерархии с монархическим епископом во главе. Христианское богослужение начинает также самостоятельно развиваться, включая в себя христианские таинства, христианские молитвы и чтение книг ветхого завета и посланий апостольских.

23. На всё указанное возможна двоякая точка зрения – объективная и субъективная, т.е. всё, что имела христианская религия, в смысле своей организации, к половине II в. можно рассматривать во 1-х, со стороны материала, а во 2-х, с точки зрения разработки его представителями христианской религии или христианского сознания. В первом отношении дело обстояло идеально хорошо: все элементы для организации католической церкви были налицо. Для разработки же их и комбинирования христианство не обладало вполне достаточными силами. Мужья апостольские были люди необразованные и, быть может, за исключением Игнатия, не отличались богатством природных дарований. Достаточно указать на их отношение к еретическим движениям своего времени, чтобы согласиться с этим. Если уже во времена апостолов, лет 40–50 тому назад, ереси довольно ясно обнаружались и уже поражаются апостолами, особенно ап. Павлом²⁰⁶⁰, но тем большее развитие они получили после апостолов, о чем ясно свидетельствует Егезипп²⁰⁶¹. И тем не менее мужья апостольские говорят об еретиках в самых общих чертах; значит, они были не в силах вникнуть и понять смысл еретического движения и взвесить его последствия для христианства. Если говорят, что они положительным раскрытием христианских истин ниспровергали еретические заблуждения, то при этом забывают или упускают из виду, что и положительного развития христианских истин мы у них не встречаем, за исключением кратких – большей частью – нравоучительных сентенций.– Вот апологеты были, конечно, образованные, ученые люди; однако они были больше философы²⁰⁶², чем богословы, а некоторые из них больше знали языческую мифологию и философию, чем христианское учение²⁰⁶³. Всё-таки им церковь обязана научным раскрытием некоторых основных своих вопросов (напр., учения о Сыне Божием как Логосе, о духовном характере монотеизма), в частности им принадлежит развитие идеи универсальности христианства и христианской церкви²⁰⁶⁴.

24. Период в истории христианской церкви с 70-х годов I в. до половины II-го в., который мы только что кратко обозревали, составляет для западных, преимущественно протестантских исследователей, трудную и сложную проблему о возникновении, «происхождении (древней) католической церкви» (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Formation du catholicisme*). Под этим понятием разумеется вся догматическая и каноническая деятельность церкви, иерархия, культ и дисциплина²⁰⁶⁵; но так как живым носителем учения, главным агентом канонической и дисциплинарной деятельности и культового творчества является иерархия²⁰⁶⁶, то вопрос о происхождении последней выдвигается во главе проблемы о «происхождении церкви», а со второй половины XIX в. и вообще вопрос сосредоточился прежде всего на происхождении т.н. «монархического епископата», как источника иерархии и всякой власти. Проблема о «происхождении католической церкви» была поставлена в первой половине XIX в. известными церковно-историческими школами Неандера и Баура. Первый, разделяя историю церкви на три периода (апостольский век, период со времени образования католической церкви и историю церкви со времени

реформации), границу между первым и вторым считает образование священства, иерархии, которое последовало за апостольским веком. Появление в истории церкви священства, как отдельной касты, не соответствовало, по Неандеру²⁰⁶⁷, сущности христианства и могло быть лишь следствием посторонних влияний, точнее, проникновения в христианство ветхозаветного, иудейского элемента. «Человечество еще не могло утвердиться на высоте чисто духовной религии; иудейская точка зрения была ближе для понимания христианства, для воспитываемой массы, только что отстававшей от язычества»²⁰⁶⁸. – В последующее за смертью апостолов время борьбы иудео- и языко-христианства победило последнее, влияние первого на католическую церковь ограничилось лишь теократическим институтом и аристократическими формами²⁰⁶⁹. «Если павлинизм, – резюмирует Баур, – приобрел чрез миссию среди язычников основание для католического христианства в большой массе тех, которые пришли из всех народов и племен, из всех национальностей и языков к первообщине запечатленных (Апок. 6:9), то иудео-христианство послужило тем, что возвело на этой самой почве иерархическое здание с его организующими формами»²⁰⁷⁰. Значит, не смотря на принципиальное различие в воззрении на происхождение христианства²⁰⁷¹, главы двух школ сходятся в признании громадной роли иудейства в происхождении «иерархического здания» католической церкви. Один неумеренный последователь Баура, Альбрехт Шwegлер сделал предметом специального исследования вопрос о преобразовании в послеапостольский век иудео-христианства, по его терминологии евионейства – в католицизм²⁰⁷². – Диссонанс, а потом и раскол в это согласное воззрение внес, во второй половине XIX в. Альбрехт Ричль, прежде сам увлекавшийся Бауром. Не отрицая, конечно, того факта, что первоначально христианская жизнь, разумеется, прежде всего иудео-христиан протекла в формах и рамках иудейского благочестия, Ричль не только не ставит вопроса о последующем влиянии иудео-христианства на организацию христианской церкви, а наоборот, задается совсем другим вопросом: как освободилось потом христианство от первоначального иудео-христианства. Рот, – говорит Ричль, – считает решительным моментом разрушение Иерусалима. По мнению Ричля, это очень рано; нет, устранение, «ослабление претензий (die Abstufung), выставленных иудейскими христианами по отношению к природным язычникам» началось со 2-го века; а выделение их из языко-христианства произошло при Адриане, после возстания Баркохбы и основания на месте разрушенного Иерусалима Елии Капитолины. Уже Иустин муч. разделяет иудейских христиан на два класса, и строгим иудео-христианам отказывает в надежде на блаженство. Правда, только Ириной объявил иудейских христиан за еретиков евионитов. «Но, на наш взгляд, – справедливо говорит Ричль, – уже выделение иудейского христианства из церкви делает невозможным и по внешним условиям и по внутренним мотивам этого события – принятие (Annahme) того положения, чтобы иудео-христианство после середины II в. было господствующим направлением в церкви»²⁰⁷³. Гарнак²⁰⁷⁴, последователь Ричля, выражает еще яснее его мысль. Он ставит вопрос: «иудео-христианство в целом или в отдельных своих направлениях было ли, после апостольского собора, фактором внутреннего развития христианства в католицизм?» и тотчас же отвечает: «этот вопрос должен быть решен отрицательно как в догматике, так и в истории церкви. С точки зрения общей истории христианства иудео-христианские общины представляются, как рудиментальные образования, которые, правда, были для великой церкви предметом любопытства на востоке, но не могли оказать на нее значительного влияния, ибо они носили в себе национальный элемент». Более ясной постановки вопроса и отчеканенного ответа едва ли можно себе и представить! Решая положительно проблему о христианской иерархии, Ричль видит в различии пресвитерої и епископої нечто «сообразное с природою»

(Naturgemüsses), натуральный порядок жизни различия старших и младших²⁰⁷⁵; а в совершении пресвитерами культа усматривает «избрание их общиной», вручение им «общинной должности» по праву, свойственному всей общине²⁰⁷⁶. И епископ появился в качестве «общинной должности» (Gemeindeamt)²⁰⁷⁷. Преобразование же епископа в церковную должность («монархический епископат»²⁰⁷⁸ и общее учение об апостолическом поставлении иерархии произошло в конце II в. в борьбе с гностицизмом и монтанизмом, обязанным своим успехом учению о всеобщности священства²⁰⁷⁹. Взгляд Гарнака²⁰⁸⁰ на происхождение епископата совпадает с воззрением Ричля на тот же предмет. Гаккеншмидт²⁰⁸¹, который ставит своей целью определить основы католического понятия о церкви, рассуждает, что, согласно христианским памятникам, идея кафедральной церкви прокладывала себе путь след. образом: не нужда в точке опоры (Haltes) против ереси, или в институте для поучения и воспитания христиан, не догматическая рефлексия об объеме дела примирения – сделали для христианства впервые важную идею церкви, но стремление к чисто практическому благочестию. Чрез это была положена необходимость организовать общину иерархически, ибо только тогда можно было подняться на мирную согласную жизнь – и дана была потребность расширять всё далее и далее границы церкви... Названные ученые, отрицательно относящиеся т. ск. к апостольству церковной иерархии, стараются базироваться, как это вполне естественно в данном случае, на исторической почве. Но вот Зом, в конце XIX в., прямо выдвигает на первый план принципиальное, теоретическое соображение против признания первоначального апостолического поставления иерархии. «Екклезия, – говорит он²⁰⁸², – это совокупное христианство, тело Христово, невеста Господа, – духовная величина, чуждая нормам земного, след., и правовых нормам... церковное право стоит в противоречии с сущностью церкви... Важнейшим и в то же время наиболее бесспорным выводом научных изысканий... считается положение, по которому должность (т.е. иерархическая) в христианской общине не была первоначально учительной и, следовательно, духовною должностью в смысле современного церковного устройства... Согласно господствующему воззрению, в христианской общине первого времени (приблизительно около 60 года) существуют две резко отграниченные друг от друга организации: с одной стороны организация учения, покоящаяся единственно на благодатном даре, на харизме, и не имеющая никакого отношения к внешнему устройству и управлению общиной и, с другой – организация руководства и управления... результатом последующего развития является соединение обеих организаций друг с другом, причем функции учительства переносятся на органы управления, в особенности на епископа».

Разумеется, в наш общий очерк об организации церкви в половине II в. не может входить подробный разбор отрицательных учений касательно церковной иерархии. Это задача специальных исследований; есть такие и на русском языке²⁰⁸³, хотя теория Зомы, кажется, до сих пор, остается у нас не разобранною²⁰⁸⁴. Сравнительно подробный разбор протестантских взглядов дан Батифолем²⁰⁸⁵. Кроме того, от излишне кропотливой критики, как бесполезной, немецких взглядов должна удерживать и их крайность и конфессиональная точка зрения. Вследствие чего более добросовестные исследователи уже больше десяти лет тому назад выставили лозунг: назад, к традиции!²⁰⁸⁶.

25. Изображенное выше в основных чертах состояние христианской церкви к половине II в. признаётся даже и некоторыми последователями отрицательного направления, вынужденными благодаря фактам «возвращаться к традициям» и работать «в реакционном направлении». Так Гарнак, держась особого взгляда на происхождение христианской иерархии и догмы, положительно свидетельствует, что

«почти все элементы, взаимодействие которых мы называем католицизмом, были на лицо уже при переходе от апостольского века»²⁰⁸⁷. В другом месте он говорил²⁰⁸⁸: «признают, что отчасти уже пред разрушением Иерусалима, отчасти ко времени Траяна, все основные выражения христианских традиций, учений, проповеди, даже распоряжков – за исключением новаго завета, как собрания свящ. книг – в сущности уже завершились“. Едва ли следует, при таком положении дел, упоминать об ортодоксальных исследователях, как Ляйтфут и Цан, из которых последний считает излишним доказывать «происхождение католической церкви“ (die Entstehung der allgemeinen Kirche) даже для времени св. Игнатия, ибо «она существовала ранее Климента и Ерма, пред Игнатием и Поликарпом»²⁰⁸⁹.

Теперь посмотрим, какую организацию к половине II-го века имел гностицизм, какими силами и научными средствами он располагал к тому времени.

26. Конечно, гностицизм так же не представлял собою сплоченного целого, как и христианская церковь не обладала реальным фактическим единством: он так же распадался на отдельные школы (и церкви у маркионитов), как христианская церковь состояла из отдельных общин. Но организация гностических школ и маркионитских церквей была полнее, определеннее и законченнее, чем устройство христианских общин. Для всякого религиозного союза самый важный вопрос об источниках его учения, – вопрос о том исходном пункте, откуда началось религиозное движение. По отношению к христианским общинам в этом случае говорить даже о «зародыше канона» чрезвычайно рискованно. Как мы видели, Папий Иерапольский, первый поставивший так ясно вопрос о необходимости проверки того, что в его время было известно под именем «предания» от И. Христа – с подлинным учением, в числе заверенных лиц-апостолов не называет ап. Павла, и нет признаков знания им ев. Луки. Это значит – не иметь представления о доброй половине или даже о двух третях новозаветного канона. Конечно, Евсевий²⁰⁹⁰ делает только выписки из сочинения Папия; но, по-видимому, он извлекает из него всё, чего только ни нашел по затронутому вопросу. Климент Римский знает послания ап. Павла, – но все ли? – и знает ли евангелия и другие послания? вот вопросы, не разрешимые на основании его послания. Кроме Папия, никто из известных христианских писателей того времени не ставил подобного ему вопроса: они просто ссылались на предание и «припоминают (μνημονεύοντες) о том, что говорил Господь в своем учении»²⁰⁹¹; или обращались к другим с словами: «μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ Κορίου ἡρῶν – вспомните слова Иисуса, Господа нашего»²⁰⁹². Под этими «воспоминаниями» учения И. Христа и κανὼν τῆς παραδόσεως²⁰⁹³ и κανὼν τῆς ἀληθείας – как справедливо замечено²⁰⁹⁴ – нельзя понимать свящ. книги, а «в широком смысле всё первоначальное, что чрез посредство апостолов возводилось от Христа». Что же касается широких масс верующих, то, как мы видели, они так недостаточно разбирались в источниках своего учения, что пользовались и ветхозаветными апокрифами, некоторые предпочитали ветхозаветные иудейские книги евангелию, новозаветным книгам, и к последним, т.е. к канону их относили и писания мужей апостольских, в роде послания Варнавы, пастыря Ерма и учения 12-ти апостолов. – При таких обстоятельствах странно было бы думать об изучении тогда текста свящ. книг.

27. Совершенно обратное явление мы можем констатировать у гностиков. Если в христианских общинах, по-видимому, и не понимали всей серьезности вопроса об источниках, то гностики отдавали себе в данном случае полный отчет. По-видимому, каждая гностическая школа определенно могла указать источник своего учения – в учении И. Христа и лиц, чрез посредство которых оно получено. Так, наассены утверждали, что основные положения (κεφάλαια) их учения передал Иаков, брат Господень – Марии, Матери Господа²⁰⁹⁵, и ссылались на евангелие Филиппа²⁰⁹⁶,

который записал беседы Господа, являвшегося своим ученикам по воскресении²⁰⁹⁷. Василид возводил свое учение к Главку, толкователю ап. Петра, Валентин – к Февде, спутнику ап. Павла, Маркион, вместе с Василидом и Валентином ссылались на Матфея²⁰⁹⁸. Но гностикам было мало сравняться в мнимой авторитетности своих источников с христианами; нет, им нужно было превзойти их. Отсюда утверждение гностиков, что христианам известно только то учение И. Христа, которое сообщалось народным массам; им же известно тайное учение Его, переданное особо наедине апостолам. «Спаситель учил, думали гностики, апостолов сначала образно и таинственно, затем – приточно и загадочно и, наконец, ясно и открыто по одиночке»²⁰⁹⁹. Для этого таинственного учения Спасителя гностики указывали особое время, по воскресении Его, когда он пребывал с учениками 18 месяцев «и так как на Него свыше сошло знание, то Он учил тому, что было ясно, и не многих из своих учеников, которых знал за способных к таким тайнам (*capaces mysteriorum*) наставлял в них»²¹⁰⁰. Гностики выражали претензию на знание тех «неизреченных глаголов», которые слышал ап. Павел при своем восхищении до 3-го неба (2Кор. 12:2–4)²¹⁰¹. У кайнитов была книга под заглавием «Ἀναβατικὸν Παύλου»²¹⁰². Относительно карпократиан Иринея²¹⁰³ пишет, что они всё «нечестивое, несправедливое, запрещенное» обосновывали на тайном учении, полученном ими будто бы от Христа и записанном в их книгах. Тертуллиан²¹⁰⁴ говорит, что, по мнению гностиков, «апостолы не всем всё открывали, ибо одно они вверяли явно и всем, а другое тайно и не многим». Это тайное откровение И. Христа ученикам дало повод для многих апокрифов. «Книг у них много, – замечает Епифаний²¹⁰⁵ относительно гностиков. – В них излагаются какие-то Мариины вопросы²¹⁰⁶ (Ἐρωτήσεις Μαρίας – μεγάλα καὶ μικρά)... и другие евангелия осмелились написать под именем учеников» (εὐαγγέλια ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν). У них было евангелие совершенства (εὐαγγέλιον Τελειώσεως), Евангелие Филиппа, родословие Марии – Γέννα Μαρίας), содержащее фабулу о Захарии во храме²¹⁰⁷. В Райгардтовом манускрипте конца XIX в., как мы знаем, содержатся еще неизданные – евангелие Марии, или апокриф Иоанна, премудрость И. Христа и Деяния Петра²¹⁰⁸. Но знание божественной воли гностики не ограничивали откровением ее во И. Христе. Они признавали много пророков прошедшего, имели их много и в действительной жизни. Отсюда у них издавалось много книг под именем Сифа, был апокалипсис Адама (Ἀποκάλυξις τοῦ Ἀδάμ)²¹⁰⁹, апокалипсис Авраама и апокриф Моисея²¹¹⁰, апокриф – Восхождение Исаии и Симфония²¹¹¹. В Pistis Sophia находятся пять гностических од Соломона²¹¹². – Признавали гностики, как сказано, некоторых лиц за пророков среди них живших. Так в школе Василида выделялись пророки – Варковва и Варкофа²¹¹³; у архонтиков были известны пророки – Мартиад и Марсиан²¹¹⁴. – Но нельзя представлять себе гностиков на подобие экзальтированных сектантов, которые запутывались в нелепых или наивных откровениях. Нет, весь этот избыток откровения или обилие его были в духе того века и, вероятно, были рассчитаны на успех пропаганды. Но руководители гностицизма не забывали своей главной роли – им нужно было казаться христианами. Наассены называли себя единственными христианами²¹¹⁵; Карпократиане также причисляли себя к христианам²¹¹⁶; о маркионитах известно, что они составляли церкви с епископами во главе²¹¹⁷; относительно Валентина и валентиниан два древнейших ересеолога утверждают, что только против их воли, с насилием, пришлось удалить их из церкви²¹¹⁸. Как «христиане», гностики хотели знать новозаветные свящ. писания отнюдь не хуже самих христиан: они составляли каноны новозаветных книг, устанавливали их текст и давали толкования на них. Так о Маркионе положительно известно, что он, придя в Рим, около 140 г., имел евангелие и Ἀποστολικὸν с 10 посланиями ап. Павла²¹¹⁹. Как видно из данных Тертуллиана и Епифания, Маркион занимался установлением текста свящ.

книг и задавался исагогическими вопросами, так, напр., наше послание к Ефессянам он считал написанным к Лаодикийцам²¹²⁰. Нужно думать, не один Маркион (как вообразивший себя строгим последователем ап. Павла и принимавший лишь писания его или написанные под влиянием его) имел собрание свящ. новозаветных книг. По крайней мере положительно известно, что многие гностики занимались толкованием, экзегезисом свящ. писания. Они обвиняются отцами церкви в извращении их смысла. Так, св. Иринея²¹²¹ и св. Епифаний²¹²², замечая, что гностики «пользуются ветхим и новым заветом», оба отмечают тенденциозные толкования их. Тертуллиан²¹²³ в особенности уделяет много внимания разбору экзегетической методы Маркиона, который, по его приговору, при толковании, «пользовался не пером, а мечем, ибо ради оправдания своего учения совершил убийство над писанием». Экзегетическая наука среди гностиков просто процветала. Известно, напр. что Василид²¹²⁴ составил 24 кн. толкований на евангелие – Ἐξηγητικά; сын его Исидор написал толкование на пр. Пархора²¹²⁵, вероятно, из школы Василида. От Гераклеона осталось толкование на ев. Иоанна, которое имеет в виду такой великий экзегет древности, как Ориген, и старательно отмечает те случаи, когда не может согласиться в толковании на то же евангелие с Гераклеоном.

28. После источников религиозного учения, как фундамента известного религиозного общества, вторым моментом по его жизненно практической важности, нужно считать богослужение. Сведения о христианском богослужении для данного времени, как мы видели, чрезвычайно скудны; однако отсутствие сведений не дает права хотя на вероятное предположение о развитом полном состоянии его; наоборот, нужно, опираясь на краткие сведения, признать его, простым и несложным. Ведь оно так недавно выделилось из иудейского; а собственно христианская его часть состояла из совершения таинств (крещения и) евхаристии и, вероятно, др., чтения и пения.— Наоборот, богослужебный культ гностиков поражает своею сложностью, и это даже при самих кратких известиях о нем, проскальзывающих у ересеологов. В особенности много было у них в культе мистерий, что наиболее отвечало настроению того времени. Так, о наассенах Ипполит²¹²⁶ свидетельствует, что у них были большие и малые тайны; у них было крещение живою водою²¹²⁷, помазания неизреченною мазью²¹²⁸, причащения²¹²⁹. У гностика Иустина существовало таинство соленой воды²¹³⁰, посвящение в мистерии²¹³¹; у сифиан имел место культ мистики²¹³². Наибольшую сложностью отличался культ змеи: он соединялся с целым рядом таинственных действий²¹³³, состоял из гимнов²¹³⁴, употреблялись изображения змея²¹³⁵. У Карпократиан были изображения Симона, представленного в виде Юпитера, и Елены – в виде Минервы, и они молились им²¹³⁶. Очевидно, о богослужении гностики очень много заботились. Известно, что Валентин составил книгу псалмов и говорил проповеди²¹³⁷. Вардесан также написал книгу, по подражанию Давиду, в 150 пс. или гимнов²¹³⁸ и ввел в церкви увлекательное пение²¹³⁹. Есть данные приписывать гностикам празднование великих христианских праздников – крещения Господня и рождества Христова²¹⁴⁰ которые в христианские церкви введены только с IV в.— Что касается организации иерархической, то такая имела места несомненно в маркионитских церквах²¹⁴¹.— Нам уже неоднократно приходилось говорить о личной талантливости многих гностиков, их глубокой и разносторонней учености и литературной производительности. (И теперь – по ходу дела – приходится упомянуть об этом). Благодаря своему основательному образованию, гностики были отличными организаторами, руководителями и учителями своих последователей. Красноречивым доказательством этого может служить один полный гностический памятник, сохраненный нам Епифанием²¹⁴²,— это послание валентинианина Птолемея к Флоре, обратившейся к нему с недоуменным вопросом по поводу Моисеева закона. Послание

обличает в авторе человека с сильною и зрелою логическою мыслию, превосходно знающего свящ. книги и проникающего в их смысл²¹⁴³. Это один из замечательнейших памятников II в. Климент Александ.²¹⁴⁴ приводит извлечения из сочинения «о справедливости» Епифания, сына Карпократа, того феноменального, но несчастного почти мальчика, который умер 17-ти лет. При всей превратности основной идеи, лежащей в основе книги (о коммунизме), сочинение свидетельствует о высокой талантливости и уже приобретенном широком образовании своего юного автора.— За исключением Саторнила, у всех рассмотренных нами выдающихся гностиков древности – у Василида, Исидора, Маркиона, Апеллеса, Карпократа, Епифания, Валентина, Птоломея, Гераклеона, у офитов – было весьма много литературных трудов, из которых большинство известны, к сожалению, только по заголовкам, в лучшем случае, по кратким фрагментам.— При всём принципиальном различии, даже противоположности в воззрениях, св. о.о. и писатели церкви признавали – по справедливости – в гностиках их личную талантливость и широкую образованность. Блаженный Иероним в своем комментарии на пр. Осию (2:10), отдавая должное экзегетическим способностям гностиков, замечает о них: «никто не может построить ересь, как лишь богато-одаренный,— таков Валентин, таков Маркион, которых мы считаем ученнейшими, таков Вардесан, дарованию которого удивляются даже философы».

29. Таким образом сравнение устройства христианских общин к половине II в. и организации гностических школ заставляет признать большие преимущества последних. Правда, эти преимущества технического характера, обязанные своим происхождением индивидуальной даровитости и широкому образованию руководителей гностицизма. Однако это обстоятельство создавало чрезвычайно удобную почву для пропаганды гностицизма и его соперничества с христианскими миссионерами.— Было при этом еще одно обстоятельство, которое решительным образом могло влиять на успехи гностицизма. Мы имеем в виду различное отношение к окружающему миру, т.е. к язычеству и иудейству со стороны христианства и гностицизма. Христианство отрицательно относилось и к язычеству и к иудейству в лице его официальных представителей, и тот и другой мир: языческий и иудейский – стали к нему во враждебное отношение. Совершенно другое положение занял гностицизм, как явление синкретического характера. Он никого не отталкивал от себя, а всех старался объединить и примирить. Язычник находил в нем свою накопленную, быть может, в течение тысячелетий мудрость – религиозную и философскую; и иудей видел в нем много родного, хотя и отрицательное или вернее презрительное отношение к своей религии. А христианам гностицизм говорил как бы так: да «наша» религия самая совершенная, абсолютная; но к сожалению, она узко, неправильно понимается,— вследствие невежества, теми, кто «мнят» себя стоящими во главе церкви; нет, не у них истинное христианское учение, а у нас; нам не только не достает ничего из того, что они имеют, наоборот, мы имеем гораздо более, чем они, глубже их понимаем и вернее толкуем, и жизнь нашей религии полнее, разнообразнее и благоустроеннее, чем у них.— Подобные речи на слушателей язычников должны были производить сильное впечатление и располагать их в сторону гностицизма, а не христианства. В самом деле, становясь христианином – язычник (и отчасти иудей) должен разорвать с своим прошлым, стать во враждебное отношение к своим братьям; наоборот, становясь гностиком, он сохраняет всё нажитое в язычестве и делает еще большее приобретение будто бы совершеннейшего христианского учения. Чтобы не остановиться перед разрывом с прошлым, нужно быть героем; к компромиссу же способен чуть не всякий. Если в качестве преимуществ христианства указывают на высоту нравственной жизни среди первых христиан, то и среди гностиков были

энкратиты, такие строгие моралисты, как Саторнил и Маркион.— Значит, гностицизм сам стремился стать на место церкви, устранял ее представителей и форму жизни, как несовершенную, и предлагал свою организацию. При таких обстоятельствах «христианской церкви,— справедливо говорит проф. Вл. Троицкий²¹⁴⁵,— оставалось или погибнуть или твердо установить в определенных формулах свою собственную сущность“.

Деятельность ересеологов II в.

01. Мы только что указали на громадные преимущества гностицизма в отношении организации в сравнении с устройством христианских общин. Преимущества эти касались, как отмечено, технической стороны, и ими гностицизм был обязан личным дарованиям и обширным познаниям своих представителей. Однако этим не только мы не делаем упрека в безталанности или бездеятельности тогдашним руководителям христианских общин, но даже не набрасываем и тени на их внимательное отношение к «стаду Христову». Нет, они свято творили дело Божие, и деятельность их вполне отвечала нормальным запросам, потребностям и нуждам своего времени: простым, малообразованным христианам они несут простое слово утешения, ободрения, или предостережения и увещания,— таковы апостольские мужи; когда нужно было защитить христианство от нападков со стороны язычников и иудеев, они выставили из своей среды апологетов. Но гностицизм был экстраординарным явлением в жизни. Он представлял собою мобилизацию всего старого язычества против молодого христианства. Древние языческие религии, наука, особенно философия, теософия, теургия и пр.— всё двинулось на штурм христианства. Не только не удивительно, но вполне было бы понятно, если молодые, юные силы церкви оказались бы слабее духовной мощи язычества, накапливавшейся в течение многих веков... Нам лично кажется, что помощь христианам сверхъестественной силы Божией в этой борьбе с гностицизмом стоит выше сомнений. Если необъяснима чисто-человеческими силами устойчивость христианства против языческой внешней силы во время гонений²¹⁴⁶, то тем более победа его в этой духовной борьбе²¹⁴⁷. Гонения на христиан были не так страшны, как борьба с гностицизмом. Справедливо заметил Тертуллиан: «гонения делают и мучеников, а ересь производит только отступников»²¹⁴⁸.—

02. Однако, мы не хотим сказать, чтобы христианские общины оставались беззащитными пред гностицизмом со стороны своих духовных руководителей. Христианская древность сохранила многие славные имена защитников христианской религии и борцов против гностицизма. Так Евсевий²¹⁴⁹ упоминает «о многих поборниках истины, благоразумно подвизавшихся за апостольское и церковное учение». Среди них он называет Агриппу Кастора, как полемизировавшего против гностика Василида,— Егезиппа, Дионисия еп. Коринфского, Пинита Критского, Филиппа, Аполлинария, Мелитона, Музона, Модеста и особенно Иринея²¹⁵⁰, Феофила Антиохийского²¹⁵¹; к ним же, конечно, должны быть отнесены св. Иустин и Поликарп Смирн. К сожалению, о большинстве названных лиц сохранилось одно простое упоминание, как, напр. об Агриппе К., писавшем против Василида, Филиппе Гортинском и Модесте, полемизировавших с Маркионом, о Музоне²¹⁵², писавшем против энкратитов, об Аполинарии²¹⁵³, боровшемся с эллинами, иудеями и монтанистами; немного больше известно о Пините²¹⁵⁴, Мелитоне²¹⁵⁵, о Феофиле ант., писавшем против Маркиона²¹⁵⁶, о Дионисии, Поликарпе, Иустине и Егезиппе. О св. Поликарпе говорит его преданный ученик св. Иринея²¹⁵⁷, называя его «очень достоверным и надежным свидетелем истины» (ἄξιόπιστότερον καὶ βεβαίωτερον ἀληθείας μάρτυρα...), упоминает о написании им посланий соседним церквам и некоторым братьям²¹⁵⁸, среди них называет послание к филиппийцам²¹⁵⁹, которое написано по поводу смерти Игнатия и относится ко временам Траяна (107–117). Это послание по своей простоте и несложности своих наставлений примыкает к типу писаний мужей апостольских и в особенности оно родственно посланиям св. Игнатия²¹⁶⁰. В заботах о церкви Божией св. Поликарп предпринимал путешествие в Рим, где, по свидетельству св. Иринея²¹⁶¹, много разсуждал с папою Аникитою о различных церковных предметах,

спорили о многом, напр. о времени празднования Пасхи, но приходили к соглашению; в знак взаимного тесного общения св. Поликарп совершил в Риме евхаристию. Во время своего пребывания в Риме Поликарп, по словам того же Иринея²¹⁶², «многих – выше упомянутых (именно гностиков – последователей Валентина, Кердона и Маркиона) еретиков обратил к церкви Божией». Сам св. Иринея²¹⁶³ относится к св. Поликарпу с полным уважением, почти благоговением, как обращавшемуся с апостолами, наставленному ими и поставленному во епископы. Иринея считает делом особой «милости Божией» к нему, что ему, юному, удалось слышать глубокого старца, о необычайно сильном впечатлении св. Поликарпа на Иринея – красноречиво свидетельствует известный фрагмент, из письма его к Флорину, сохраненный Евсевием²¹⁶⁴. –

03. Но особенно большое значение в борьбе с гностицизмом имеет из эпохи до св. Иринея – св. Иустин. Он, как известно, написал синтагму против ересей и, быть может, еще целое сочинение против Маркиона, или во всяком случае – направил против него главу в названном сочинении²¹⁶⁵; он касается гностиков и в своей первой апологии²¹⁶⁶. – К сожалению, главное сочинение св. Иустина против гностиков не дошло до нас, и судить о содержании его не легко, если даже видеть в первой апологии резюме его (гл. 26). Но его книга должна быть ценною, ибо св. Иустин был современником расцвета гностицизма и, конечно, лично встречался с большинством тогдашних гностиков в Риме²¹⁶⁷, – как напр., с Маркионом, Валентином. Поэтому в смысле фактического знания гностицизма св. Иустин, вероятно, стоял выше всех из известных нам мужей древности; но едва ли он глубоко и верно понимал гностицизм. Для него, как современника гностицизма, вероятно, трудно было выяснить значение этого явления – определить его происхождение, сущность и указать те последствия, к каким он вел. Для него гностики были посланниками демонов²¹⁶⁸; ну, а такая точка зрения на явление не обещала быть благодарною и не сулила дать ценных выводов. Диагноз болезни, таким образом, ставился неправильно, отсюда не могло быть указано и верного способа борьбы с нею. Да и время Иустина не располагало теми данными, при помощи которых позднее был поражен гностицизм. Напр., по вопросу об источниках христианского учения св. Иустин ограничивается еще т. н. реминисценциями из свящ. книг, не цитируя их. Он знает, по-видимому, все четыре евангелия²¹⁶⁹, но не упоминает посланий апостольских. Что поразительнее всего – св. Иустин ни разу не упоминает ап. Павла, хотя в диалоге с Трифоном, по вопросу об отношении в. завета к новому, излагает его мысли; впрочем, может быть, правильнее сказать не «хотя», а тем более – не понятно²¹⁷⁰. У Иустина был, конечно, крещальный символ²¹⁷¹, но он отнюдь не владел «канонами истины» или «правилом веры» в смысле Иринея и Тертуллиана. Правда, в конце 80 гл. своего диалога он называет себя «здравомыслящим» (ὀρθοῦνόμενος) и христиан также здравомыслящими «во всем» (κατὰ πάντα χριστιανοί); но в число этих здравомысленных верований «κατὰ πάντα» он вносит и 1000-лет. царство. Но главное то, что человек, владевший «regula fidei», никогда не допустил бы таких разномыслий в вопросах веры²¹⁷², какие считает возможным сделать Иустин²¹⁷³. О Дионисии Коринфском известно²¹⁷⁴, что он писал «кафолическия» послания различным общинам – к Лакедемонянам, к Афинянам, к Римлянам и др. В послании Никодимийцам он опровергал ересь Маркиона.

04. Еще остается нам упомянуть об Егезиппе. Это был христианин иудейского происхождения²¹⁷⁵. Он, подобно Поликарпу и, кажется, одновременно с ним, предпринял путешествие с Востока на Запад²¹⁷⁶, беседуя по пути со многими епископами, между прочим с Коринфским. Он нашел, что «в каждом преемстве и в каждом городе все шло так, как проповедают закон, Пророки и Господь» (ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ Κύριος). Егезипп прибыл в Рим при Аниките и оставался до

Елевферия (178–189). От него осталось сочинение в пяти книгах, вероятно, носившее заглавие «Ἐπιτομήματα», фрагменты из которого сохранились у Евсевия (Ц. И. II, 23; III, 32; IV, 8. 22). Это сочинение не представляло собою церковной истории или записок о состоянии церкви по воспоминаниям автора, а было трудом полемическим против еретиков²¹⁷⁷, как раз в нем Егезипп обстоятельно говорит о происхождении ересей (ср. Евсевий – IV, 22; III, 32).

05. Вот какие лица делали попытки к опровержению гностицизма и вот что они предпринимали для укрепления сознания о церковном единстве до 80-х годов II в., т.е. до появления великого ересеологического сочинения Иринейя. Как видим, сделано очень не много, – хотя к сожалению до нас не сохранились первые антигностические опыты, – так что изображенное нами состояние церкви к половине II в. мало чем изменилось к 80-м годам того же столетия. По-прежнему не предпринимались попытки к выяснению источников христианского учения, не собирались свящ. книги в канон, причем, в употреблении их допускалась большая свобода (произвол?): одни пользовались евангелиями и не знали, по-видимому, о посланиях Павла, или замалчивали о них; другие, напротив, особенно высоко почитали св. Павла; о точной цитации книг не беспокоились, прибегая к реминисценциям, т.е. приблизительным воспроизведениям когда-то где-то читанных писаний. У Егезиппа определяется источник христианского знания довольно своеобразно: закон, пророки и Господь. Твердых правил или норм веры не было; по-видимому, предоставлялось еще много места энтузиазму, особенно пророкам. Едва ли повсюду имела место трехстепенная иерархия во главе с епископом; во всяком случае не доставало исторического обоснования иерархического принципа²¹⁷⁸. Не было еще реального выражения сознания единства, кафоличности церкви, ни определенных границ ее. Но самое главное, основные положения кафолической церкви не получили еще ясного сознания и определенной формулировки, а гностицизм, кутаясь в христианскую одежду, производил еще большую путаницу в понятиях. Вследствие этого не было установленной и общепризнанной грани между кафолическим и гностическим. –

06. Но если сравнить этот образ церкви с тем, чем она стала к половине III в., ко времени смерти Ипполита и особенно Оригена, то нельзя не поражаться громадною переменою, происшедшею в ее состоянии за какие либо 50–60 лет. К половине III в. церковь является уже вполне организованным институтом с «монархическим» епископом во главе: церковь вполне сознала и провела в реальную жизнь свое единство, доказательством него служат прежде всего ее соборы²¹⁷⁹; церковь выяснила вопрос об источниках своего учения, отделила устное предание от писания и составила канон свящ. книг, хотя бы еще в некоторых частях и спорный; церковь изменила крещальные формулы в *regula fidei*, а последние переработала в спекулятивную догматику; церковь, наконец, определила своих истинных представителей и указала на них, как верных хранителей и носителей своего учения. Вся эта необычайно-сложная, громадная и в высшей степени интенсивная работа падает на ересеологов – II в. и начала III в. – Иринейя и отчасти ученика его Ипполита, на Тертуллиана, Климента Алекс. (и ученика его Оригена). Но заслуги названных ересеологов в деле организации кафолической церкви далеко неравны. Больше всех из них потрудился и сделал для блага церкви св. Ириней; Ипполит и Тертуллиан стоят уже в зависимости от него. По выражению Гарнака²¹⁸⁰, Тертуллиан так же относится к Иринейю, как Кальвин к Лютеру. Ириней, Ипполит, Тертуллиан – это богословы положительные церковного направления. – Климент же Алекс. с своим учеником Оригеном поставили себе задачу спекулятивно-церковную – выяснить содержание и природу истинно церковного гносиса в отличие от еретического.

Св. Иринея

01. Между церковными деятелями первых трех веков Св. Иринею, в виду его громадной положительной созидательной деятельности для церкви, должно быть отведено одно из первых мест; да и в последующие века истории древней церкви найдется очень мало лиц, которых можно было бы поставить выше его, или даже только наравне с ним²¹⁸¹. И такого высокого места заслуживает св. Иринея не за свои философские дарования, в которых он уступал, вероятно, многим о.о. и писателям церкви, а из своих современников – Клименту Алекс. и особенно младшему современнику Оригену, хотя и он обладал очень сильными способностями к спекулятивным разсуждениям, – не за свое образование и свои познания, в каком отношении он стоит ниже многих, а из его современников его превосходили Тертуллиан и тот же Климент и Ориген, хотя опять-таки и светское, философское образование его было очень значительно, не говоря уже о богословском. Ему, антигностическому деятелю, первое место принадлежит вовсе и не как исключительному знатоку гностицизма. Св. Иустин, Климент Алекс., конечно, гораздо лучше его знали гностицизм; а быть может, к ним нужно причислить св. Ипполита и Оригена. Климент Алекс., Ориген, возможно и Ипполит, глубже понимали гностицизм, чем Иринея. Громадная заслуга для церкви этого великого мужа, близкого ко временам апостольским и ученика апостольских учеников, заключается в том, что он верно понял нужды церкви своего времени и имел достаточно сил и умения удовлетворить им. Для св. Иринея, по-видимому, было ясно, что блестящее время расцвета гностицизма – уже миновало: корифеи его уступили место эпигонам. Но с другой стороны, это отнюдь не означало, чтобы гностицизм сделался уже мало опасным для церкви. Нет, опасность от него по-прежнему была очень велика – Иринея это ясно видел по своей Галльской пастве (см. предисл. его первой книги). Ведь только для создания гностич. системы требовались талантливые люди, а воспользоваться данным учением, поддержать созданную организацию, сделаться пропагандистом известных идей – дело не трудное и по плечу чуть ни всякой посредственности. Да кроме того, эпигоны гностицизма, конечно, уступая своим предшественникам, были однако люди выдающиеся, как напр., Птоломей, Апеллес и мн. др. Поэтому гностицизм продолжал быть грозною опасностью для христианской религии. Вот с этой-то стороны, как на противника христианства, на соперника его и взглянул Иринея на гностицизм, который замышлял, а, быть может, и продолжает замышлять стать на место христианства. Нет нужды, что если дерзкая попытка гностицизма не удалась, то уже и не удастся в будущем. Важно то, что такая попытка была сделана, значит, в организме церкви, как известного института, были такие не защищенные стороны или места, которые подавали повод питать такие дерзновенные замыслы. При такой точке зрения на гностицизм (а не историко-критической), не было нужды тратить время на историческое изучение гностицизма, как известного явления; не нужно было утомлять внимания и отысканием внутреннего имманентного эсотерического смысла этого явления. Здесь важно было сравнить в основных положениях учение гностиков и христиан и определить его по отношению к его источникам и методам. Раз гностицизм выступает как соперник христианства, претендующий занять его место, то он должен не менее правильно учить об истинной христианской религии, нежели как учат сами христиане; он должен не менее основательно знать источники христиан. ведения и не менее правильно должен делать из них выводы, нежели это делают сами христиане. След. у Иринея на первый план выступает полемика с гностицизмом, но не она главное. Ему, при его глубоко-

верной постановке дела, не было большого труда ясно показать заблуждения гностицизма с точки зрения христианского теизма. Для него несравненно важнее и труднее была положительная сторона дела – укрепить, а иногда создать вновь те или иные положения, как принципы христианства, ибо при удачной постановке принципиальных положений, твердом обосновании их и отчетливой формулировке выяснялась сама собою нелепость всех претензий гностиков²¹⁸².–

02. Благодаря именно такой постановке дела св. Ириней принес громадную пользу для положительного церковного развития. Какое благо для церкви было бы в том, если бы Ириней основательно изучил гностицизм сам по себе, а не определил бы его отношения к церкви, не понял бы его опасности для нее, не укрепил бы ее в тех пунктах, где наступал гностицизм? Ириней стяжал себе славу именно разумною защитой церкви от гностицизма. Он умиротворил церковь тем, что прекрасно организовал ее и сделал ее сильною, могучею, недоступною для еретических посягательств. Ириней более других имел данные хорошо выполнить ту высокую задачу, которую он взял на себя. Он не только прекрасно был знаком с преданием малоазийских и римской церквей, но был ученик Поликарпа и других «старших». Он знал об их отрицательном отношении к еретическому евангелию и был уверен в достоверности того учения, которое он защищал... В этом случае характерно его письмо к Флорину (у Евсевия V, 20). По свидетельству Евсевия²¹⁸³, Ириней причислял себя к первым преемникам апостолов. Он первый из представителей древней церкви удостоился наименования «отец церкви»; а бывши первым из отцов, он является как бы отцом последующих; поэтому есть «отец отцов». (Graul).

03. Кроме природных дарований были особые обстоятельства в происхождении, в образовании и деятельности св. Иринея, которые помогли ему стать тем, кем или каким он известен в истории.

О месте и времени рождения Иринея, о воспитании его и первых годах деятельности почти ничего неизвестно положительного. Его имя и оригинальный язык его главного творения говорят за его греческое происхождение²¹⁸⁴. Родился он, по всей вероятности, в М. Азии, вблизи того города или в самом том городе (Смирне) престарелого епископа которого ему удалось слышать в ранней юности²¹⁸⁵. Самый трудный вопрос – это о времени рождения Иринея. Данные для решения его настолько неопределенны²¹⁸⁶, что одни исследователи полагают год рождения св. Иринея в конце I в., другие – около половины II в., и отклонение во мнениях достигает на целых 50 лет²¹⁸⁷. Мы имея в виду двухкратное свидетельство самого св. Иринея, что он «в раннем возрасте» слышал старца Поликарпа, без указания на то, чтобы он был его учеником²¹⁸⁸, полагаем время рождения его около 140 года, причем он след. ко времени кончины Поликарпа был мальчиком 14–15 лет. Московский манускрипт сообщает²¹⁸⁹, что во время кончины Поликарпа в Смирне, т.е. в 155 году, св. Ириней был в Риме. Если это известие должно иметь хотя какое-нибудь правдоподобие, то во всяком случае нужно думать, что пребывание его в Риме около 155 г. было очень кратковременным. Так нужно полагать потому, что, во 1-х, основательное знакомство Иринея с восточной традицией предполагает его продолжительное пребывание на востоке; во 2-х, Ириней не был лично известен в Риме, так что, при посольстве его в Рим, к папе Елевферию, лионским исповедникам приходится рекомендовать его, как человека ему неизвестного, а между тем именно этот Елевферий состоял диаконом при папе Аниките²¹⁹⁰ в 50-х годах II в., к какому времени москов. манускрипт относил пребывание его в Риме.

04. Об образовании Иринея ничего неизвестно. Сам себя он рекомендует в предисловии к своему сочинению очень скромно, пиша своему превосходному другу

(ἰκανώτερος ἤμῶν τυχάνων): «ты не будешь требовать от нас, живущих среди кельтов и имеющих дело большею частью с варварским диалектом, ни искусства речи, которого мы не изучали, ни писательской способности, приобрести которой мы не старались, ни красивых выражений, ни увлекательности, которые нам чужды»²¹⁹¹. На основании этих слов можно подумать, что Иринея был совершенно чужд эллинского образования; между тем его же сочинение «против ересей» изобличает его знакомство с греческими поэтами и философами; в частности он цитирует Гомера, Гезиода, Пиндара и Платона. Богословское образование Иринея отчасти получил у св. Поликарпа, и затем у «пресвитеров», которых он называет непосредственными или через посредство других – учениками самих апостолов (против ер. II, 22, 5; IV, 27, 1; – 32, 1; V, 5, 1, – 30, 1, – 33, 3; – 36, 1). Был ли он знаком лично с Папием, о котором очень часто упоминает, должно остаться неизвестным. Гольц доказывает зависимость св. Иринея от св. Игнатия и считает «несомненною прямую историческую связь круга идей обоих», так что «линия Иоанн – Игнатий – Иринея несравненно яснее обозначается, чем чрез внешние свидетельства заверенная – Иоанн – Поликарп – Иринея»²¹⁹².–

05. Присутствие Иринея на западе, в Галлии, можно с несомненностью констатировать в конце 70-х годов; но когда собственно он появился здесь и по каким мотивам – остается не выясненным. Между малоазийскими, фригийскими и галльскими церквами существовали тесные взаимоотношения, по-видимому, как между церковью-матерью и церковью, получившею от нее бытие, обязанной своим происхождением ее миссионерам. В видах-то миссионерских, может быть, и Иринея отправился с востока в Галлию²¹⁹³. О таких тесных родственных отношениях церковей свидетельствует замечательное послание галльских церковей м.-азийским, фригийским церковям о постигшем их страшном гонении при им. Марке Аврелии. Послание это сохранено Евсевием в начале 5-ой кн. церковной истории и обычно авторство его приписывается Иринею; по крайней мере, один фрагмент, о клеветах язычников на христиан, сохраненный Икумением и усвояемый Иринею, имеет большое сходство в соответствующей части с этим посланием²¹⁹⁴. В 177–78 г. Иринея, в сане пресвитера Лионской церкви, был отправлен Лионскими исповедниками (а потом и мучениками) к папе Елевферию с посланием, где они излагали свой взгляд на монтанистов. В этом послании они рекомендуют Елевферию Иринея, как совсем незнакомого ему человека, очень высоко, называя его своим братом и сообщником (τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ κοινῶνόν)²¹⁹⁵, и просят иметь к нему расположение, как к ревнителю завета Христова. Именно для улаживания возникших разногласий между Востоком и Западом был отправлен Иринея к Елевферию, а не за посвящением от него в сан епископа, как этого хотят католические писатели²¹⁹⁶.– Путешествие Иринея в Рим избавило его на этот раз от мученичества, которое выпало на долю пославших его исповедников и славного епископа Пофина. По возвращении в Галлию, Иринея был сделан епископом и непосредственным преемником Пофина.–

06. Из фактов последующей жизни известно послание св. Иринея римскому папе Виктору, писанное «ради мира церковного» (τῆς τῶν ἐκκλησιῶν ἑνεκεν)²¹⁹⁷, с увещанием не нарушать мира церковного вследствие разногласий относительно времени празднования Пасхи на Западе и на Востоке.– Обычно признаётся, что Иринея скончался смертью мученика при Септимии Севере в 202–203 г. Однако об этом ничего не знают – ни Тертуллиан, ни Ипполит, ни Евсевий, ни Епифаний, ни Ефрем, ни Августин, ни Феодорит. Впервые об этом упоминает бл. Иероним в 410 г. в толковании на пр. Исаию, однако ему неизвестно было об этом в 392 г. при написании его каталога «De viris illustribus». (см. глав. 35). Предполагают, что блаж. Иероним смешал имя

епископа Лионского с тезоименитыми ему мучениками. Во всяком случае источник его сообщения считается очень темным²¹⁹⁸.

07. Т.о. св. Иринея по своему рождению и воспитанию принадлежит Востоку, а по своей деятельности Западу. Благодаря этому он счастливо соединял спекулятивный дух востока с умеренностью и трезвостью Запада. Через посредство св. Поликарпа и малоазийских «пресвитеров» он является учеником св. Иоанна Богослова, апостола мира и любви. Этот мир (и любовь) он несет в жизнь церкви своего времени: он предупреждает конфликты на почве борьбы с монотанистами, путешествуя в Рим с посланием исповедников к папе Елевферию, и сам, очевидно, всею душою сочувствуя этому делу; он во время и умело удерживает папу Виктора от разрыва с восточными церквами, он спешит примирить с церковью отпавшего в ересь своего друга Флорина, так что, замечает Евсевий²¹⁹⁹, будучи Иринеем (миром) по имени, он был таким же и по своей деятельности.— Однако св. Иринея прекрасно сознавал справедливость древне-римского изречения: *si vis pacem, para bellum*, как замечает один историк (Graul). Он обеспечил мир церкви мощным своим выступлением против еретиков. Главное его сочинение было направлено против гностиков. На нем-то мы и сосредоточим свое внимание²²⁰⁰. Это сочинение носит заглавие "Ελεῦχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, *Detectio et eversio falso cognominatae agnitionis*²²⁰¹, данное самим Иринеем²²⁰², вероятно, не без отношения к 1Тим. 6:20, и состоит из пяти книг (ср. кн. IV, гл. 41, 4). Написано оно на греческом языке; однако до нас дошло лишь в латинском переводе, сделанном, вероятно, галлом-клириком Лионской церкви²²⁰³ очень рано, как думали прежде, так что будто бы уже Тертуллиан пользовался латинским переводом в своем сочинении «против валентиниан»²²⁰⁴; но теперь этот взгляд оставлен, а вопрос о времени появления латинского перевода остается открытым²²⁰⁵. Греческий подлинник существовал до XVI и XVII вв.²²⁰⁶. Теперь он отчасти восстанавливается на основании извлечений из него — без всяких указаний — у Ипполита, у Епифания, у Феодорита. Лучшим изданием этого сочинения считается W. Harvey. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus haereses (Cantabrigiae. MDCCCLVII. T. I-II)*, снабженное фрагментами греческими, сирийскими и армянскими, с большим предисловием о происхождении гностицизма и жизни и деятельности Иринея; текст сопровождается учеными примечаниями, иногда комментариями. В латинском переводе сочинение озаглавляется просто *adversus* или *contra haereses*²²⁰⁷, каковое может быть переводом Евсевиева «πρὸς τὰς αἰρέσεις»²²⁰⁸.— Причины и поводы к написанию сочинения указаны самим Иринеем. Он был ревностным пастырем галльских церквей; а между тем в долинах р. Роны появились еретики, «волки в овечьей шкуре», и не только угрожали похищением овец²²⁰⁹, но уже совратили много женщин²²¹⁰. Кроме того сильно волновали общины писания римского пресвитера Флорина, теперь впавшего в валентинианство, но еще находившегося в церкви²²¹¹. Всё это побудило Иринея основательно изучить еретическое гностическое движение с целью опровержения его, чтобы избежать ответственности пред Богом за овец своего стада²²¹². Ближайшим поводом к написанию им сочинения послужила просьба его, неизвестного нам — друга — познакомить его с гностическим лжеучением и дать основания для опровержения его²²¹³.— Что касается времени написания сочинения, то для первых трех книг оно косвенно указывается самим автором, когда он говорит о папе Елевферии, как теперь управляющим рим. кафедрой 12-м епископе от апостолов²²¹⁴. Папство Елевферия падает на 173–5–188–90 г.г. Затем обращают внимание на то, что в сочинении нет указания на гонения, а в IV кн. (30, 1) содержится довольно прозрачный намек на спокойное состояние церкви; след. сочинение было писано по смерти Марка Аврелия, не раньше 181 и до 189²²¹⁵; а IV и V кн. могли быть написаны уже в папство

Виктора²²¹⁶ (184–198–199).– Местом написания сочинения Ириней была Галлия (I кн. пред. I, 13, 7).–

08. Заглавие, данное сочинению Ἐλεῦχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, по замыслу автора, должно было указывать на основную идею его и общий план книги. В предисловии ко 2-й кн. он говорит²²¹⁷ так: «В этой книге мы излагаем все, что касается нас, и что позволяет время, и во многих главах опровергаем общее их учение; почему мы и дали такое заглавие этому сочинению, т.е. *detectio et eversio sententiae ipsorum* (их учения). Ибо надлежит открыть и опровергнуть их сокровенные сочетания и самую Глубину, и доказать, что она никогда не была и теперь не существует“. Значит, сочинение имеет в виду прежде всего Ἐλεῦχος, т.е. сообщение облика, определенного образа, формы неясному темному, скрытному, погибельному явлению; когда же скрывающееся от света, почти неуловимое явление будет зафиксировано, закреплено в определенном образе, тогда уже последует ниспровержение его – ἀνατροπὴ, которое тем легче, чем яснее будет показана уродливость явления самого по себе²²¹⁸. – По первоначальному намерению автора, сочинение его должно было состоять из двух книг: изложения учения гностиков и опровержения его. В предисловии к 3-ей книге²²¹⁹ он говорит, обращаясь к своему другу: «Мы послали тебе книги, из коих первая содержит учение их всех и обнаруживает обычаи и характер их поведения; во второй же низлагается и опровергается все, о чем худо они учат, выведено на свет и показано оно таким, каково и есть“. Но уже кончая 2-ю книгу, Ириней сознавал необходимость присоединить третью, которая содержала бы в себе «доказательство (сказанного во 2-й кн.) из Господних писаний“ (II, 35, 4 «*ex scripturis Dominicis est probationem*“; ср. III, praef. «*in hoc autem ex scripturis inferemus ostensiones*“). Когда Ириней приступал к третьей книге, то ему казалось, что он скажет в ней не только всё нужное и просимое другом, но даже даст многое «сверх ожидания“ (*praeter quam opinabaris*). Однако работа увлекала автора, и рамки ее всё более и более расширялись. Так, в первых одиннадцати главах III кн. ему удалось сказать только об евангелиях, «на основании их собственных принципов“, а нужно было еще исследовать учение о Боге прочих апостолов, а затем уже «послушать речи самого Господа“²²²⁰. Но до конца III кн. ему едва удалось изложить учение апостолов о Боге. Для речей самого Господа отводится 4-ая книга²²²¹, которая посылается другу уже отдельно (IV предисл.) Однако, при окончании IV-й кн., автор увидел, что ему не пришлось изложить «речи Господа, в которых он не в притчах, но прямыми словами (*non per parabolas, sed simpliciter ipsis dictionibus*) учит об Отце“; кроме того ему хотелось дать более подробное изложение учения блаженного (*beati*) Павла, нежели он успел дать в 3-ей книге; всё это делает необходимым присоединение 5-й книги²²²². Но ни в какой другой книге исполнение так мало ни соответствует своему заданию, как в этой.– Таким образом, видно, что общий план автора прост, естествен и ясен; но автор не дал себе труда обдумать свое сочинение не только в подробностях, но даже и в главных частях; отсюда ему, при развитии и изложении своих мыслей, пришлось раздвигать рамки своей работы – и это не раз – а в конце концов всё-таки не кончить ее. Однако мышление у него сильное, ясное и отчетливое, аргументация убедительная. При всей растянутости его опровержения, которое не пренебрегает также и мелочным, но проходит иногда не замечая мимо некоторых гностических глубин²²²³– у него веет для нас теплое и оживляющее дыхание чистого духа, мы чувствуем нравственное воодушевление за истину, трезвую мысль и здоровое понимание особого зерна христианской истины. Со стороны выражения мыслей или языка сочинение отличается большими достоинствами: это слог и язык человека живой жизни, а ни какой-нибудь сухой, отвлеченный,– простой, естественный, гладкий без шероховатостей²²²⁴; латинский

перевод очень точный; но именно эта излишняя точность мешает по местам ему быть ясным. Наш русский перевод прот. Преображенского, по нашему впечатлению и сличению, очень хорош.

09. Поставив свою задачу «обличение и опровержение лжеименного знания», Ириной стремится к выполнению ее историческим и полемико-догматическим методом. Исторический метод находит свое применение в 1-й книге – при изложении еретических, гностических учений, хотя в собственном смысле там истории развития гностицизма нет, а подчеркивается лишь связь отдельных учений (1, 22, 2; 23, 1, 5; 221, 31, 3), – затем отчасти в III-ей. 2-ая книга, содержащая в себе «общее ниспровержение» валентинианства, а значит, и всего гностицизма, так как валентинианство есть «сокращение всех ересей»²²²⁵ (соб. еретиков), – отличается характером философско-диалектическим. Полемика имеет место и в последующих книгах; но там преобладает метод апологетико-догматический.

10. Первая книга Ириной об еретиках, гностиках уже использована нами. В ней Ириной ясно показал, что гносис подвергает опасности все исторические и догматические основы христианства и уничтожал нравственное и практическое религиозное содержание его. Как христианин и епископ церкви, руководитель других, он чувствовал обязанность выступить против такого опасного и крайне вредного лжеучения, что посильно и выполнил.

11. Одним из существенных пунктов гностических систем было учение, отделявшее Творца мира от Бога Отца и подвергавшее опасности монотеизм, служащий основой христианства. Этому пункту Ириной придает в своем сочинении особую важность и много разсуждает о нем. Так после описания гностических сект в 1-й книге своего сочинения, он тотчас же в 1-й главе 2-й книги переходит к этому пункту и потом во всем своем сочинении он всегда оставляет его лишь только на короткое время и снова возвращается к нему. В этом пункте Ириной видит сущность гностических систем и из нее объясняет все другие особенности их. Демиург, по Ириной, есть самый дурной плод гносиса, извращающий основу христианства – учение об абсолютном едином Боге. Опровергая гностическое учение о Демиурге, как творце видимого мира, Ириной защищает ту истину, что мир сотворен Богом чрез свое Слово и премудрость... Не менее чуждым христианству находит Ириной и гностическое учение об эманациях, зонах, сизигиях и проч., при помощи которых гностики изображали происхождение мира. Эманации, по приговору Ириной, уничтожают абсолютное существо Божие, а творение и спасение возводят к натуральному процессу; ибо каждая эманация подле Бога предполагает пустоту, а допущение пустоты возле полноты противоречит идее абсолютного Бога; эманация же эонов уничтожает единое существо Божия. Вообще Ириной весьма остроумно указывает противоречия, в какие впадают гностические системы в отношении к христианской идее Бога. Раскрывая непримиримую противоположность их христианству, Ириной указывает источники их – языческую мифологию Гомера и Гезиода и философию. – И дуализм, служащий также существенным признаком гностических систем, опровергается Ириной в самом его основании; ибо Ириной решительно утверждает, что помимо Бога ничего не могло совершиться, равно как и в существо Его не могло произойти какого-л. развития против Его воли. Далее Ириной опровергает тот дуализм между духом и материей, по которому материя произошла от Демиурга – творца мира, а дух от высочайшего Бога; он ниспровергает и тот взгляд, который предполагает материю при творении или отрицает сотворение материи из ничего. – Ириной не оставил без внимания и гностический докетизм, отрицавший историческую деятельность и реальность христианства. Если, по Ириной, Иисус был только призраком, то Он и Его дело искупления не имеет никакого значения, потому

что спасение древней, человеческой природе могло совершиться только в этой самой человеческой природе, след. в истинной богочеловеческой личности Христа.

Опровержение всех указанных пунктов гностицизма побудило Иринея изложить всё христианское учение, как его содержала и понимала церковь. Этому посвящены остальные три книги.

12. В начале III книги св. Иринея представляет теоретическое учение об апостольско-церковном предании – письменном и устном, указывает на их взаимоотношение, по которому устным подтверждается апостольское писанное предание или что тоже – св. писание. Затем следует положительное опровержение гностических (и евионитских) учений о Боге и Христе, а вместе с тем дается опыт библейско-церковной теологии и христологии. В заключение IV кн. Иринея так обобщает сущность всей своей предыдущей полемики. «Итак, теперь выставлены все те, которые вносят нечестивые мнения о Творце и Создателе нашем, сотворившем и сей мир, выше которого нет другого Бога, и опровергнуты их доказательства, содержащая ложное учение о существовании Господа нашего и о домостроительстве, которое он совершил ради своего человека. С другой стороны я показал, что проповедь церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно и имеет свидетельство от пророков, апостолов и всех учеников Господа» (III, 24, 1).– В IV кн. Иринея доказывает единство божественного откровения, имевшего всегда виновником своим единого Бога,– против гностиков, которые ветхозаветное откровение усвоили низшему богу-демиургу, а новое – высшему Богу. Эта книга направлена главным образом против маркионитства.– Пятая книга посвящена эсхатологии и ближайшим образом включает в себе учение о воскресении плоти и всестороннее обоснование этого учения – теологическое, антропологическое, христологическое и сотериологическое. В заключение трактуется о явлении Антихриста, тысячелетнем царстве и суде.

13. При систематическом обозрении сочинения св. Иринея, в нем можно отметить две главных части, из которых 2-ая в свою очередь распадается на три отдела или части: первая состоит в диалектико-философском опровержении ложного гносиса, вторая – в определении основных черт христианской веры и христианского знания и в указании условий их восприятия, наконец, третья часть представляет собственно систему веры, которая образует положительно-научную противоположность еретическому гносису.

Так как полемика Иринея направлена почти исключительно против валентинианства и только отчасти против маркионитства, то мы укажем кратко основные положения валентинианства и маркионитства по 1-й книге его, с опущением всех других ересей.

14. В основе валентиниановой системы лежит представление о невидимом, сверхчувственном, духовном, идеальном мире, населенном зонами, названными так потому, что и они вечной божественной природы. Эти зоны появляются парами, из них один мужской-оплодотворяющий, другой – женский-воспринимающий. В совокупной деятельности каждой пары эонов состоит развитие божественной жизни. Развитие ее обнаруживается в происхождении новых эонов посредством процесса эманации. При этом вновь нарождающиеся ряды эонов по мере удаления от высших и ранее происшедших, обладают сравнительно всё меньшею и меньшею силою, и самые последние зоны образуют уже переход от идеального современного богу мира к конечному и несовершенному, происшедшему не непосредственно от высшего эона. Все эти ряды эонов в противоположность к небытию (кенома) образуют плерому – божественную полноту, на вершине которой помещается совершеннейший эон – Глубина или Первообраз, необъятный и невидимый, вечный и безначальный, существовавший безчисленные века в величайшей тишине и спокойствии. Это

мужский эон; ему соприсущ был женский эон «мысль» или «благодать», или «молчание». От них-то собственно и началось развитие плеромы; именно от них родились Ум и Истина и т.д. Последнюю пару образуют Желанный и Премудрость. В последней паре проявилась страсть изследовать непостижимого отца; от этой страсти и помышления (Ахамоф) родилась безобразная сущность – конечный мир (кн. I, гл. 1–2, 3, 1).– Такова теология или теогония валентинианской системы по сочинению Иринейя. Космогония же их представляется в следующем виде (См. кн. I, гл. 4–7).

15. Итак, мир чувственный с его материей произошел от Премудрости или Софии, вследствие ее страстного желания. Именно, от Софии отделяется помышление или Ахамоф вместе с страстью и погружается в пустоту, где она испытывает страдание, что духовное существо очутилось в несродной ей сфере материи. В состоянии или переживании своего страдания она рождает новые элементы – психический, проистекший из страсти Ахамофы, и пневматический, происшедший из нее, по освобождении ее от страсти. От Ахамофы, по словам валентиниан, произошли «две сущности (δύο οὐσίαις) – худая от страстей и другая причастная страданию – от обращения ея“... Ахамоф, учат они, освободясь от страсти, в радости начала разсматривать бывшие с ним (Спасителем) светы (ангелов) и, совокупившись с ними, породила плоды по образу их, т.е. «духовное порождение» (κτήμα πνευματικόν) I, 4, 5. Таким образом, София сделалась матерью троякой природы – материальной, психической и пневматической. Соединение последних элементов произошло в демиурге, которого Ахамоф родила в чувстве страдания. Этот демиург и становится принципом внешнего мира, «отцом и богом сущаго вне плеромы, потому что привел в раздельность две слитыя сущности – из безтелеснаго произвел тело, создал небесное и земное; стал зиждителем вещественнаго и душевнаго, праваго и леваго, легкаго и тяжелаго“ (I, 5, 2).– С космологией находится в связи и антропология валентиниановой системы. Человек, созданный демиургом, под руководством Ахамофы, представляет собою микрокосм: от Ахамофы у него семя духовное (σπέρμα πνευματικόν), которое посредством психического элемента или души связано с веществом, с материей (ὄλη). В связи с представлением гностиков о составе человеческого существа стоит и их учение о спасении человека. Освобождение духовного семени и возвращение его в плерому составляет цель мировой истории. Освобождение же это совершается следующим образом. Демиург в ветхом завете водительствовавал собственно душевным Израилем и задерживал освобождение пневматического элемента. Тогда, незаметно для демиурга, эон Спаситель принял на себя воспитание пневматического элемента и для этой цели посылал пророков пневматической природы, которые и приготавливали освобождение. Когда демиург послал душевнаго Мессию, то Спаситель, при помощи «душевнаго семени, находившагося в Мессии, соединяется с ним, собирает вокруг себя духовных людей и сообщает им гносис или знание о том, что в них есть семя божественное и что они должны стремиться к освобождению себя от элементов душевнаго и илическаго и к возвращению в плерому“. Учение валентиниан о том, как освободиться от указанных элементов, составляет их ифику: «Душевные люди,– говорили они,– опираются на дела и простую веру и не имеют совершеннаго знания. Это, говорят, мы, принадлежащие к церкви. Потому то и необходимы нам добрыя дела, ибо иначе невозможно спастись. О себе же самих решительно полагают, что во всяком случае и непременно спасутся, не посредством дел, но потому, что они по природе духовны. Ибо, как перстному невозможно стать причастным спасению, так духовное, каким почитают себя, не может под вергнуться тлению, до каких бы деяний ни низошли они“ (I, 6, 2). Потому «совершеннейшие между ними небоязненно делают и все дела запрещенныя, едят идоложертвенное, посещают языческия зрелища, до пресыщения предаются плотским удовольствиям и говорят, что воздают плотское

плотскому, а духовное духовному“ (I, 6, 3). Очевидно, что ифика валентиниан вела к безнравственному образу жизни.– Учение о завершении мировой истории образует эсхатологию валентиниан. Существование мира, состоящего из трех элементов, будет продолжаться до тех пор, пока духовное семя достигнет совершенства, состоящего в знании своего небесного происхождения. «Когда всякое семя достигнет совершенства, тогда, говорят, Ахамоф, мать их перейдет из средняго места, войдет внутрь плиромы и получит себе жениха – Спасителя. Духовные же, совлекшись душ и став умными духами, невозбранно и невидимо войдут в плирому и сделаются невестами ангелов, окружающих Спасителя. Сам демиург перейдет в среднее жилище. В том же среднем месте упокоются и души праведных; ибо ничто душевное не входит внутрь плиромы. По совершении этого находящийся в мире огонь воспламенит и истребит всякое вещество, и сам истребится и обратится в ничто“ (I, VII, I). Таким образом, в конце концов возстановляется плерома чрез возвращение в нее пневматического элемента, пребывавшего среди материи, и появление вновь пустоты на место исчезнувшего вещественного мира.

Валентинианский гносис представлял собою смешение идей греческой философии, восточной теософии с примесью христианских воззрений. Однако же гностики выдавали свою систему за истинное христианство и потому старались утвердить ее на свящ. писании.

16. Свое учение об эонах и их порядках гностики утверждали на следующих словах посл. к Ефес. (3:21): «Тому слава в церкви во Христе Иисусе во все роды от века до века“ (τοῦ αἰῶνος τῶν αἰῶνων). Указание на 30 эонов они усматривали в 30-летнем возрасте Иисуса, до какового он не выступал на общественную деятельность, а также и в притче о работниках, пришедших в виноградник в 1, 3, 6, 9 и 11 часов: сумма этих часов равняется 30-ти. Указание на первую четверицу эонов и вторую, а также и на следующий ряд эонов гностики видели в первых четырех стихах еван. Иоанна, где, по их мнению, названы и ясно различаются – Бог, благодать, начало, слово, жизнь, человек и др. (1:1, 3; 1:8, 5).– Но, конечно, свящ. Писание не могло подтверждать совершенно чуждого ему гностического учения. Посему гностики взяли за приспособление свящ. Писания к своим учениям посредством аллегорического способа изъяснения св. Писания. Слово служило лишь оболочкою, под которою гностики искали нужных им идей. «Они,– говорит Ириней,– пытаются к своим положениям приладить... притчи Господни, или пророческия изречения, или апостольския слова, чтобы вымысл их не казался не имеющим никакого свидетельства; и при этом оставляют в стороне порядок и связь писаний, и, сколько можно, разрывают члены истины. Но переставляя и переиначивая и из одного делаая другое, они успевают оболещать многих призраком нескладно связанных слов Господних“ (I, 8, 1).– Но и произвольная эзгетика всё же не могла устранить из свящ. Писания всего того, что противоречило системе Валентиновой и опровергало ее. В виду этого валентиниане, в духе своей системы, измыслили теорию о том, что не всё свящ. Писание и не во всех своих частях одинаково богодухновенно и божественно. «Многое, говорят, сказанное пророками, происходит от сего семени, как высшаго. Многое и мать изрекла о горнем чрез это же семя и чрез души, от него происшедшия. И наконец, отсекают пророчества, полагая, что иныя сказаны Матерью, иныя семенем, а иныя демиургом (представителем психической жизни)“. Теория различия божественности св. Писания простиралась гностиками не только на ветх. завет, на закон и пророков, но и на апостолов. «Ибо, говорят, апостолы примешали нечто от закона, и не только апостолы, но и сам Господь говорит то от демиурга, то от середины, а иногда от высоты“ (плеромы) (III, 2, 2). Соответственно этой теории гностики отдавали предпочтение тем свящ. книгам, в которых они

находили наиболее подтверждений для своих учений; так валентиниане пользовались главным образом евангелием Иоанна, Маркион – Луки.– Для оправдания своей привольной экзегетики гностики измыслили учение о тайном предании, которое они поставляли выше свящ. писания и считали его принципом, дающим ключ к правильному, т.е. желательному им – изъяснению писания. Это учение,– говорили гностики,– Спаситель преподал втайне «не всем, но только нескольким ученикам, которые могли принять, и для разумеющих показал чрез учение загадки и притчи“ (II, 27, 2). Это тайное учение было будто бы передаваемо устно, в кругу только самых близких учеников Спасителя, что ап. Павел и разумел это учение, когда проповедывал: «мы говорим премудрость между сокровенными, премудрость же не мира сего“ (III, 2, 1). На этом-то тайном предании гностики и основывали свои претензии на обладание высшим гносисом.

17. Мы отметили основные черты Валентинова гносиса по рассматриваемому полемическому сочинению Иринея, опустив другие гностические системы, не имеющие особенного значения при изучении Иринеевой полемики. Но мы не можем опустить маркионитства, так как и против него выставляются Иринеем антитезы, как и против Валентинова гносиса.– Учение Маркиона, в противоположность философской, эллинистической системе валентинианства, имеет религиозно-нравственный и практический характер. Впрочем, в системе Маркиона есть и метафизические положения, но они привлечены сюда скорее для обоснования практических тенденций. В основе маркионовой системы лежит представление о противоположности между ветхозаветным и новозаветным откровением. В нее введены три начала: благой Бог, открывшийся во Христе, низший Демиург – творец мира, открывшийся в ветхом завете, и злое начало – материя. Христианство по Маркиону есть совершенно новое и вместе с тем полное и истинное откровение единого, истинного и прежде неизвестного Бога, открывшегося только во Христе в 15 год правления имп. Тиверия. Это откровение не имеет никакой исторической связи со всею прежнею религиозною историей человечества и никакого сродства с ветхим заветом, который был произведением другого бога – Демиурга. Новый Бог открылся вдруг, без предварительного приготовления человечества к Его откровению. Между благом Богом и Демиургом существует полная противоположность. Демиург – жестокий бог. «Маркион,– говорит Иринея,– безстыдным образом богохульствовал, говоря, что проповеданный законом и пророками Бог есть виновник зла, ищет войны, непостоянен в своем намерении и даже противоречит себе. Иисус же происходит от того Отца, который выше Бога, творца мира, и пришедши в Иудею во время правления Понтия Пилата, явился жителям Иудеи в человеческом образе, разрушая пророков и закон, и все дела Бога, сотворившаго мир“ (I, 27, 2). В учении о Христе Маркион следует обычному гностическому докетизму, но его докетизм более развит и отличается большею резкостью. Христос по Маркиону принял лишь только призрачный вид человека: ибо материальная плоть недостойна Его. Спасение принадлежит только душам, которые приняли учение Спасителя; а телу, как взятому от земли, невозможно участвовать в спасении (I, 27, 3).– Свою дуалистическую систему Маркион пытался обосновать на свящ. писании, но лишь нового завета, ветхозаветное же он отвергал, как произведение Демиурга. Из посланий апостольских он принимал только послания ап. Павла, которого он считал единственно истинным апостолом И. Христа. Но и его послания он считал испорченными и потому, по словам Иринея, «он урезывал и послания ап. Павла, устраняя все, что апостолом ясно сказано о Боге, сотворившем мир, что Он есть Отец Господа нашего И. Христа, и что апостол приводил из пророческих изречений, предвозвещавших пришествие Господа“ (I, 27, 2). Из

евангелий он признавал евангелие Луки, которое он однако подвергал сокращениям и исправлениям.

18. Затем Ириной обращается к рассмотрению содержания гностических систем, и исследование их приводит лионского епископа к убеждению, что еретический гносис сам обличает свою несостоятельность. Так, рассмотрев теологию, космологию, христологию, эсхатологию Валентина, Ириной говорит, что учение названного еретика обличается своим внутренним противоречием. Прежде всего Ириной подвергает критике учение Валентина о Боге Творце и в этом учении, составляющем важнейший пункт Валентин. системы, находит лишь одни противоречия. Учение о плероме представляется Ириной концепцией, преисполненной в самой себе противоречий (II, 1, 2–4). Ибо если внутри плеромы могут иметь место «неведение и страстное и страдательное состояние младшего эона, то, конечно, то и другое должно быть причастно всей плероме и самого первенца нужно считать виновником этого зла: ибо все эоны, как таковые, должны обладать одинаковою мудростью. Следовательно, из их плеромы должно исключить неведение и страсть – или же плерома перестанет быть плеромой (II, 17, 6–7). Далее, плерома, говорят гностики, возвышается над пустотой тем, что внутри ея; но понятие о самой плероме, как полноте, требует того, чтобы она содержала все в своей неизмеримости и никем и не была содержима“ (II, 1, 2–3). Но если есть нечто вне ее, то она уже не полнота всего и не все содержит, ибо ей не достает того, что вне ее, и им органичивается. Если же допустить существование чего-л. третьего, что неизмеримо разделяло бы полноту и то, что вне ее; то это третье будет ограничивать то и другое и само будет ограничиваться ими (II, 1, 3). Итак пред гностиками стоит дилемма: или должен быть «один Бог, который всё содержит, и всё, что сотворил в своем царстве, создал по своему хотению, или чтобы были многие безразличные творцы и боги, со всех сторон начинающиеся – один около другого и кончающиеся один в другом... но ни один из них не есть Бог“ (II, 1, 5).–

19. Разсматривая затем учение гностиков об эманации плеромы, Ириной находит и в нем одни противоречия. Уже самое понятие об эманации, прилагаемое к духовному и абсолютному, представляется чем-то несообразным. Ибо эманация есть нечто иное, как вынаружение того, что производится, вне производящего. Но подобное явление имеет место в сложном и телесном, а не в духовном. Гностики же говорят, что от Глубины и мысли произошел Ум. Но ум человеческий не есть нечто отличное от человеческого субъекта, равно мысль, помышление, понятие ее есть также что-либо отличное от духа, но суть движения того же самого духа, различно называемые по различным моментам движения духа. Если у человека ум не эманурует и не отделяется от субъекта, то тем менее возможно что-либо подобное у Бога, который есть весь ум (Ср. II, 18, 3–4).–

20. Космология гностиков представляется Ириной такою же неосновательною. Чувственный мир образовался вследствие выпадения из плеромы Софии. Но самое понятие о плероме не должно допускать подобного факта т.е. выпадения; равно имя Софии исключает неведение, от которого она страстно желает освободиться. И каким образом возможно говорить о разложении и страдании какого-л. эона, когда каждый эон той же субстанции, как и плерома, которая вся от Отца. «Ибо подобное, встретившись с подобным, не обратится в ничто и не будет в опасности прекратиться, но скорее будет продолжаться и увеличиваться, как напр. огонь в огне, воздух в воздухе, и вода в воде; противоположное же страдает от противоположного, изменяется и разрушается им“. Далее страх, ужас, страдание могут быть при встрече противоположных между существами земными, телесными; у духовных же существ таких несчастий не бывает (II, 18, 5). Каким образом помышление Софии, развиваясь вместе с страданием, могло получить отдельное бытие? Ибо помышление

предполагается только в ком-нибудь, само же по себе никогда не может существовать (II, 18, 2). А так как помышление не может существовать отдельно от зона, то они прибавляют еще большую нелепость относительно его страдания, снова отделяя его и называя это субстанцией материи (II, 18, 4). Ибо что чувствовал зон, то он и претерпевал; и что он претерпевал, то и чувствовал; и их помышление было ничто иное, как страдание его от попытки постичь непостижимого, и это страдание было помышление, ибо оно мыслило о невозможном. Итак, каким же образом известное состояние (аффект) и страсть могли отделиться от помышления и сделаться субстанцией такой материи, если само помышление было страсть, а страсть помышление? И каким образом младший зон – премудрость – без соединения с супругом, которого называют желанным, подвергся страсти и отдельно от него родил плод, называемый ими «женою от жены»? (II, 12, 3): ибо женский зон должен быть, по их понятию, вместе с мужским, так как он есть как бы его возбужденное состояние (16, 2). Очевидно, по словам Иринейя, учение гностиков отличается ясною непоследовательностью. «Они не веруют, что Бог, будучи могуществен и всем богат, сотворил самую материю, не зная, как могуча духовная и божественная сущность; но верят, что их мать, называемая ими женою от жены, произвела от страстей столь великую материю творения. Они спрашивают, откуда досталось Творцу вещество создания, но не спрашивают, откуда их мать, называемая ими помышлением и порывом блуждающего зона, получила так много сил, поту, печали и прочаго истечения материи» (II, 10, 3). Как, – продолжает Ириней, – могло случиться, что неведение сделалось принципом, произведшим мир? От несовершенного могло произойти только несовершенное. «Ибо как может после быть исправлено то, что не могло быть исправлено в начале? Или могут сказать, что люди призваны к совершенству, если уже самыя причины, которыми произведены люди, сам демиург и ангелы оказываются с недостатком?» (II, 4, 2). – Таким образом, причина мира представляется Иринейю несовершенною в самой себе и в производстве мира. Но особенно Ириней указывает на то, что гностическое учение о плероме и происхождении от нее мира не соединимо с идеей абсолютного Бога. Мир, по учению гностиков, сотворен вне Бога, в пустоте; но сотворение мира в пустоте противоречит идее плеромы. «Они признаются, что отец всего все содержит и вне плеромы ничего нет (ибо вполне необходимо, чтобы она ограничивалась чем л. большим, –) и то, что говорят они вне и внутри, относится к ведению и к неведению, а не к местному разстоянию, и что в полноте, или в том, что содержится Отцом, все, произведенное демиургом и ангелами, и о чем мы знаем, что оно сотворено, обнималось неизреченною величиною, как бы центр в круге, или пятно на одежде» (II, 4, 2). Приведенную речь Ириней находил страшно непоследовательною. Прежде всего, как может глубина допустить пятно в центре ее, если она абсолютная глубина. Каким образом может быть темный пункт внутри ее света? Если в плероме существует пятно, или в ее свете темный пункт, то, очевидно, она сама по себе несовершенна, и мир, произведенный от недостатка так же не совершен, как и причина его. –

21. И учение гностиков о демиурге или творце мира Ириней находит несовершенным. Если мир есть нечто недостойное творческой деятельности высочайшего Бога, то этот Бог всё же будет виновен в допущении сотворения его. «Те, – пишет Ириней, – которые говорят, что мир создан против воли всевышнего Отца ангелами, или каким нибудь другим мироздателем, заблуждаются прежде всего в том, что утверждают, будто такой и столь великий мир произведен ангелами против воли первого Бога; как будто ангелы деятельнее Бога, или как будто Он ленив, или не заботится о том, что происходит в Его владениях, – худое ли или доброе». Но если они скажут, что мир сотворен не в Его области, но вне того, что Им обнимается, то им

встретятся все прежние несообразности (II, 2, 2). «Если же мир сотворен по Его воле и с Его ведома, то уже не ангелы или какой ниб. мироздатель будет причиной этого творения, но воля Божия; потому что, если он творец мира, то он также сотворил и ангелов, или по крайней мере был причиною их сотворения; и окажется, что мир сотворял тот, кто предуготовил причины к его сотворению. Хотя они говорят, что ангелы в длинном ряде постепенности, или мироздатель – сотворены первым Отцом; тем не менее причина сотворенного восходит опять к тому, кто был виновником такой постепенности, подобно тому, как успех войны приписывается царю, приготовившему то, что было причиною победы“ (II, 2, 3). Таким образом, заключает Ириней, высочайший Бог является творцом мира, как по его содержанию, так и по форме. Ибо гностическое представление о демиурге, как слепом орудии высшей идеи, не сообразно само по себе. В самом деле, «как ангелы или мироздатель не ведали первого Бога, когда они находились в Его области, были Его тварями и Им были содержимы? Он мог быть для них невидим по своему превосходству, но никак не мог быть неведом по своему провидению. Пусть они были весьма далеко отдалены от него низостью своей природы, все-таки, поскольку Его господство простирается на всех, они должны были ведать своего Владыку и именно знать то, что сотворивший их есть Господь всего“ (II, 6, 1).– Как несообразно мнение гностиков, что демиург есть слепое орудие высшей идеи, так не основательно их мнение, что низший мир есть отображение высшего, что эон Спасителя почтил плерому сотворением этого мира. Ибо если вещи (сего мира) были сотворены Спасителем в честь горнего, по его подобию, то они должны бы всегда пребывать, чтобы почтенное постоянно находилось в чести. Но если эти вещи преходят, то какая польза от такой кратковременной чести, которой никогда не было и которая опять кончится. И какая честь для вечного, всегда пребывающего – временное, для неизменяемого преходящее, для неразрушимого тленное? Кроме того, как твари, столь различные, разнообразные и безчисленные – могут быть образами 30-ти эонов внутри плеромы? Каким образом эти разнообразные твари и различные по своей природе могут быть образами и подобиями этих эонов, которые, как говорят гностики, имеют одну природу, одинаковы по своим свойствам и не имеют никакого различия? Если же они скажут, что эти вещи суть тень горних, то должны принять, что и горние существа имеют также тела. Ибо горние тела делают тень, но не духовные существа, так как они не могут бросить тени. Но если есть тень и духовных и светлых существ, то так как они вечны, и тень, производимая ими, продолжается также вечно, эти вещи уже не преходящи, но пребывают вместе с производящими тень. Но если они скажут, что эта тень существует не потому, чтобы она бросается была горними существами, но потому, что от них очень удалены дальние вещи, то они обвинят в слабости и незначительности их Отца, как будто он не досягал до них и был не в силах наполнять пустоту и разогнать тень, и притом, когда ему никто не препятствовал (II, 71, 3, 6; II, 6, 1; II, 8, 2).

22. Таким образом, низший мир, как отражение гностической плеромы, представлялся Иринею настолько невозможным и невысказанным, что наоборот сама плерома должна быть признана субъективным рефлексом этого мира, существующим только в головах гностиков. «Пусть,– говорит Ириней,– они скажут нам причину этого происхождения эонов, не касаясь предметов творения... Пусть объяснят мне, почему первое и родоначальное всего произведение есть осмерица, а не пятирица, троица, семерица или что л. подходящее под другое число? И почему от слова и жизни произошло именно десять эонов, а не более или менее, и почему от человека и церкви произошло именно 12-ть, когда точно также их могло произойти и большее или меньшее число? Ибо, если, как говорят гностики, эоны древнее дольных вещей, то они должны иметь свое собственное основание, которое существовало прежде

мироздания, а не по образу творения, точь в точь совпадая с ним“. Но гностики затрудняются указать «собственное основание для тех (существ), которыя древнее тварей. Ибо если их самих спросить на счет плиромы, то они или начнут перечислять человеческия страсти, или они заведут речь о гармонии в творении, давая ответы относительно вторичного, а не того, что, по их мнению, составляет первое“. Следовательно, можно предположить одно из двух: «или Отец создал плирому без всякаго плана и предусмотрения, и потому допустить нелепость в этом Отце, если он что-либо сделал неразумно; или плирома произведена в таком виде ради творения по предведению Отца, гармонически устроившаго все существа; но тогда плирома создана не ради самой себя, но ради своего подобия, которое должно быть создано с нею, как статуя делается из глины не ради самой себя, а ради той статуи, которая должна быть сделана потом из меди, золота или серебра; и творение будет гораздо выше плиромы, если ради него произведены горния вещи“ (II, 15, 1–3).–

23. Предположение о горнем мире, послужившем образцом для низшего мира, Ириной находит неосновательным. Ибо если дольные вещи образованы по подобию горних, то эти последние также должны быть созданы по подобию чего-либо другого, а это другое опять по подобию другого. И речь о подобиях будет простираться в бесконечность... Как не основательно представление гностиков о творении мира, так не ясно и их представление о развитии этого мира, особенно их представление о духовном семени. «Как ни смешно говорить,– пишет Ириной,– что их мать в материи подвергается опасности погибнуть и едва не уничтожилась в ней, если бы не употребила чрезвычайного напряжения и не выскочила из самой себя, получив от отца помощь; семя же ея растет в этой самой материи, образуется в ней и делается способным к принятию совершенного разума, и притом находясь в несродных и непривычных ему субстанциях, ибо, по их словам, земное противоположно духовному“ (II, 19, 4).– В Валентиновой христологии Ириной особенно порицает отделение божественного во Христе, а также разделение между высшим Христом и низшим Иисусом. Ибо, говорит Ириной, если один родился, а другой сошел на родившегося и потом оставил его, то уже оказывается не один, а двое (III, 16, 8). И если они исповедуют одного Христа, то исповедуют только языком, а на самом же деле они допускают здесь разделение, так как гностическая христология тесно связана с теологией, где допускается разделение между высшим Богом и творцом мира.– Возражения Ириной против Валентиновой эсхатологии равно касаются валентиновской антропологии и сотериологии. Если,– говорит Ириной,– духовное должно соединиться с духовным и возвратиться в плирому к своей духовной матери, и всё материальное будет сожжено, а психическое будет иметь различный исход – души праведных поселены будут в среднем месте, а для душ неправедных вместе с материей предназначен ад; то здесь открывается явное противоречие. Ибо если «спасает природа и субстанция, то почему не все психическое достигает средняго места: ибо в данном случае излишня вера, излишне и сошествие Спасителя. Если же спасает праведность и вера, то почему оне не спасут тел, которыя подобно душам, могут привлечь нетление“ (II, 29, 1).

24. Диалектическое опровержение Валентинова гносиса имеет в результате следующий вывод: еретический гносис не основателен сам в себе и преисполнен противоречий. Но Ириной не довольствуется этим выводом; он доказывает еще, что этот гносис чужд всякой оригинальности и заимствован из языческих воззрений. У языческих поэтов и философов, не знающих Бога, они почерпнули учения и «из многих и весьма плохих лоскутов посредством тонкостей речи построили для себя затейливый наряд“, изменив только имена. Гностическая теогония напоминает комика Антифана, который из ночи и молчания производит хаос, из ночи и хаоса – любовь, из

нее свет и т.д. Гностики же, заимствовав эту басню, переменили только имена, поставив на место ночи и молчания – глубину и молчание, на место хаоса – ум, на место любви, которую, как говорит комик, приведено в порядок всё остальное – слово, вместо первых главнейших богов придумали эонов, а вместо вторых богов говорят о творении их матерью, которая вне плеромы, и называют это вторую осьмерицею. От нее, как и упомянутый комик, производят они устройство мира и создание человека. Их глубина и вода напоминают Фалеса, учившего, что вода и воздух есть мать всех вещей. Поэт Гомер учил, что Океан с Матерью Фетисою произвел богов, а они (валентиниане) перенесли на глубину и молчание. Учение Анаксимандра о том, что бесконечное было началом всех вещей, они преобразили в глубину эонов. Учение Анаксагора, атеиста, о том, что животные произошли из семян, упавших с неба на землю, они приложили к семени своей матери (Ахамофы). Учение же о тени и пустоте они заимствовали у Демокрита и Эпикура, которые много говорили о пустоте и об атомах и из этих одно называли сущим, другое – не сущим; так точно и они (валентиниане) называют то, что заключается в плероме действительно существующим, а находящееся вне плеромы – несуществующим. А от Демокрита и Платона они заимствовали учение о том, что чувственные вещи суть образы того, что существует в горнем мире. Свое учение, что творец создал мир из прежде существующей материи, гностики заимствовали у Анаксагора, Эмпедокла и Платона. Что всё по необходимости возвращается в то, из чего произошло, и что Бог есть раб этой необходимости, так что не может даровать смертному бессмертия и тленному нетления, но всё возвращается в субстанцию, сходную с его природою – это утверждали стоики (II, 14, 1–4).

Учение об источниках и нормах христианского знания в противоположность гностическому учению о тех же предметах

25. К источникам и нормам христианского знания Ириной относит св. писание, церковное предание, авторитет церкви и епископство.

Первым и главным источником христианского знания служит св. Писание. Под свящ. Писанием Ириной понимает Ветхий Завет (то, что Дух св. возвестил чрез пророков), учение самого Господа (т.е. речи И. Христа в евангелиях), то, о чем свидетельствовали апостолы (евангельская история, деяния апостолов, послания, апокалипсис). Всё это вместе составляет единое целое, изреченное от Слова Божия и св. Духа, и всецело духовное²²²⁶. Но столпом и фундаментом церкви и нашей веры (fundamentum et columnam tidae nostrae – III, 1, 1) Ириной признаёт евангелие, под которым он понимает наши четыре канонические евангелия. Св. Писание служит самым надежным руководителем в истине, и немалому наказанию подвергается тот, кто прибавляет или убавляет что-либо от Писания. Всякие богословские споры должны решаться не иначе, как только на основе св. Писания.– Взгляд Ириной на св. Писание, как главный источник учения и при том не допускающий никаких изменений, направлен, очевидно, против произвольного отношения гностиков к указанному источнику.– Гностики, как известно, или принимали только некоторые евангелия или же пользовались апокрифическими евангелиями. В виду указанного отношения гностиков к евангелиям, Ириной доказывает, что существует только четыре евангелия, признаваемые всею церковью: евангелие Матфея, Марка, Луки и Иоанна, что все евангелия составляют одно евангелие в четырех видах, проникнутое одним духом, что «и невозможно, чтобы евангелий было числом больше или меньше, чем есть» (III, 11, 8): ибо «когда Бог сотворил все стройно и согласно, то надлежало и Евангелию иметь вид благоустроенный и складный» (III, 11, 9). Необходимость четвероевангелия доказывается Иринею следующим, несколько оригинальным образом: «Так как четыре страны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра, и так как церковь

разсеяна по всей земле, столб и утверждение церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей. Из этого ясно, что устрояющее все Слово, возседающее на херувимах и все содержащее, открывшись человеку, дало нам евангелие в четырех видах, но проникнутое одним духом“ (III, 11, 8). Евангелие в 4-х видах дано в соответствие четырем заветам: ибо один был дан при Адаме до потопа, другой после потопа при Ное, третий – законодательство при Моисее, четвертый же обновляющий человека и сокращающий (recapitulat) все в себе чрез евангелие“ (ibid.). Наконец, прообраз четвероевангелия Ириной видит в четверолицых херувимах, «которые суть образы деятельности Сына Божия“. Образ льва характеризует Его действенность; образ вола – Его священническое достоинство; образ человека изображает Его явление, как человека; образ летящего орла указывает на дар Духа, носящегося над церковью. Евангелия также изображают четыре стороны деятельности Христа. Евангелие Матфея изображает человечество Христа; поэтому по всему евангелию Он представляется смиренно чувствующим и кротким человеком. Образ льва выступает в евангелии Марка, начинающего с пророческого гласа – Духа, свыше приходящего к людям и указывающего т. ск. на крылатый образ евангелия; поэтому Марк дал сжатый и беглый рассказ, ибо таков пророческий дух. Образ вола вырисовывается в евангелии Луки, носящем в себе священнический характер и начинающемся с свящ. Захарии, приносящего жертву Богу. Образ орла представлен в евангелии Иоанна, которое излагает Его первоначальное и славное рождение от Отца. «Поэтому евангелие сие полно всякой достоверности, ибо таков его характер“.– О происхождении четырех евангелий Ириной говорит следующее: «Матфей издал у евреев на их собственном языке писание евангелия в то время, как Петр и Павел благовествовали в Риме и основали церковь. После их отшествия, Марк, ученик и толкователь Петра, передал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском“ (III, 1, 1).

26. О четырех евангелиях св. Ириной, как видим, говорит много и подробно; но о других книгах нового завета он уже свидетельствует с меньшею определенностью. Однако же ему известны, как это видно из рассматриваемого сочинения²²²⁷– Деяния апостольские, 12-ть посланий Павла, 1 посл. ап. Петра, 1 и 2 послание Иоанна и Апокалипсис²²²⁸. Не упоминание послания к Филимону, как и 3-го Иоанна, может быть случайным, в виду краткости их. Послание к Евреям (и кн. Премуд. Соломона) Ириной, по свидетельству Евсевия (V, 26), знал и приводил из них различные изречения (διαλέξεις διάφορα). Под именем «Писания“ Ириной цитирует книгу Ерма «Пастырь“. (IV, 20, 2; «Καλῶς εἶπεν ἡ γραφή...») Но этот единственный случай примешения к каноническим писаниям неканонической книги. Что Ириной ясно представлял состав новозаветного канона, в который входили по нему евангелия (τὰ εὐαγγελικά) и апостольские послания (τὰ ἀποστολικά) (I, 3, 6) – это можно видеть из характера его полемики с гностиками. В то время, как Иустин в дошедших до нас сочинениях нигде не упрекает еретиков в извращении новозаветного канона; Ириной, напротив, постоянно обвиняет их в этом. Валентин и его школа обвиняются в том, что у них более четырех канонических евангелий, потому что они принимают и такие евангелия, которые не согласуются с каноническими. Еретик Марк укоряется за то, что кроме канонических евангелий признаёт много апокрифических и подложных писаний (III, II, 9; I, 20, 1). Маркион обвиняется частью в извращениях, частью в урезываниях или сокращениях новозаветных писаний. Все эти упреки и обвинения были бы невозможны, если бы Ириной не имел представления о новозаветных писаниях,

принятых в канон, и о писаниях подложных или апокрифических. Решительное разграничение Иринея между каноническими евангелиями и посланиями и апокрифическими книгами не только не имеет для себя прецедентов в предшествующем, но и примеров в настоящем. Так, Тертуллиан и Климент Алекс., пользовались и неканоническими евангелиями, конечно, как источниками второго сорта. Только канон Муратория, появившийся в Риме, в самом конце II в.²²²⁹ проводит также отмеченное у Иринея разграничение.

27. Еретики полагали различие между содержанием евангелия самого в себе и устным и писанным его преданием и сообразно с своими целями отрицали авторитет Предания. Опровергая мнение гностиков о различии между устным преданием и Писанием, Иринея высказывает тот взгляд, что нет никакого различия не только между устным и писанным преданием Евангелия чрез апостолов, но даже между апостольским преданием вообще и содержанием евангелия. «Об устройении нашего спасения, – говорит Иринея, – мы узнали не чрез кого другого, а чрез тех, чрез которых дошло к нам евангелие, которое они тогда проповедывали (устно), потом же по воле Божией предали нам в писаниях, как будущее основание и столб нашей веры. Неприлично же утверждать, что они проповедывали прежде, чем получили «совершенное знание», как осмеливаются некоторые говорить, выдавая самих себя за исправителей апостолов» (III, 1. 1). «Ибо после того, как Господь наш воскрес из мертвых и они облечены были свыше силою нисходящего св. Духа, исполнились всеми (дарами Его) и получили совершенное знание, они вышли в концы земли, благовествуя о благах (дарованных) нам от Бога, и возвещая небесный мир людям» (ibid.). – Решительно отвергает Иринея и гностическую теорию приспособления (аккомодации), по каковой будто бы Христос и апостолы проповедывали разным народам в таких формах, какие соответствовали верованиям каждого из них, хотя их проповедь по своему внутреннему смыслу относилась к другому Богу; напр., апостолы, проповедуя у иудеев, не могли им возвещать иного Бога, кроме того, в кого они веровали. По поводу этой теории Иринея говорит, что «если апостолы говорили сообразно с мнением, прежде укоренившимся в людях; то никто не узнал истины от них, а еще прежде от самого Господа, ибо и Он, по словам их, говорил таким же образом» (IV, 12, 6). В таком случае и «пришествие Господа окажется излишним и бесполезным, если Он пришел с тем, чтобы допустить и сохранить прежнее каждого мнение о Боге. Но Господь наш И. Христос есть истина и лжи в нем нет. И апостолы, ученики истины, также чужды всякой лжи» (III, 5, 1). Посему как могут «говорить эти пустейшие софисты, будто апостолы с лицемерием приспособляли свое учение к условиям приемлемости слушателей и давали ответ сообразно с мнениями вопрошающих (*secundum audientium eapacitatem et responsiones secundum interrogantium suspiciones*), для слепых выдумывали басни сообразно с их слепотою, для слабых сообразно с слабостью, и для заблуждающихся сообразно с их заблуждением» (III, 5, 1). «Такой образ действия не свойствен тем, которые исцеляют и дают жизнь... какой врач, желая исцелить больного, будет действовать сообразно с прихотями больного, а не с тем, что требуется для исцеления» (III, 5, 2). Но мнение гностиков опровергается самою проповедью апостолов и их смертью. «Те, которые за евангелие Христово предали души свои даже до смерти, каким образом они могли говорить людям сообразно с их укоренившимся мнением? Если бы они так поступали, то не страдали бы; но потому, что они проповедывали противное людям, несогласным с истиною, они и пострадали» (III, 12, 13). Очевидно, следовательно, что они «не оставляли истину, но со всем дерзновением проповедывали иудеям, что распятый ими Иисус есть Сын Божий, а эллинам возвещали единого Бога и Его Сына И. Христа» (ibid.). – Иринея находит неосновательным и утверждение Маркиона, что будто один

апостол Павел знал истину. Это мнение опровергает сам ап. Павел (см. Гал. 2:8; Рим. 10:15; 1Кор. 15:11). Кроме того и «Господь наш пришел спасти не одного только Павла, и Бог не так беден, чтобы иметь одного только апостола, который бы знал распоряжения Его Сына» (III, 33, 1).

28. Вопреки особенно Маркиону и другим гностикам, Ириней выясняет истинной взгляд на ветхий завет. Гностики, как известно, вырывали пропасть между двумя заветами: ветхий завет они усвоили демиургу, а новый – высочайшему Богу. Ириней не отрицает различия, существующего между обоими заветами, но не допускает и противоположности их. По Иринею, между обоими заветами существует полное согласие, и оба они, существуя один подле другого, ведут христиан ко спасению. Глубочайшим основанием единства ветхого и нового заветов служит единство Бога и Его откровения (III, 25, 1, 5), ибо «одно спасение и один Бог» (IV, 9, 2 una salus et unus Deus). Бог в ветхом завете открывался в том же самом духе, как и в Новом, потому что по своему существу Он всегда один и тот же (III, 21, 4). Что касается до различия одного завета от другого, то оно указывается Иринею в том, что в ветхом завете уже содержался «второстепенный образ новаго, что ветх. завет заключал предсказание будущего, что жертвы и обряды были прообразами позднейшего откровения и подготовлением к новому завету; закон Моисея, налагая узду на силу греха», имел воспитательное значение. Однако же новый завет не заключает в себе чего либо противоположного ветхому. Конечно, закон обрядовый – жертвы, обрезание и субботы упразднены евангелием и его свободой, но зерно закона, нравственные заповеди (*naturalia praecepta*) образуют сущность ветхого завета и нового, и оба они «одной и той же сущности (*unius et ejusdem substantiae*) т.е. одного и того же Бога» (IV, 9, 1). В этом отношении различие закона, данного в свободу от закона, данного в рабство, выражается, по Иринею, «в числе и величине» (IV, 9, 2); след., в количестве, а не в качестве. Посему, если христиане обязываются к большей любви и пользуются большею свободой, то вместе с тем для них должен быть и больший страх.–

29. Констатированное единство откровения двух заветов служит для Ириней оружием против произвола гностиков в их обращении с свящ. Писанием, как откровением разных по достоинству богов. Мнение гностиков о различной степени вдохновенности св. Писания представляется Иринею не только ложным, но и противоречащим тому мнению их, что свящ. писание нового завета возведено Духом из плеромы. «Если этот дух, как говорят гностики, был дух света, дух истины, совершенства и ведения, то каким образом в одном и том же могло быть совершенство и недостаток, ведение и неведение, заблуждение и истина, свет и тьма?» (IV, 35, 2).– Касаясь затем гностической экзегетики и находя ее произвольною, Ириней высказывает и защищает герменевтическое положение, на котором должна утверждаться экзегетика: темное и неясное должно изъяснять при помощи ясного, притчи – чрез очевидные истины, а не наоборот, как поступают гностики, утверждающие, что в притчах и загадках сокрыты Христом тайны, сообщенные Его ученикам. «У людей, имеющих смысл, обоюдность (*ambiguitas* – двусмыслие) не будет объясняема посредством другой обоюдности, или загадка посредством другой труднейшей загадки; напротив, такого рода вещи получают свое разъяснение из того, что ясно и согласно между собою» (II, 10, 1). Разъяснение неясного и прикровенной притчи чрез ясное и очевидное само по себе и составляет «правило истины» (*regula veritatis*) или «способ нахождения» («*disciplina inventionis*») истины. При изъяснении же неясного посредством неясной притчи «столько окажется истин, взаимно себе противоречащих, сколько будет толкователей притчей». При таком образе действия,– говорит Ириней,– человек всегда будет искать, но никогда не находить, потому что отверг самый способ нахождения истины (II, 27, 1–2).

30. Все эти «правила истины» или «способ нахождения» истины были направлены против гностического произвольного аллегоризма, примеры которого указаны выше²²³⁰. Гностическому призыву в обращении с Писанием для подкрепления еретических теорий Ириной противопоставил «одну и ту же сущность» свящ. книг и простое естественное изъяснение их. Но порицая гностиков за аллегоризм, Ириной сам пользуется им – и это не только при объяснении связи ветхого завета с новым, – тем самым показывая или доказывая недостаточность указанного им оружия против ереси. С другой стороны, «когда обличают (еретиков) из Писаний, то они обращаются к обвинению самых Писаний, будто они не правильны, не имеют авторитета, различны по изложению, и (говорят), что из них истина не может быть открыта теми, кто не знает предания. Ибо истина предана не чрез письмена, но живым голосом»²²³¹. Посему Ириной призывает на помощь другую норму христианского учения – церковное предание или традицию. Разсуждения его по этому поводу отличаются классической ясностью и простотой. «При таких доказательствах не должно искать у других истины (*non oportet quaerere apud alios veritatem*), 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 нея питье жизни (*potum vitae*). Она именно есть дверь жизни; а все же прочие (учители) суть воры и разбойники. Посему должно избегать последних; но с величайшим тщанием избирать то, что относится к церкви, и принимать предание истины (*veritatis traditionem*). Что же? Если бы возник спор о какомнибудь важном вопросе, то не надлежало ли бы обратиться к древнейшим церквам, в которых обращались апостолы, и от них получить, что есть достовернейшего и ясного относительно настоящего вопроса? Не должно ли было следовать порядку предания, переданного тем, кому они вверили церкви?»²²³². Этому порядку следуют и многие племена варваров, верующих во Христа, которые имеют спасение свое без хартии или чернил, написанное в сердцах своих духом, и тщательно блюдут древнее предание» (III, 4, 1–2) (*sine charta vel atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes*). Но с другой стороны на предание ссылались и гностики, а некоторые расширяли его и делали объем его не уловимым, ссылаясь на «тайное» предание, как известно было Ириной относительно карпократиан (I, 25, 5) и «других» (офитов) гностиков – 1, 30, 14). Отсюда являлась нужда для Ириной выяснить значение предания, как источника христианского знания, в связи со взглядами гностиков на этот предмет. Гностическим воззрениям на предание Ириной противопоставляет понимание предания всею церковью, как единого, общего, признаваемого всеми церквами. «Так как Церковь приняла это учение и эту веру (выше приведены у Ириной *regula fidei*) и хотя бы была разсеяна в целом мире (*in univsum mundum*), – тщательно хранит (их), как бы обитая в одном доме; одинаково верует этому, как бы имея одну душу и одно сердце, и согласно проповедует это, учит и передает, как бы у нея были одни уста» (I, 10, 2). Это единое предание, содержимое одинаково народами, далеко друг от друга обитающими, повсюду распространяет, подобно солнечному свету, истину и одинаково признаётся учеными и не учеными. Это предание, по учению св. Ириной, заключает в себе истину и всё необходимое для спасения с такою очевидностью, что всякий, преданный истине, признает его истинность, сравнив его с ересью. Еретическое предание не имеет признака истинности уже потому, что оно известно только не многим. Итак, предание, по Ириной, есть руководительное начало в христианском знании, имеющее по своим свойствам безусловный авторитет, так как оно само по себе совершенно достаточно, заключая в себе всё существенное, дополняя писание и служа руководством при изъяснении его.

31. Однако знающий Св. Писание и предание не может считать себя в полной безопасности от гностиков. Они, «собирая изречения и имена, стоящая в разных местах (*dictiones et nomina dispersim posita*), переносят их из естественной связи (*secundum naturam*) в неестественную (*contra naturam*) (I, 9, 4), таким образом «разрывая члены истины» (I, 8, 1) *λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας, solventes membra veritatis*). Иринея поясняет эту мысль или точнее возводимое обвинение на гностиков наглядным сравнением: гностики делают с писанием то же, что сделал бы человек с царским портретом, составленным из драгоценных камней, разбив его, а из камней сложил фигуру собаки или лисицы – и говорил бы окружающим: «вот то самое прекрасное царское изображение, которое произвел умный художник» (I, 8, 1). В таком случае само по себе предание не может помочь в борьбе против гностиков, тем более и само оно может быть подвержено подобным гностическим экспериментам, не говоря уже о расширении его границ у гностиков. Здесь является на помощь верующему «правило веры», *κανὼν τῆς ἀληθείας, Regula fidei* (см. 7, 9, 4 ср. I, 22, 1). Благодаря этому, всякий «содержащий неуклонно правило веры, которое принял чрез крещение, признает имена, слова и притчи, взятые из Писаний, но не признает богохульного приложения, какое из них сделано: ибо хотя и узнает камни, но лисицу не примет за изображение царя» (I, 9, 4). У Иринея «правило веры» приведено в двух формулах (I, 10, 1 и III, 4, 2; ср. I, 22, 1), из которых более пространная (I, 10, 1) читается так: Церковь, хотя разсеяна по всей вселенной (*καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης*) даже до концов земли, но приняла от апостолов и от учеников их (веру) «τὴν εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποικῶτα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, πίστιν καὶ εἰς ἓνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας καὶ τὰς ἐλεύσεις, καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν, καὶ τὸ πάθος, καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἡγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ δίκῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος, ἵνα Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν καὶ θεῷ καὶ σωτῆρι καὶ βασιλεῖ κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ πατρὸς τοῦ ἀοράτου πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται αὐτῷ καὶ κρίσιν δικαίαν ἐν τοῖς πᾶσι ποιήσῃται· τὰ μὲν πνευματικὰ τῆς πονηρίας καὶ ἀγγέλους (τοὺς) παραβεβηκότας καὶ ἐν ἀποστασίᾳ γεγονότας καὶ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους καὶ βλασφήμους τῶν ἀνθρώπων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψῃ· τοῖς δὲ δικαίοις καὶ ὁσίοις καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τητηρήκοσι καὶ ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ διαμεμενηκόσι, τοῖς (μὲν) ἀπ' ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας, ζῶν ἡμετέρος ἀφθαρσίαν δωρήσῃται καὶ δόξαν αἰώνιον περιποιήσῃ»²²³³. Этот «канон истины», – «наименование, не встречающееся ни у кого до Иринея»; а после Иринея его употребляет, напр., Климент Алекс., см. раздел «Климент Александрийский», п. 15. Затем подобное выражение «*κανὼν τῆς πίστεως*» употребляет, по свидетельству Евсевия (Ек. Iст. V, 24, 6; Ed. Schwartz. *Evsebius Werke*. II, 1. p. 492), Поликрат Ефес. в послании к рим. папе Виктору.– «Канон истины» (*κανὼν τῆς ἀληθείας* I, 9, 4; или латинское– *regula veritatis* – I, 22, IV, 35, 4),– содержащийся у Иринея, несомненно образовался из крещальной формулы; однако в такой пространной форме мы не встречаем его раньше св. Иринея – ни у св. Игнатия Антиох. (ср. к Магн. гл. XI; к Тралл. гл. IX; Смирн. гл. 1), ни у Аристиды в апологии, ни у св. Иустина (ср. Апол. I, 13, 42, 61; диалог с Триф. гл. 63, 85, 126, 132). Такую пространную и выразительную форму получает у Иринея крещальная формула только вследствие борьбы с гностиками. Все члены «канона истины» являются антитезами превратных тезисов лжеименного гносиса²²³⁴. Читая слова: верую «εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποικῶτα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν... εἰς ἓνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν

τοῦ θεοῦ τὸν σαρκωθέντα..., невольно чувствуешь, что они направлены против заблуждений гностиков о Боге и И. Христе²²³⁵.

Канон истины – это «апостольское предание церкви» (*apostolica ecclesiae traditio*. III, 3, 3), «проповедь церкви» (*praesentiam ecclesiae* –V, 20, 2),– это «истина, проповедуемая церковью» (*ἡ ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένη ἀληθεία*– I, 9, 5).

32. Св. Ириней определил источники христианского учения – Св. Писание и Предание, указал правильный метод толкования Св. Писания и отметил верные признаки истинного апостольского предания, наконец, дал «канон истины», как краткое ясное выражение того, о чем учат христианские источники. Всё это представляло стройную систему доказательств христианской истины в противоположность гностическим ложным учениям. Однако и гностики претендовали на обладание и Свящ. Писанием и Свящ. Преданием и излагали будто бы по ним свое учение. Последними оплотами против еретических ухищрений являются принцип древности или апостольского преемства епископов и единой вселенской церкви.

Апостолы древнее всех этих еретиков (*Apostoli... sint his omnibus vetustiores*. III, 21, 3), ибо раньше Валентина не было валентиниан и до Маркиона не было маркионитов, а между тем Валентин и Маркион пришли в Рим при еп. Егине (III, 4, 3), т.е. около половины II в. христианской эры. Между тем преемниками апостолов, их учения и проповеди, являются не еретики, хотя они и на это выражают претензию, а епископы. «Мы можем,– говорит Ириней,– перечислить тех, которые поставлены апостолами епископами в церквах, и преемников их (*successiones*) до нас, которые ничего не учили и не знали такого, что эти (еретики) бредят» (III, 3, 1). В качестве примера Ириней обещает перечислить апостольские преемства в римской церкви, «величайшей, древнейшей и всем известной», и действительно перечисляет до своего современника – Элевферия, 12-го от апостолов (III, 3, 2–3). Значит, все еретики появились гораздо позднее епископов (*valde posteriores sunt quam Episcopi* – V, 20, 1). Епископам апостолы «передали церкви» (V, 20, 1 – *tradiderunt Ecclesias*), им они «поручили церкви» (*ecclesias committebant*). Им они передали также место своего учительства в церкви (*suum ipsorum locum magisterii tradentes*), так что от правильного их действия должна происходить великая польза, а от падения их – величайшее несчастье – III, 3, 1. Между тем в церковь апостолы, как богач в сокровищницу, вложили всё, что относится к истине (*plenissime in eam (sc. Ecclesiam) contulerint omnia, quae sint veritatis* – III, 4, 1), церкви вверен дар Божий (*Ecclesiae creditum est Dei munus* – III, 24, 1).– Непрерывное преемство епископов от апостолов в церкви, которой вверена вся полнота истин, есть высшее и несомненное доказательство обладания истиной верующими, а не еретиками. «В таком порядке и в таком преемстве от апостолов предание церкви и проповедь истины (*ἐν τῇ αὐτῇ διδαχῇ ἣ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα*) дошли до нас. И это служит самым полным доказательством, что одна и та же животворная вера сохранялась в церкви от апостолов и до ныне (*unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab Apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate* – III, 3, 3) – говорит Ириней, оканчивая перечисление преемства римских епископов, а потом вскоре добавляет, что и смирнская и эфесская церковь «есть истинная свидетельница апостольского предания» (*μάρτυς ἀληθῆς ἐστὶ τῆς τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως* – III, 3, 7).– Но здесь естественно возникает такой вопрос: могут ли быть признаны преемники апостолов непогрешимыми хранителями предания апостолов? Ведя свое служение от апостолов, они ведь не суть лица, в собственном смысле заступающие апостолов или равные им. Где же ручательство того, что они вверенное им апостолами донесли неповрежденным до нас? На этот вопрос св. Ириней дает прямой ответ: «надлежит в Церкви тем пресвитерам, которые, как мы показали, имеют преемство от апостолов и

вместе с преемством епископства по благоволению Отца получили известное дарование истины (IV, 26, 2: cum episcopatus successione charisma veritatis). По сравнению с другим местом следует, что здесь под *charisma veritatis* нужно понимать дары Св. Духа, которые сообщены были апостолам, пророкам и учителям. «Ибо в церкви – говорится – положил Бог Апостолов, пророков, учителей и всякое другое действование Духа (*universam reliquam operationem Spiritus* – III, 24, 1)“. «Апостол уча говорит: «Бог поставил в церкви во-первых, Апостолов, во вторых, пророков, в третьих учителей. Итак, где положены дарования Господни, там надлежит учиться истине (*ubi charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem*), у тех, которые имеют преемство церковное от апостолов (*ab Apostolis Ecclesiae successio*), здравую и неукоризненную жизнь и неискаженное и не поврежденное учение“ (IV, 26, 5).

33. Из предшествующего видно, что св. Иринеи приурочивает источники христианского учения – Св. Писание и Предание церкви; говоря об апостольском преемстве епископов и пресвитеров, он рассматривает их как служения церкви; «канон истины“ – это есть также только истина, проповедуемая церковью (I, 9, 5). Так он говорит: «должно избегать их учений (т.е. еретиков)... а нужно прибегать к Церкви и воспитываться в ея недре и питаться Господними писаниями“ (*confugere ad Ecclesiam et in ejus sinu educari, et donijnicis Scripturis enutriri* – V, 20, 2). «Проповедь церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно и имеет свидетельство от пророков и апостолов и всех учеников в начальныя времена и в средния и в последния и во всем устроении Божиим и Его твердом действовании относительно спасения человека (*per universam Dei dispositionem et eam quae secundum salutem hominis est solidam operationem*), которое содержится в нашей вере: ее-то, приняв от церкви, мы соблюдаем, и она всегда чрез 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 первоначальному человеку для того, чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись; и в этом содержится общение со Христом, т.е. Дух Св., залог нетления, утверждение нашей веры и лестница для восхождения к Богу“ (III, 24, 9). – По первоначальному своему назначению церковь вселенска²²³⁶ и едина, заключающая в своем устройстве всё нужное для верующих. Иринеи говорит об «изначальном устройстве церкви во всем мире (*τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ πάντος τοῦ κόσμου* (*in universo mundo*), о признаке тела Христова, состоящем в преемстве епископов, которым они (апостолы) передали сущую по всюду церковь (*in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt*); и она во всей полноте дошла до нас с неподдельным соблюдением Писаний, не принимая ни прибавления, ни убавления: здесь чтение (Писаний) без искажения и правильное и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкование Писаний и превосходный дар любви, который драгоценнее познаний и славнее пророчества, и превосходнее всех других дарований“ (*charismatibus* – IV, 33, 8). Церковь хотя и разсеяна по всей вселенной (*καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης* I, 10, 1), или *per universum orbem*, однако она едина (ср. *unitas Ecclesiae* – IV, 33, 7). Это именно в силу абсолютной истины, которую она владеет в своих источниках, или апостольском предании – в правильном толковании их, и полноты в дарах или харисмах. Как не похожи на единую вселенскую церковь общества еретиков, у которых нет согласия и единства. Они, «будучи слепы для истины и сбившись с пути, необходимо блуждают по разным дорогам; и оттого следы их учения разсеяны там и сям без всякаго согласия и связи“ (*inconsonanter et inconsequenter dispersa sunt verstigia doctrinae ipsorum* – V, 20, 1), Отсюда для всех верующих и жаждущих спасения является безусловная необходимость принадлежать к церкви. «Путь тех, кто принадлежит к церкви, идет по всему миру (*mundum universonum*), потому

что имеет твердое предание от апостолов и дает нам видеть, что у всех одна и та же вера; ибо все принимают одного и того же Бога Отца, и веруют в одно и то же домостроительство воплощения Сына Божия, и знают одно и то же дарование Духа, соблюдают те же заповеди, и содержат тот же образ устройства Церкви, и ожидают того же пришествия Господа, и допускают то же спасение целого человека, т.е. души, и тела. И проповедь церкви истинна и тверда, так как в ней указывается во всем мире (*in universo mundo*) один и тот же путь спасения, ибо ей вверен свет Божий... ибо Церковь проповедует истину по всюду“ – (V, 20, 1).

Изложение догматической системы Ирины²²³⁷ мы считаем не относящимся к нашей задаче. Мы лишь отметим тот факт, что Ириной, подвергая беспощадной критике тонкости гностических спекуляций, не отрицает способности человеческой к познанию божественных вещей, но только указывает иные принципы для этого и полагает определенные пределы, с чем никак не хотели считаться гностики.

34. Еретический гносис заявлял претензию на знание глубин Божьих²²³⁸. «Они,— говорит Ириной (IV, 19, 1) о гностиках,— воспарили своими мыслями выше Бога, превзошли в сердцах своих Самого Учителя и в своем мечтании вознеслись (над Ним), а на самом деле уклонились от истинного Бога“. Гностики, желающие исследовать жизнь божества в его вечном, домировом величии,— или забывают, или вовсе не хотят, по его мнению, видеть ограниченности человеческого ума. «Если гностики, как и вообще люди нашего времени,— говорит Ириной (II, 26, 2),— не могут объяснить безчисленного множества явлений видимых, то как они могут исследовать невидимое? Если они не могут указать причины таких видимых явлений, как прилив и отлив океана,— образование дождей, молнии, грома,— происхождение снега, града,— увеличение и уменьшение луны и т.п. (II, 28, 2), то как они узнали порождения зонов, которых они никогда не видали? А между тем, когда они рассказывают о происхождении и образовании первого порождения, Единородного, матери своей Ахамофи, можно подумать, что они обошли сами всю вселенную (II, 25, 4) и были при родах“ (II, 28, 6; II, 30, 4). В таких нелепых претензиях гностиков знать внутреннюю жизнь божества выражается, по приговору Св. отца, надменность человеческого ума (II, 26, 1). Как змей обольстил Еву, обещая ей то, чего сам не имел; так (еретики), имеющие притязания на обладание высшим знанием и неизреченными таинствами, погружают в смерть верующих им (IV кн. пред.).— Бог неизмерим в сердце и неместим в уме; Он обнимает землю рукою своею. Кто видит меру Его десницы? Кто знает персть Его? (IV, 19, 2). Пусть всякий подумает, что «человек безконечно менее Бога, что он только отчасти получил благодать (*ex parte acciperit gratiam*)... Ты только, по Его особенной благодати, ныне получил начало бытия твоего и мало-по-малу научаешься от Слова познавать распоряжения (*dispositiones*) Творца твоего“. След. Ириной отнюдь не полагает запрещения на теоретическое религиозное знание, но только вводит его в должные границы. «Держись,— внушает Ириной верующему,— порядка твоего познания (*ordinem tuae scientiae*), и не возвышайся, как не знающий добраго, выше самого Бога, ибо Он недостижим“ (II, 25 3–4). Человек должен знать «правило истины“ (*regula veritatis*. Cp. II, 28, 1; IV, 35, 4) и владеть «способом нахождения истины“ (*inventionis disciplinam*. II, 27, 1–2). Только при таких условиях «здравый ум, благонадежный, преданный благочестию и любящий истину, будет охотно размышлять о вещах, которые Бог отдал под власть человеков и подчинил нашему познанию (*dedit in hominum potestatem Deus, et subdidit nostrae scientiae*)... Сюда относится то, что подлежит нашему зрению и что ясно и не обоудно (*sine ambiguo*) в точных словах выражено в свящ. писаниях (I, 27, 1)... Если же не можем найти в писаниях объяснения всего, чего мы ищем, все-таки мы не будем искать другого Бога, кроме Того, который есть, ибо это – величайшее нечестие. Мы должны

предоставить это Богу, нас создавшему, справедливо уверенные, что писания совершенны, так как они изречены Словом Бога и Духом Его“ (II, 28, 2). В другом месте мы читаем такие замечательные строки: «большее или меньшее знание некоторых, по мере разумения, состоит не в изменении самого содержания (οὐκ ἐν τῷ τὴν ὑπόθεσιν αὐτὴν ἀλλάσσειν, non in eo quod argumentum immutetur),– не в том, чтобы измышляли иного Бога, кроме Создателя, Творца и питателя сей вселенной, как будто бы не довольствуясь им, или иного Христа, или иного Единородного, но в том, что тщательно исследуют мысль сказанного в притчах и соглашают с содержанием веры (τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει),– в том, что раскрывают ход дел и домостроительство Божие относительно рода человеческого (ἐν τῷ τὴν τε πραγµατείαν καὶ οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ, τὴν ἐπὶ τῇ ἀνθρωπότητι γενομένην, ἐκδιηγείσθαι); показывают, что Бог явил долготерпение отступничеству преступных ангелов и к преслушанию людей (I, 10, 3)... Итак, имея для себя правилом самую истину и открыто лежащее свидетельство о Боге, мы не должны в решениях вопросов вращаться по разным сторонам и отвергать твердое и истинное познание о Боге. Если и из того, что мы ищем в Писаниях, которые всецело духовныя, нечто мы, по милости Божией, уясняем себе, а иное предоставляем Богу. Если кто спросит нас: как же Сын рожден от Отца,– мы скажем, что никто не знает того произведения или рождения... Если кто спросит: что делал Бог прежде сотворения мира, то мы скажем, что ответ на этот вопрос подлежит Богу (II, 28, 3, 6). Если некоторые из вопросов предоставим Богу, то и веру нашу соблюдем и пребудем безопасны“ (ibid. 3).

35. В приведенных текстах Ириней высказал свой взгляд на существо и объем церковно-христианского знания. Это знание состоит, по Иринею, частью в ясной и полной систематизации содержания св. писания, частью в тщательном изъяснении этого содержания по руководству правила истины, а также в рациональном изъяснении– почему что-либо совершилось в домостроительстве Божьем – из того, во что мы веруем; след., в обосновании и в доказательстве основательности и разумности того, во что мы веруем, необходимости его для людей, для их поведения и для спасительных целей Божьих.

Ограниченность человеческого знания неизбежна,– и это для нашей же пользы и должно располагать нас только к смирению. «Знание,– восклицает Павел,– надмевает, а любовь назидает“; «не то,– поясняет Ириней,– чтобы он порицал истинное знание (vera scientiam) о Боге,– ибо иначе он первого обвинил бы самого себя,– но он знал, что некоторые, надмеваясь под предлогом знания, оставляют любовь Божию и, считая себя совершенными, вводят несовершенного Творца... Поэтому лучше и полезнее оставаться простыми и малознающими и приближаться к Богу посредством любви, нежели считая себя многознающими и очень опытными – оказываться хулителями своего Бога“ (II, 26, 1).– Мы находим у св. Иринея весьма краткий, но чрезвычайно верно выражающий его глубокие и многосодержательные мысли о христианском знании – следующий вывод: «Истинное познание есть учение Апостолов и изначальное устройство церкви во всем мире (Γνωσις ἀληθῆς, ἡ τῶν ἀποστόλων διδασχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ πάντος τοῦ κόσμου), и признак тела Христова, состоящий в преемстве епископов, которым те (Апостолы) передали сущую повсюду Церковь; и она во всей полноте дошла до нас с неподдельным соблюдением (custodita sine fictione), не принимая ни прибавления, ни убавления: здесь чтение (писаний) без искажения и правильное и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкование писаний и превосходный дар любви, который драгоценнее познания (praecipuum dilectionis munus quod est pretiosius quam agnitio) и славнее пророчества и превосходнее всех других дарований“ (IV, 33, 8).– Из приведенных текстов видно, что Ириней, вместо гностического спекулятивного исследования,

предлагает эмпирический и библейский реализм. И вообще во всём сочинении Иринея ясно высказывается его реалистическое направление, состоящее в том, что он от гностической метафизической точки зрения ведет человека к нравственной, и от обманчивой и бесплодной спекуляции – к твердой почве положительного откровения в слове Божиим. Раскрытие веры со стороны ее разумности, необходимости, раскрытие содержания ее в связи и последовательности – так, чтобы один член ее объяснялся чрез другой – составляет по Иринею христианское знание (гносис истинный) и христианскую науку. Свою догматическую систему св. Иринея построил согласно указанным им библейским, положительно-церковным принципам.

36. Итак в теории христианского познания или гносиса св. Иринея возстает против безграничного произвола гностической спекуляции, не дисциплинированности познающего духа, и напоминает об естественном ограничении человеческого познания, особенно там, где оно направлено на духовные предметы. Человек должен напоминать себе, что он бесконечно меньше, чем Бог, не может иметь всеобъемлющего опыта и познания, как Бог... «Творец твой безпределен... ты не постигнешь Его, а мысля неестественно (*contra naturam*), окажешься глупым“ (*insipiens*) (II, 25, 4). Однако это не есть скепсис или равнодушие к высшей истине, сомнение в истине, но сознание обладания плодотворной истиной в предании церкви, – особой истиной, которая, подобно солнечному свету, у всех тех, кто принадлежит церкви. Она есть по своей сущности всеобщее достояние «и ни весьма сильный в слове из предстоятелей церковных не скажет иного в сравнении с сим учением... ни слабый в слове не умалит преданий“ (I, 10, 2) Это знание исходит из единственного источника, от самого Бога. Основное положение его таково: Бог не может быть познан, без Бога (IV, 6, 4; «Ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ Κύριος, ὅτι Οὐδὸν εἰδέναι οὐδεὶς δόναται, τούτέστιν ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεισθαι τὸν Θεόν»). Откровение есть, следовательно, источник познания. Но в разъяснении и в выводе это основное положение отличается от того смысла, который влагал в него гносис.

37. Кратко повторяя всё, сказанное о заслугах Иринея для Церкви, мы получаем следующее. Св. Иринея определил источники христианского учения – Св. Предание и Св. Писание, указал на взаимоотношение между ними, выяснил отношение между ветхим и новым заветом, первый начал ясно учить о вдохновении Св. Писания, дал герменевтические правила, необходимые при исследовании Св. Писания, составил «канон истины», подвел, т. ск. фундамент под церковную иерархию, указав источник ее в непрерывном следовании или преемстве от апостолов, и выставил ее (иерархию), как главную носительницу апостольского предания, раскрыл мысль о единстве (кафоличности) церкви в действительной жизни и о необходимости принадлежать к ней, как обладательнице всех христианских сокровищ – апостольского предания, Св. Писания и учения веры, и наконец св. Иринея сделал опыт построения христианского учения в духе истинного христианского гносиса²²³⁹. – Словом, величайшая заслуга св. Иринея состоит в логически ясной, стройной, основанной на убедительной аргументации – систематизации основ кафоличества. В этом заключается оправдание данной нами в начале общей характеристики Иринея. Справедливо Липсий²²⁴⁰ называет св. Иринея «делающим эпоху“ во многих отношениях!.. Если можно говорить о теневых сторонах этого светлого образа, то таких имеется только одна – и то это не тень, а полутень, легкий, прозрачный туман – это принятие им учения в 1000-летнем царстве И. Христа – особенность вполне понятная в его жаркой борьбе с гностическим спиритуализмом, улетучивавшем всё реальное в фактах.

Св. Ипполит Римский

01. Ученик св. Иринея²²⁴¹, Ипполит был одним из замечательнейших церковных писателей древности: он не уступает Оригену по количеству сочинений, а по разнообразию предметов превосходит его²²⁴².— О жизни и деятельности Ипполита сохранились очень скудные сведения, и они извлекаются, главным образом, из его сочинений. Автобиографическое значение собственно имеет открытое около половины XIX в. его сочинение – Κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων ἔλεγκος (Refutatio omnium haeresium) или обычно известное под именем Philosophumena. Из предисловия к сочинению следует, что Ипполит принадлежал к клиру римской церкви и носил известный сан, по всей вероятности – епископский, почему и называет себя преемником апостольского благодатного первосвященства и учения, а также стражем церкви²²⁴³. Главы 11 и 12 девятой книги показывают, что при римских папах Зефирине и Каллисте Ипполит принимал особенно деятельное участие в жизни римской церкви. При названных папах, очень мало образованных, в римской церкви обнаружилась шаткость религиозных воззрений и церковной дисциплины. Так, Ипполит увещавает Зефирина не склоняться к учению еретика Клеомена и вынуждает Каллиста изгнать из церкви еретика Савеллия²²⁴⁴, уличая его «то в учении Савеллия, то Феодота» (IX, 12). Каллист с своей стороны начинает обвинять Ипполита в двубожии²²⁴⁵. Последний, разумеется, считает подобное обвинение незаслуженным, а Каллиста обличает в дурной жизни, следствием чего явилась слабость церковной дисциплины и распушенность. Так как Каллист не внимал ни вразумлениям, ни обличениям Ипполита, то последний с единомышленными ему лицами (οἱ τὴν ἀληθειάν φρονοῦντες) отделился²²⁴⁶ от Каллиста и его последователей, считая именно себя стражем церкви (φρουροὶ τῆς Ἐκκλησίας), а бывших с Каллистом, называя только школой (σχολή, διδασκαλεῖον). При папе Урбане этот раскол прекратился²²⁴⁷.— Таким образом, Ипполит был римским антипапою. Его последователи глубоко чтити его и воздвигли ему мраморный памятник, где он представлен был сидящим на кафедре; памятник этот, с отбитой головой, открыт близ Рима, при раскопках, в 1551 г.— Но если, благодаря ново-открытому сочинению Ипполита, выясняется его деятельность, расцвет его жизни в первой трети III в., то начало и конец ее погружены во мрак неизвестности, особенно начало. Неизвестно, когда и где родился Ипполит. Так как он говорит о своей деятельности в римской церкви, то естественно думать, что он принадлежит западу. Однако Фотий²²⁴⁸ называет его учеником Иринея (μαθητῆς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἰππόλυτος), человеком восточного происхождения. Отсюда делается вывод, что Ипполит родился на востоке²²⁴⁹ приблизительно в 160–170 гг., и одно из своих сочинений написал благодаря беседам с Иринеем (ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου). Так как Иринея в конце 80-х годов II в. был в Лионе, то предполагают, именно там Ипполит был слушателем его²²⁵⁰. О конце жизни Ипполита сохранились такие сведения в т.н. Либеррианском каталоге римских пап, относящемся к 354 г. Под 235 годом стоит: «Eo tempore Pontianus episcopus et Hippolytus «presbyter» exoles sunt deportati in Sardinia insula posiva». Наименование Ипполита «пресвитером» нужно отнести насчет официального каталога, затруднившегося при законных римских папах назвать противника их настоящим именем его. Потому именно, по указу Максимиана Фракиянина, и был взят Ипполит с папою Понтианом, что он был другим епископом или папою римской церкви²²⁵¹. Ссылка вместе с папою одного из пресвитеров была бы просто непонятна. Далее в каталоге рассказывается, что оба – Понтиан и Ипполит – на том мертвом «(вредоносном) острове» (insula posiva) окончили свою жизнь; мощи папы были

доставлены в Рим и положены в известной папской усыпальнице Св. Каллиста, а Ипполита – в гробнице Тибуртине (in Tiburtina).

02. Вот существенные факты из жизни Ипполита, хотя далеко не бесспорные²²⁵². Литературная деятельность Ипполита, как замечено, была весьма разнообразна и многоплодна. Среди его сочинений есть и ересеологические. Нас касаются собственно лишь антигностические сочинения его. Из них известны – «синтаγμα против всех ересей», «против Маркиона» и «опровержение всех ересей» или «философумены»; первые два сочинения не сохранились. Библиографические сведения об антигностических сочинениях даны во введении. Здесь идет речь об их догматико-полюемическом содержании.

Единственное и быть может самое значительное ересеологическое антигностическое сочинение Ипполита – Refutatio или Философумена поставляет своей целью вскрыть действительные корни ересей. В предисловии автор говорит: «мы хотим доказать, откуда еретики заимствовали свои системы, что они не на основании свящ. писания создали это учение или им не удалось приспособить всего к свящ. преданию, что наоборот они заимствовали свои положения из эллинской мудрости (ἐκ τῆς Ἑλληνῶν σοφίας), из философских учений (ἐκ δογματῶν φιλοσοφουμένων), из вымышленных мистерий и из рассказов праздно шатающихся астрологов» (ἀστρολόγων ῥεμβομένων). Собственно говоря, настоящей серьезной полемики против гностицизма в этом сочинении Ипполита не содержится. Сближение еретического учения с учением языческой философии – вот главный, если угодно, полемический прием его. В действительности у него не полемика, а история ересей, выяснение их происхождения от подлинных или мнимых их корней – языческих философов и изображение хода развития до дней автора – т.е. до ересей монархианских – ноэциан, савеллиан и последователей Каллиста. В изложении ересей Ипполит находится в зависимости от других ересеологов, и особенно от Иринея²²⁵³; «блаженному пресвитеру Иринею» он выражает благодарность в конце VI кн. (VI, 55), где он изобразил валентиниан. X-я книга, которая, по мнению автора, должна была представлять «опровержение» всех ересей²²⁵⁴, содержит не вполне точный *summarium* всего вышеизложенного. В заключении Философумен автор дает сущность христианского учения, «ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας»– (X, 32–34). В своем учении о Боге и Логосе Ипполит примыкает к субординационизму апологетов²²⁵⁵. Он признаёт Бога первого и единого, творца всего (ἀπάντων), ничего неимеющего современного Себе (συνχρόνον οὐδέν)²²⁵⁶. Этот единственный Бог, вначале помысливши в Себе Логоса (πρῶτον ἐννοηθεὶς λόγον), родил его из Себя, не как звук (φωνή), а как сокрытую мысль всего (ἀλλ' ἐνδιάθετος τοῦ πάντος λογισμός). Только одного Логоса Он родил из сущего (ἐκ ὄντων γεννᾷ), потому что Отец был сущее, из которого произошло рожденное²²⁵⁷. Как внутренняя мысль Бога, Он составляет с Ним одну сущность и есть Бог (διὸ καὶ θεός, οὐσία ὑπάρχων θεός)²²⁵⁸. Логос является виновником всего бытия (αἴτιος τοῖς γενομένοις). В самом Себе нося идеи, искони предносившиеся Отцу, Он осуществляет их в миротворении, реализуя содержавшееся в Отце τὸ πᾶν в частных формах космоса²²⁵⁹ и т.д. Словом, характер богословия апологетов не подлежит сомнению.– Из канонов Ипполита извлекают²²⁶⁰ нечто в роде *regula fidei*. «1. Прежде всего нам должно разсуждать о святой и здравой вере, которая есть (вера) в Господа Нашего Иисуса Христа, Сына Бога живаго. Итак утвердимся в вере, благодушно перенося всякое терпение (*contentique in omnia patientia*). 3. Логос (*verbum*) есть Сын Бога, который есть творец всякой твари – видимаго и невидимаго. 4. Станем единодушно против тех погибших людей, которые нечестиво разсуждают о слове Бога (*de verbo Dei*); так сказал о таких Господь наш Иисус Христос. 5. Итак, мы, крепко объединенные в делании для Бога (*in virtute Dei*) отделим тех, ибо они не одинаково

мыслят с нами о церкви Божией, (вообще) не с нами они, учениками свящ. книги (sumus discipuli scripturarum). Поэтому мы отделили их от церкви и вверили дело их Богу, мы, которые в правде будем судить тварь“...

Таким образом, мы видим – тезисы – о свящ. предании и свящ. писании, о церкви, об апостол. преемстве и т.п., из-за которых полемизировал с гностиками св. Ириней, для его ученика являются уже отправными пунктами в деятельности. Он, как мы видели, признаёт, как несомненно данное, свящ. писание и предание, единую церковь, апостольское преемство – и себя считает именно стоящим в связи с апостолами, одним звеном этой цепи. Свой досуг Ипполит посвящает уже христианской экзегетике, установлению церковной практики и утверждению догматических доктрин.

Тертуллиан

01. По-видимому, не менее глубоко, чем св. Иринея, понимал всю опасность гностицизма для церкви и также близко к сердцу принимал ее благосостояние и горячо защищал ее Тертуллиан, пресвитер карфагенский. Будучи столь различным с Иринеем по месту происхождения, по первоначальным годам воспитания и по образованию, Тертуллиан не только разделял с ним взгляд на гностицизм, но совпал с ним и в методах борьбы с ним, согласился и относительно тех пунктов, которые наиболее должны быть защищаемы против гностиков: это те же – *regula fidei*, апостольская традиция, свящ. писание, отстаиваемые догматико-полемиическим способом²²⁶¹. Конечно, гений Тертуллиана наложил свой неизгладимый отпечаток оригинальности на его борьбу с гностицизмом, однако это коснулось больше стороны внешней, формальной, а не – т. ск.– принципиально-материальной. Если св. Иринея в противовес гностицизму выражает некоторые симпатии монтанизму – в признании прор. харисмы и 1000-летнего царства, то Тертуллиан в данном случае и вовсе перешагнул должные границы, ставши монтанистом или полумонтанистом. Кроме борьбы с гностицизмом, его к этому роковому шагу привел его ригоризм, – как и Ипполита – к расколу в римской церкви, – его недовольство церковной дисциплиной, общий упадок в религиозно-нравственной жизни вообще. Его противоположность по отношению к гностицизму была главным образом теоретико-богословскою, а его позднейшее разногласие с церковью произошло почти исключительно на почве этической, практической. Вследствие этого Тертуллиан не только не был еретиком, и в схизму-то он не погружался глубоко: защита *regula fidei* и не против одних только гностиков была девизом всей его жизни. «Поэтому, – замечает один английский исследователь (Fuller), – церковь никогда не отказывала в своей благодарности тому, ортодоксия которого доставила ей ответы гностикам, тринитариям и – вообще по трудным вопросам того времени – христологическим, антропологическим и эсхатологическим“.

02. О жизни и деятельности Тертуллиана сведений сохранилось очень мало. Тертуллиан родился в языческой семье в Карфагене, где отец его был проконсульским центурионом²²⁶². Время рождения его неизвестно, только приблизительно относится к 150–160 г.г.²²⁶³. Бывши язычником, Тертуллиан проводил, по-видимому, порочную жизнь²²⁶⁴. Христианство сначала вызывало у Тертуллиана насмешки²²⁶⁵. Что привело к христианству Тертуллиана – указаний прямых нет, но по-видимому, более всего – чтение христианских свящ. книг²²⁶⁶. Год обращения его неизвестен, и обычно факт обращения Тертуллиана относится к концу II в. к 90-м годам²²⁶⁷. Нужно думать, вскоре после обращения к церкви, Тертуллиана сделали пресвитером²²⁶⁸; при его образовании, летах и горячей вере – это так понятно. В христианской церкви оставался до 202–203 г; затем начинается увлечение монтанизмом и с 207 г. приобщение к нему²²⁶⁹. Время смерти Тертуллиана неизвестно; крайности во мнениях ученых расходятся на 20 лет, т.е. самое раннее полагают в 220 – позднее – в 240.

03. Тертуллиан написал весьма много сочинений, очень разнообразных по своему содержанию – апологетических, догматико-полемиических против еретиков, касающихся канонической стороны в жизни церкви, дисциплины и нравственно-практических. Из его сочинений видно, что это был человек широко образованный и с горячим темпераментом. Тертуллиан усвоил всю светскую ученость своего времени – историю, археологию, юриспруденцию, риторику, поэзию, философию, медицину и др. науки²²⁷⁰, – особенно юридические науки. По словам Евсевия²²⁷¹, Тертуллиан славился своим знанием римских законов. Он прекрасно владел греческим и

латинским языком²²⁷². Принявши христианство, Тертуллиан познакомился и с творениями христианских писателей, как это видно из его сочинений. Тертуллиан был наделен от природы громадным талантом и необычайно пылкостью натуры. Его природная даровитость в особенности обнаруживалась в полемике; необычайной силе последней помогал редкий по выразительности, колоритности, простоте и естественности стиль. Может быть, и есть доля правды в словах: «Тертуллиан вообще пишет небрежно»²²⁷³; но эта «небрежность» отнюдь не означает необработанности, неправильности, тяжеловатости и неясности речи, а только простоту и естественность ее. На Тертуллиане, кажется, наиболее всего оправдалось французское изречение: *Le style est l'homme*. Он писал и говорил так, как мыслил; в его стиле не чувствуется ни малейшего напряжения.– Идеальная соразмерность между содержанием и формой, мыслью и ее выражением имеет только, как и всё идеальное, свои приближения, но не полное достижение. Вообще говоря, мысли нам кажутся более сильными, богатыми в нашем сознании и значительно утрачивающими свои хорошие качества в своем выражении, как ярко подчеркнул поэт: «мысль изреченная есть ложь». У Тертуллиана в данном случае мы видим редчайшее исключение: его речь будто бы была яснее, точнее, чем его мысль. Он дал, напр. совершеннейшую формулу о Троице; а между тем рассуждал о ней, допуская ошибки и неясности богословия апологетов вообще²²⁷⁴. Приведя его формулы о Троице и об И. Христе, проф. Болотов²²⁷⁵ восклицает: «с такими положениями можно было твердо стоять против Ария». И действительно, по нашему крайнему разумению, богословские формулы Тертуллиана весьма значительно помогли возвышению папства в период вселенских и поместных соборов IV в. Папство, владея правильными тринитарными формулами, спокойно сидело на кафедре Петра, не задаваясь вопросом о содержании этих формул,– о том, как они получились, и поэтому не понимая всех тех догмат. рассуждений, споров и волнений, которые переживал православный восток в то время²²⁷⁶.– Мы потому так долго остановились на стиле Тертуллиана, что, по нашему мнению, ни одна колеблющаяся душа гностика обратилась к церкви благодаря писаниям Тертуллиана, отнюдь не новым по мыслям.

04. Между многочисленными сочинениями Тертуллиана для нас имеют главный интерес его труды – антигностические, полемические. Таковы: 1) О проscriptions против еретиков (*De praescriptionibus haereticorum*), написанное по общему мнению исследователей до отпадения его в монтанизм, в самом конце II в.; 2) против Маркиона (*Adversus Marcionem*); 3) против валентиниан (*Adversus Valentinus*), 4) против Гермогена (*Adversus Hermogenem*), подобно Маркиону видевшего в мировом творце и не созданной материи весь источник зла, 5) о плоти Христа (*De carne Christi*) и 6) о воскресении плоти (*De resurrectione carnis*). По заключению исследователей, последние пять из названных сочинений появились в период времени от 200–207 г. с тем только различием, что 1-ое изд. первой книги против Маркиона могло быть составлено еще в 200 г., а пятая его книга появилась уже после 207 г.

05. Из названных сочинений важнейшим является «*De praescriptionibus haereticorum*». Оно, несомненно, писано тогда, когда Тертуллиан всею душою принадлежал церкви; оно по содержанию и выражению проникнуто любовью к церкви и преданностью ей всем существом, как не только хранительнице истины, но и как оплоту против ересей. По своему замыслу это сочинение оригинального характера – его цель установить твердость, неизменность доктрины африканской церкви в виду тенденции гностицизма вообще и воззрений Маркиона в особенности²²⁷⁷. Сам автор усваивает своему этому сочинению общий принципиальный характер, назвав его «*Adversus haereses omnes*»²²⁷⁸. Итак цель его – взять под свою защиту правило веры против еретических нововведений²²⁷⁹. (*Regula est autem fidei, ut iam hinc quid*

defendamus profiteamur). Весь трактат о проскрипциях можно разделить на три части: I-XIV введение, XV-XL главная часть сочинения и XLI-XLIV – заключение. Первые две главы содержат общие рассуждения о вредности ересей и необходимости поэтому воздерживаться от них. Что ереси губительны – это вполне понятно: таково их свойство; подобно тому как свойство лихорадки и всякой болезни – причинять страдание и смерть. Но благоразумный человек бережется от болезней; так необходимо избегать и ересей. Указание на их силу (соблазнительность) – неосновательно. Ересь сильна лишь для слабых в вере. Но «оне не имели бы никакой силы, если нападали бы на крепкую веру». Когда встречаются два гладиатора и борются, то результат состязания показывает скорее – кто слабее из двух, чем то, что победитель – крепкий человек. – В III главе Тертуллиан, очевидно, имеет уже реальные факты отпадения в ересь – иногда по виду почтенных лиц – и указание на это со стороны колеблющихся. «Многие, – говорит Тертуллиан²²⁸⁰, – соблазняются тем, что ереси имеют такую силу»: они уловляют среди верующих и благоразумных и давно принадлежавших к церкви; среди отпавших можно указать на епископов, диаконов, учителей и мучеников. Тертуллиан признаёт печальные факты, однако убеждает не смущаться ими. Нельзя судить о вере по лицам. Людям известна лишь внешность подобных себе, и только Господь знает сердца людей. Не было ли среди апостолов предателя? не было ли лжепророков? (с. III). Сам Господь, а за ним и апостолы предвозвестили нам ереси. (IV-VI). Ереси имеют в себе демонический элемент и происходят из языческой философии²²⁸¹: Валентин напр. от платоников, Маркион от стоиков и эпикурейцев. Еретики и философы обсуждают одни и те же предметы – о происхождении зла, человека и Бога, руководясь диалектикой Аристотеля. Ап. Павел очень не высоко ценил языческую философию (ср. Кол. 2:8). Он узнал ее в Афинах: она будто бы энергично стремится к истине, на самом деле искажает ее²²⁸² (affectatricem et interpolatricem veritatis). «Итак, – восклицает Тертуллиан, – что имеют (общего) Афины и Иерусалим? Что Академия и церковь? Что еретик и христианин?» Истину христианскую нужно искать в простоте сердца. «Пусть обратят на это внимание те, которые объявили христианство и стоицизмом, и платонизмом, и диалектизмом. Нам нет нужды в любознательности после Христа Иисуса, нет нужды и в изследовании после Евангелия. Когда мы верим, мы ничему не желаем верить более: ибо мы уже уверовали в это, и не осталось более ничего, чему бы мы должны были верить»²²⁸³. Высказавши такие положения, Тертуллиан предвидел возражения себе с точки зрения евангельского изречения: «ищите и обряцете». И вот он в целых пяти дальнейших главах (VIII-XII) установлением истинного, по его мнению, смысла указанного изречения отпаривает возможные возражения. «Искание единого и истинного учения не может быть безпредельным: должно искать его, пока не найдешь, и должно веровать в него, когда найдешь, и затем ничего более не должно делать, кроме того, чтобы хранить то, во что ты уверовал» (с. 9). Предел (fossam) искания установил сам И. Христос: «чтобы ты не верил ничему другому, кроме того, чему Он научил». Но если бы мы имели нужду чего либо искать, то, конечно, не пойдём к чуждым нам еретикам, но, как евангельская женщина, искавшая потерянную драхму внутри дома, «будем искать в том, что наше, у наших, на основании нашего и только то, что можно искать, не нарушая правила веры.» (X, XII). В XIII гл. Тертуллиан приводит «правило веры» африканской, или карфагенской церкви, заимствовавшей его, по-видимому, у римской (ср. XXXVI). «Это правило, сообщенное Христом, не имеет у нас никаких вопросов, кроме тех, которые выставляют ереси и делают еретиков». Вера положена в правиле и спасает вера, а не изучение писаний, ибо изучение писаний основывается на любознательности, но «пусть любознательность уступит вере, пусть слово уступит спасению... ничего не знать против правила веры – значит все знать»²²⁸⁴. – Но,

возражают еретики, *regula fidei* не включает в себе всего, что содержат писания. Однако – внушает Тертуллиан – еретиков не следует допускать до разсуждений о писаниях (XV). Во 1-х, апостол (ср. 1Тим. 6:3–5; Тит. 3:10) запретил разсуждать с еретиками, а повелел только наставлять их (XVI). Во 2-х, как можно разсуждать с еретиками о писаниях, если они не принимают некоторых книг св. писания, а принимаемые искажают своими вставками и выпусками и дают ложные толкования (XVI–XVIII). Единственный вопрос, который можно и должно поставить еретикам по данному предмету – это: «кому принадлежит самая вера, кому принадлежит свящ. писание? Ибо очевидно, где есть истинное учение и истинная христианская вера, там будет и истинное писание, и истинное толкование его и все истинно-христианское предание» (XIX). Так как гностики так же, как и кафолики, высшим доказательством истинности своего учения считали тождество его с учением Христа, то, по справедливому заключению Тертуллиана, вопроса о личном достоинстве И. Христа здесь нет нужды касаться. Важно одно: когда-то жил на земле И. Христос и учил, между своими учениками Он избрал 12-ть, послал их проповедывать Его учение и крестить народы во имя Отца, Сына и Св. Духа. Согласно завету Христа, они сначала обращались к иудеям, а потом и к язычникам: они проповедали им одно и то же учение, основывали церкви в каждом городе; а от этих церквей, основанных апостолами, другие церкви заимствовали ростки веры и семена учения, и они могут так же считаться апостольскими, как потомки апостольских церквей. «Несомненно, что 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, всякое учение должно считаться вымышленным, которое противоречит истинному учению церквей и апостолов, Христа и Бога»²²⁸⁵. Вывод из данных положений по отношению к защищаемому Тертуллианом правилу веры ясен, и он делает его: «нам должно доказать, происходит ли от предания апостольского то наше учение, правило которого мы выше изложили». Сделать это кажется Тертуллиану, чрезвычайно легким; лишь стоит указать, что «мы имеем общение с церквами апостольскими... это есть свидетельство истины» (гл. XXI). «Если ты желаешь упражнять свое стремление к знанию более благодетельно в деле спасения, то обойди апостольские церкви, у которых стоят и доселе на своих местах седалища апостольские, в которых читаются подлинныя писания их, которые представляют их голос и в настоящее время заменяют для нас лице каждого из них. Если ближе к тебе Ахаия, имеешь Коринф; если ты находишься недалеко от Македонии – имеешь Филиппы... они содержат то самое учение, которое предсказало ереси» (гл. XXXVI). Дело несколько осложняется чрез те возражения, которыми хотят подорвать значимость ссылки на апостольское преемство. Таких возражений выставляется два. Во-1-х, «обыкновенно говорят, что апостолы не всё знали»; 2-ое возражение такого рода: говорят «хотя апостолы всё знали, однако не всем сообщили», а только избранным т.е. выдвигается гностич. учение о тайном предании. Тертуллиан ниспровергает оба возражения. «Какой здравомыслящий человек может поверить, чтобы чего-л. не знали те, которых Господь сделал учителями, которые были неразлучны с Ним в пути, в учении, в жизни, которым отдельно разъяснил все темное, говоря, что им дано знать тайны, которые народ не мог понять? Было ли что-либо сокрыто от Петра, который был назван камнем, на котором была основана церковь?... было ли что либо сокрыто и от Иоанна, который был возлюбленнейшим учеником Господа, который возлежал на персях Его?»... (XXII–XXIV). – Не основательно и 2-ое возражение. Сам Господь учил явно без всякого намека на какое-либо таинственное учение, заповедуя: «если что услышите во тьме и тайно, то проповедуйте при свете и

на кровлях“. Апостолы или пренебрегли бы этим или не поняли бы, если не исполнили бы этого, скрывая что-либо из света, то есть из слова Божия и из веры Христовой (XXV-XXVI). Возможно в данном случае и новое возражение: допустим, апостолы всё учение Христа знали и всё всем сообщили, но церкви не верно поняли их проповедь, извратили их постановления; ведь сами апостолы порицали основанные ими церкви: ап. Павел напр. несмысленных галат и коринфян.— Но прежде всего, порицание предполагает исправление, а затем не нужно забывать о тех церквах, которые прославлял апостол за верное хранение его учения. Следовательно, допуская возможность хоть временного отклонения от истины отдельных церквей, Тертуллиан никак не может согласиться, чтобы это было возможно во всей вселенской церкви, т.е. во всех частных или отдельных церквах (XXVII). «Неужели Дух Св. не позаботится ни об одной церкви, чтобы наставить ее на истину, хотя он для этого был послан Христом и испрошен у Отца, чтобы наставить на истину? Правитель Божия достоинства, наместник Христа пренебрег ли своею обязанностью, дозволив церквам теперь иначе понимать, иначе веровать в то, что сам он проповедовал чрез апостолов?»²²⁸⁶ Ложное учение порождает различные мнения (ср. *exitus, variasse doctrinae*). Наоборот, согласие, единодушие в чем л. (большинства) верующих есть первый признак верности предания²²⁸⁷. Это предание, конечно, древнее всех ересей (гл. XXIX). Оно существовало, когда ничего не знали ни о Маркионе, ни о Валентине; тем более – об Апеллесе, потому что Маркион был его учителем; а многие еретики теперь еще в живых, след. уже не может быть никакого сомнения в том, что предание церкви далеко предшествует им (XXX). Итак, истина появилась раньше лжи, как в известной притче доброе семя было посеяно прежде плевел. Поэтому хронологическою последовательностью доказывается, что только то произошло от Господа и есть истинно, что передано вначале; позднейшее есть для церкви чужое и ложное (XXXI, см. гл. XXXV). Первенство и достоверность церковного предания гарантируется чрез тот факт, что апостольские церкви могут доказать свое происхождение от апостолов. Так, смирнская церковь объявляет своим епископом Поликарпа, поставленного Иоанном; церковь римская – Климента, рукоположенного Петром; точно также и другие церкви чрез преемство возводят свое учение к апостолам. Но еретики не могут сделать этого,– т.е. доказать происхождение своих епископов от апостолов, а след.– и апостольское достоинство своего учения: «оне (ерет. церкви) не могут доказать того, чего нет у них, и с ними не имеют мира и общения церкви апостольския“ (гл. XXXII). Но если во что бы то ни стало нужно еретикам найти предков апостольской древности, то их можно указать в тех зачинщиках заблуждений, которые осуждены самими апостолами,– в саддукеях, Евione, Симоне, николаитах. Вот генеалогия еретиков и их развращенных учений (гл. XXXIII-XXXIV). Чтобы опровергнуть возводимое нами обвинение, еретики должны бы попытаться доказать обратное, т.е. что наше учение позже их. Однако в действительности приоритет нашего учения вне сомнения. «Наше учение 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“²²⁸⁸.– Заключение ко всему предшествующему нужно считать такие слова Тертуллиана: «Если дело обстоит так, что истина присуждается нам, которые владеем правилом веры, которое церкви передано апостолами, а апостолам от Христа, Христу от Бога; то прочно стоит разумная основа того нашего положения, что еретикам не должно дозволять апелляции к свящ. Писанию“²²⁸⁹. Еретики искажают писания, толкуя их так, чтобы они оправдывали их учение (XXXIII). Трактат Тертуллиана оканчивается разсуждениями, которые отнюдь не стоят в гармонии с предшествовавшим. Еретики представляются вдохновленными диаволом;

дисциплина церковная изображается у них в страшном упадке, проповедь также; указывается связь еретиков с разными чародеями, астрологами и философами; в самом заключении содержится угроза им будущим судом (XLIX-LIV).

Об. Изложенный трактат „De praescriptionibus h.“ должен был служить, по видимому, по намерению автора, введением к разбору всех еретических, особенно гностических учений, со времен апостолов. Сам автор ясно говорит об этом в начале XXXIII главы своего данного трактата; в конце его задача несколько суживается – дается обещание писать только против некоторых еретиков²²⁹⁰. В таком ограниченном виде задача выполнена автором вполне: он писал, как известно, против Маркиона, валентиниан, Гермогена, против гностического учения о том, что плоть человеческая не воскреснет, а плоть Христа призрачна (см. трактаты, «о воскресении плоти» и «о плоти Христа»).– Мы уже касались выше этих сочинений, насколько считали нужным, при изложении гностических систем. Теперь не будем их разбирать. Тем более положительные церковные принципы в борьбе с гностиками выдвинуты Тертуллианом почти исключительно в только что рассмотренном сочинении. На оценке их-то мы и остановимся.

Суть трактата «De praescriptionibus h.» может быть выражена в таких положениях: Истинная вера есть та, которая содержится в *regula fidei* (правиле), общем всем церквам; это «правило веры» должно быть всему предпочтено, не смотря на противоположные утверждения еретиков, пытающихся оправдать свои уклонения от него будто бы при помощи св. Писания или философии.– Главная задача Тертуллиана таким образом противопоставить еретическим гностическим разномыслиям единое церковное *regula fidei* и «защитить» его (гл. XIII)²²⁹¹. Эта защита опирается на предание и в частности на епископское преемство от апостолов и ведется с большим искусством. Особенное искусство Тертуллиана при этом обнаружилось в том, что он вопросу о предании дал такую постановку, благодаря которой явилась возможность «отказать» (юр. тер. *praescribere*) еретикам во всяких их претензиях на христианскую церковь и ее учение, оставив без рассмотрения их аргументы. Прежде чем разбирать их доказательства Тертуллиан ставит вопрос: «порядок дела требовал бы решить прежде то, о чем одном только теперь должно разсуждать: «Кому принадлежит самая вера, которой принадлежит свящ. писание? от кого, чрез кого и кем сообщено то учение, благодаря которому делаются христиане?» (гл. XIX ср. XV, XXXVII) Вопрос решается безапелляционно и просто. Христианство – от Христа; кому передал Он свое учение, у того или тех оно и хранится. И. Христос передал свое учение апостолам; а они – основанной им церкви (XX), в которой живет св. Дух (XXVIII). Живыми носителями церковного учения являются епископы, стоящие в непосредственной преемственности от апостолов (XXXII). Следовательно, истинное Христово и апостольское учение могло сохраниться только в основанной апостолами церкви. Но теперь «очевидно, где есть истинное учение и истинная христианская вера, там будет и истинное писание и истинное толкование его, и все истинно-христианское предание» (XIX). Истина в конце концов принадлежит живому сознанию единой католической церкви, водимой св. Духом (ср. XXVIII). Еретическому учению нет места в такой церкви, и она, обращаясь к еретикам, с правом может спросить их: «кто вы? когда и откуда вы пришли? Что вы делаете на моей земле, если вы не мои? Так, напр., Маркион, по какому праву рубишь мой лес? Ты, Валентин, с чьего дозволения даешь другое направление моим источникам? Ты, Апеллес, в силу какой власти изменяешь мои границы? Владение мне принадлежит. Вы, прочие, зачем по своему усмотрению здесь сеете и насыщаетесь? Это мое владение, я владею издавна... Я имею несомненную доверенность от тех владетелей, которым то принадлежало. Я наследница апостолов. Как они распорядились в своем завещании, какая они

установили обязательства относительно тайн веры, как они обязали меня присягою, так я и владею наследством. Вас же они лишили наследства и отвергли, как чуждых им, как врагов“ (XXXVII).

07. Что касается «гносиса“ Тертуллиана, или стремления его постигнуть «разумность“ веры, то в этом случае над ним тяготеет тяжелое подозрение защитника слепой веры.— По-видимому, его борьба против еретического гносиса расширялась и переходила в борьбу против челов. мысли вообще. Ему принадлежит известное изречение: «Credo, quia absurdum est“ и другое: «Cedat curiositas fidei“ и подобные²²⁹². Тертуллиан взывал: «что общего между философом и христианином?— учеником эллинов и неба?“²²⁹³... «Итак, что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью, между еретиком и христианином?“²²⁹⁴. Слова «философ“ и «еретик“ для Тертуллиана более или менее однозначны. В различных вариациях он повторяет положение: «haereticorum patriarchae philosophi“²²⁹⁵. Он часто набрасывается на философов с насмешками и сарказмами, в роде таких, напр., как «philosophus gloriae animal“²²⁹⁶, «philosophi affectant veritatem“²²⁹⁷.— Если отнестись, так сказать, формально к этим положениям, не принимая во внимание других, то можно придти к выводу, будто Тертуллиан изгонял из церкви всякую философию, всякое исследование, всякую науку. Но увлекающегося, пылкого автора нужно читать терпеливо и судить о нем осторожно, осмотрительно. В его громе против философии слышится гнев против гносиса. Борьба с гносисом побуждает его к полемике с греческой философией, потому что он видит в последней мать первой. А о философии, как такой, он не может судить плохо уже по одному тому, что тогда ему пришлось бы, по ироническому выражению одного исследователя²²⁹⁸, обломать палку о самого себя: он получил философское образование и особенно был склонен к стоической философии. И в действительности Тертуллиан признаёт, что философы отчасти совпадают с христианским учением²²⁹⁹; вместе с другими апологетами он держался того мнения, что «философы пили из источника пророков“²³⁰⁰, значит, пользовались ветхозаветным откровением, поэтому их учение несколько сродно с ним.— Необходимости христианского гносиса Тертуллиан, конечно, не отрицал, но, вопреки гностикам, старался лишь о том, чтобы утвердить его на положительных христианских данных. Мы уже видели, он исходил из существующего церковного «regula fidei“ и доказывал его происхождение из учения И. Христа и сохранение его путем традиции чрез апостолов и их преемников до своего времени. Толкование христианского учения и свящ. Писания Тертуллиан доверяет только живому христианскому сознанию (гл. XIX, XXVII и др.). Однако он не отказывает и философии, он допускает и разум к участию в раскрытии христианского учения под тем лишь условием, чтобы он шел в согласии с церковным сознанием. Превращая regula fidei в христианскую доктрину, сам Тертуллиан, как уже замечено, уделяет много мест реалистической философии стоиков, в противоположность спиритуалистическому гностицизму. Подробное рассмотрение догматической системы Тертуллиана мы не считали своею задачею²³⁰¹.

08. Если мы сравним Тертуллиана, и именно как «антигностика“, с Иринеем, то должны отдать всё преимущество последнему. В полемике Тертуллиана против гностиков нет ни одного положения, которое не было бы выдвинуто св. Иринеем. Самостоятельность Тертуллиана обнаружилась лишь в комбинации основных принципов, выставленных против гностиков, в дальнейшем развитии их и в искусной формулировке некоторых из них. Так, напр., Тертуллиан на первый план выдвигает regula fidei; тогда как св. Ириней начинает с евангельской традиции (см. начало III-й кн. «против ересей“). Преимущество комбинации Тертуллиана в данном случае не только

не очевидно, но даже спорно. Что касается материального развития у Тертуллиана *regula fidei*²³⁰² – именно указание на создание мира из ничего (*De praescri* с. XIII), творческое участие Логоса (там же), происхождение его раньше всех тварей (там же), определенное учение о вочеловечении его (там же), его проповедь нового закона и нового обетования о царстве на небесах (*nova lex, nova promissio regni caelorum*) – всё это представляет дальнейшее движение по развитию *regula* на основании традиции²³⁰³. Этому «правилу веры» Тертуллиан старается придать юридическую важность и строгую обязательность для христиан, называя его законом для верующих. (*De praescri* с. XIV: «*Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis*“.) Получивши юридическое образование и прекрасно владея диалектикой, Тертуллиан дает христианской традиции, применительно к римским законам, проскрипциям, такую постановку, что одним ударом будто бы выбивает еретиков из их удобной позиции и лишает их законного права предъявлять церкви свои требования. Может быть, разумеется, для современников Тертуллиана, для гностиков, не менее его юридически образованных, такая искусная формулировка христиан. традиции в проскрипциях, *veritatis, principalitatis* и *proprietatis*²³⁰⁴ – имела свое и большое значение, но для нас она представляет лишь исторический интерес, и особой силы ее не чувствуется. – Что Тертуллиану должно быть поставлено в положительный дефект, – это, по нашему мнению, умаление им доказательной силы за свящ. Писанием. Нельзя спокойно читать начало XIX-й главы его проскрипций: «не должно призывать к свящ. писанию и не должно вести прения там, где или вовсе нет победы, или победа недостоверная или мало вероятная». Или: «Чего достигнешь ты, муж опытейший в свящ. писании, когда то они (еретики) отрицают, что ты защищаешь, и наоборот, то защищают, что ты отрицаешь?» (XVII). И еще: «состязание с ними (еретиками) в свящ. Писании ничего не принесет, кроме гнева и болезни мозга» (гл. XVI ср. XVIII и XVII). Это тем более печально, что самому Тертуллиану прекрасно было известно, какое употребление или лучше злоупотребление делают гностики из свящ. Писания²³⁰⁵. Он сам говорит о том, как произвольно обращались гностики с канонами свящ. книг и текстом их. Вот на Тертуллиане, казалось бы, и лежала обязанность не опускать руки перед злоупотреблениями гностиков, т.е. извращениями ими свящ. писания, а положить конец им, разрушительной работе гностиков противопоставив положительную. Такой задачи Тертуллиан по-видимому, и не предчувствовал. Он будто бы попадает в круг, то защищая *regula fidei* посредством писаний, то наоборот (ср. гл. XXXVII). Что касается основного его герменевтического правила²³⁰⁶, что свящ. писание нужно толковать согласно с церковным сознанием (см. конец XIX гл.), то оно, безусловно, верно, но, нужно думать, взято у Иринея (IV, 33, 8). – Что касается христианского гносиса Тертуллиана, т.е. его понимания веры и отношения последней к разуму, то здесь желательна бóльшая последовательность и определенность. – В виду всего сказанного, нам представляется, проф. Попов несколько преувеличивает значение Тертуллиана, как антигностика, когда ему приписывает определение объема христианского знания, границ познаваемости откровенного учения и возвышение внешнего положительного авторитета в знании и, наоборот, ограничение субъективного²³⁰⁷. Всё это сделано, как мы видели, уже ранее и гораздо лучше – св. Иринеем. Поэтому несравненно больше правды на стороне тех церков. историков, которые считают Тертуллиана в нашем вопросе лишь повторявшим и развивавшим мысли Иринея²³⁰⁸.

Климент Александрийский

01. Св. Иринея, Тертуллиан и отчасти Ипполит трудились над канонической организацией церкви, над укреплением тех устоев, которые подвергались нападению со стороны гностицизма. Однако их защита не покрывала всех, или недостаточно прикрывала некоторые стороны церкви, пункты в ее учении, также атакуемые гностицизмом. Так гностики гордились своим гносисом, высшим знанием и пренебрежительно относились к простой вере христиан, будто бы годной лишь для людей второго сорта – психиков. Можно сказать, никакой другой пункт в полемике гностиков не был так понятен язычникам, поэтому так популярен, а потому опасен, как только что указанный. Ведь над христианством с самого начала тяготело подозрение в грубом суеверии, в нем видели религию для невежественной толпы. Обвинение гностиками христианства было как раз в духе именно этого течения против него. Кроме того, гностицизм, под влиянием коммунистического учения Платона, расшатывал основы христианской семьи и здоровой общественной жизни.– Вот в этом-то случае выступил на защиту церкви – христианского учения и жизни против гностицизма Климент, учитель Алекс. Правда, как мы видели²³⁰⁹, и св. Иринея указывает, в чем заключается истинный христианский гносис, и Тертуллиан говорит о том же. Но их суждения по данному предмету слишком кратки и общи, чтобы хотя в малой степени считать их достаточными. Вполне основательный и исчерпывающий ответ дан только Климентом. Притом, гностики являются для него лишь ближайшими объектами, побудившими его к развитию своей теории христианского знания. Климент смотрит чрез их головы и говорит к язычникам вообще. Поэтому он не просто антигностик, как Тертуллиан в известных своих сочинениях и Иринея, а апологет христианства вообще.

02. О происхождении и жизни Климента Алекс. так же мало известно, как и о многих других древних учителях и писателях церкви. Не известны – ни место его происхождения, ни время рождения, ни среда, в которой он появился на свет. Предполагают исследователи, сообразуясь с последующей его жизнедеятельностью, что он родился в половине II в., приблизительно в 150–160 г.г. вероятнее всего в Афинах²³¹⁰ и в языческой семье; последнее заключают²³¹¹ из его глубокого знания языческих нравов (ср. *Pedagog.* I, 1; II. особ. 62). Родители Климента были люди аристократического рода и богатые, ибо дали сыну высшее по тому времени образование, так что в этом отношении Климент превосходил даже ученейшего Оригена²³¹². Образование Климента было продолжено и закончено во время его путешествия по тогдашнему миру²³¹³.– Как и когда Климент принял христианское учение – совсем неизвестно. *De Faye*²³¹⁴ строит очень вероятную гипотезу, что обращение Климента в христианство произошло так же, как и философа Иустина. Есть некоторые данные думать, что присоединившись к церкви, Климент сделался пресвитером²³¹⁵. Если только упомянутое образовательное путешествие Климента начато было язычником, то во всяком случае кончил он его уже христианином, и во время его Климент мог не только обогатиться знаниями по светским наукам, но и встретить замечательных представителей церкви – в Греции, Нижней Италии, на востоке, особо в Палестине и наконец в Египте. Встретив здесь «Сицилийскую пчелу» (Σικελική ή μέλιττα), по собственному выражению Климента²³¹⁶, – конечно, Пантена²³¹⁷ – он оселся здесь. Пантен, по ошибочному свидетельству Иеронима²³¹⁸, процветал в Александрии при Севере и его сыне Каракалле, т.е. от 197–217 г.г. и более всего принес пользы церквям «живым голосом», хотя оставил и толкования на свящ. писание. В послании к Оригену²³¹⁹, Александр Иерусалимский называет Пантена и

Климента своими «отцами» не только его самого, но и Оригена, конечно в значении учителей, а о Клименте «святom» кроме того замечает, что он был его начальником и сделал ему много добра (τὸν ἱερὸν Κλήμεντα κύριον μου γενόμενον καὶ ὠφελήσαντάμε). Ориген мог быть слушателем Александр. училища не задолго до 200 г., так как ему только в этом году исполнилось 15 лет²³²⁰. С другой стороны, для Александра, а значит, и для Оригена Климент был уже главный наставник (ср. κύριος), принесший им много пользы, кем Климент мог быть – и был²³²¹ лишь по смерти Пантена; и в своей первой книге Стромат, писанной в Александрии в то время, Климент упоминает²³²² о Пантене, как уже умершем. При этом также нужно иметь в виду, что в 202–203 г.г. Климент уже оставляет Александрию, спасаясь от гонений. Следовательно, около 200 года или в 200 году Пантен уже умер.– Из Александрии Климент удалился на восток и вероятно пребывал у Александра Иерусалимского, тогда еще бывшего Кессарийским (до 212–213 г.) и пребывавшего в узах. Около 211 году²³²³ он относил его послание в Антиохию. Но когда, при бл. в 216 г., Александр писал названное послание Оригену²³²⁴, то Климента уже не было в живых, как это видно из приведенного выше упоминания о нем.

03. Клименту Алекс. принадлежит много, довольно разнообразных по сюжетам, сочинений; некоторые из них дошли до нас, другие – нет; они перечисляются у Евсевия²³²⁵ и Иеронима²³²⁶. Нам для наших целей нужна знаменитая трилогия Климента – Протрептик, Педагог и Строматы, главнейшим образом последнее сочинение, т.е. Строматы, где излагается теория христианского знания. Эти три сочинения составляют собственно одно целое, которому, по-видимому, самим автором не дано заглавия, но на общий план или идею всех трех сочинений он неоднократно указывает в тексте их. Правда, эта идея едва ли ясно предносилась автору, когда он писал первое сочинение – Протрептик, по крайней мере нет ясного указания на это. Но приступая к составлению Педагога, автор уже отчетливо представлял себе общий план – и назад и вперед – т.е. по отношению к Протрептику и Строматам (см. Paedag. I, 1) и в Строматах (VI, I, 1). Климент ясно понимает связь этого сочинения с тремя книгами Педагога²³²⁷. Основная задача трилогии – привести язычника в христианство, путем раскрытия пред ним ничтожности язычества и величия христианства. «Это мост от язычества к христианству» (Барденгеввер). Первый тезис – обращение или увещание язычника обратиться к христианству – состоит в сравнительном изложении и характеристике язычества и христианства; второе сочинение предлагает систему учения для вновь обратившегося; третье – это введение в христианскую философию, или «церковный гносис». Эта серия была продолжена Климентом в «Очерках» (Ἑποπυλώσεις), в которых он излагает основы философского характера, при исследовании канонических писаний²³²⁸.

04. Полное заглавие сочинения Стромат, по Евсевию и Фотию, такое: «Τίτου Φλαυίου Κλήμεντος (у Фотия добавлено – πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας) τῶν κατὰ τὴν ἀλυθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν στοματεῖς. Как замечает Евсевий²³²⁹, заглавие совершенно соответствует его содержанию. Στρώματα – значит – постилка, ковер, т.е. нечто очень разнообразное и не вполне упорядочное, или приведенное к единству. Таково действительно и есть содержание Стромат. Однако им нельзя отказать в одной объединяющей их главной мысли; эта мысль, по Уестготу²³³⁰, состоит «в стремлении домогаться у евангелия силы для исполнения всех потребностей человека и возведении к высшему единству всех объектов знания – в душе истинного гностика, совершенного христианского философа». В то время, как Протрептик и Педагог разрешают предварительную задачу, Строматы должны вести к совершенному христианскому состоянию, вводя в совершенное познание. Если те имеют в виду еще необращенного и только что обращенного, то Строматы – уже духовно-зрелых. Для

последних они хотят дать на основании свящ. писания и церков. предания изложение христианства, которое удовлетворяло бы всем научным требованиям и вместе с тем раскрывало бы всю «разумность» христианства, весь его глубокий смысл. «Задача, какую ставит себе Климент здесь,— по словам Овербека²³³¹,— есть введение в сокровеннейшее и высшее самого христианства; он хочет, так сказать,— продолжает тот же автор,— одним произведением литературы сделать христианина совершеннейшим христианином».— Содержание Стромат таково.

05. Первая книга не совсем правильно трактует вопрос о происхождении греч. философии и ее служебном отношении к христианскому и иудейскому откровению. Климент доказывает, что греч. философия была одним из воспитательных средств для людей наряду с законом и пророками, и она также от Бога. В стремлении доказать это положение он не удовлетворяется заявлением, что книги В. Завета древнее книг греч. философов, но старается установить, что философы заимствовали прямо у иудеев; после этого он раскрывает истинный характер и общий план закона — этой «философии Моисея».— Главный предмет второй книги — выяснить более или менее детально всю оригинальность и превосходство нравственного откровенного учения в сравнении с греческой философией, которая заимствовала свою этику отчасти также из него. Аргументация между прочим включает в себе исследование природы веры, которая покоится на страхе Божиим, совершенной любви и покаянии. Далее есть несколько рассуждений о том, в каком смысле приписываются Богу человеческие аффекты. Книга оканчивается предварительными рассуждениями о брачной жизни.— Третья книга занята исследованием истинного учения о супружеской жизни против тех, кто предается всякому влечению на том основании, что будто бы плотские действия безразличны, и против тех, с другой стороны, кто воздерживается от супружества в презрении к Творцу. Раскрывается здесь истинный смысл тех мест Свящ. Писания, которые извращались еретиками, и в особенности доказывается непримиримость с христианством двух указанных еретических учений относительно брачной жизни.— Четвертую книгу Климент начинает общей сильной апологией христианства; а затем прибавляет несколько новых черт к характеристике истинного гностика, портрет которого он рисовал ранее. Пред самопожертвованием, пред мученичеством гностик не остановится,— эта добродетель свойственна людям во всяком положении — мужчинам и женщинам; но автор предостерегает от злоупотребления и фанатизма в данном случае. Других добродетелей, как любви и терпения, он касался и выше. Затем Климент начертывает образ набожной женщины и гностика, который исполнен страха, но и надежды на совершенство, достигаемое чрез знание и любовь к Богу. Пятая книга восходит на отношение истинного гносиса к вере, рассуждает о таинственном учении, или символическом представлении религиозных истин и обнаруживает заимствования греков из «варварской» философии — т.е. иудейской и христианской.— Шестая и седьмая книги имеют свою задачу, как Климент определяет ее в начале (VI, 1) — показать характер христианского философа (гностика) и доказать, что он один только истинный поклонник Бога, ибо в нем воплощается идеал христианской нравственности.

06. Для нас Строматы нужны по столько, по сколько в них содержится теория христианского знания или гносиса в его отношении к вере, направленная против неправильного гностического представления об этом предмете. Но излагая учение о гносисе, Климент отнюдь не думает быть новатором в данном случае, или создать что-н. собственное, вполне самостоятельное; нет, он излагает, по его словам, «ἐκκλησιαστικῆ ὑπόσις»²³³². Он часто ссылается на свящ. писание (напр. подробно излагает Евр. 11 в II, 4) и приводит из после-апостольской литературы наиболее яркое выражение о гносисе Варнавы: «μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν

γνώσιν²³³³.— Поэтому и нам предварительно необходимо справиться о том, допускался ли гносис с самого начала в христианское учение, как он понимался и каким образом определялось отношение его к вере.— Что гносис не представлял собою понятия, чуждого христианскому учению,— это видно уже из следующего. Значение Иоанна Крестителя, как предтечи Спасителя, указывается в том, чтобы народу «δοῦναι γνώσιν σωτηρίας²³³⁴. И Христос говорил своим ученикам: «вам дано есть γῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν²³³⁵ в противоположность простым, не уверовавшим слушателям, которым приходится излагать учение в притчах (ἐν παραβολαῖς – ст. 10). У апостола Павла очень часто идет речь о гносисе также в связи с μυστήριον, под чем понимается тайна божеств. домостроительства (особ. в посл. к Рим. и 1 Коринф.). Следов., в существе христианства лежало стремление от веры к знанию, от простого усвоения преданного к ясному сознательному проникновению в учение о домостроительстве Божиим.— Но вопрос об отношении веры к знанию по справедливости считается чрезвычайно трудным для решения, и до сих пор еще не дано признанного всеми решения его. И мы, попутно касаясь этого вопроса, отнюдь не претендуем на совершенную формулировку его. Нам лишь кажется, что неправильные или не вполне удовлетворительные решения его зависят от неверной постановки дела²³³⁶. На веру и знание, на πίστις и γνώσις – отнюдь нельзя смотреть, как на понятия параллельные или адекватные. Вера в свящ. Писании употребляется в различных смыслах – в смысле напр. психологическом²³³⁷, сотериологическом²³³⁸, теоретическом, или гносеологическом²³³⁹ и в смысле харисмы²³⁴⁰. Гносис нельзя сравнивать с верою ни в первом, ни во втором, ни в четвертом отношении²³⁴¹, а лишь в гносеологическом. Вера, так сказать, лежит с гносисом в одной плоскости лишь по столько, по сколько она относится к области интеллектуальной, т.е. как познавательный акт, как начало, сообщающее человеку знания. Притом, здесь вера и гносис берутся у человека верующего, в состоянии его христианского просвещения²³⁴². Источником и нормою познания в христианстве является для них единственно божественное откровение, евангелие, «слово о кресте», как особое содержание его (1Кор. 2:6–16; ср. Еф. 1:9; 3:3, 9; Кол. 1:26).— Сравнивая здесь веру и гносис в отношении гносеологическом, интеллектуальном, мы находим, что со стороны формальной, технической разум совершеннее веры. Однако в божественном откровении есть много основных истин, к которым не приложимы логические запросы гносиса. Здесь разуму приходится пленяться в послушание веры (ср. 2Кор. 10:5) и усвоять эти истины при помощи веры: πίστει νοοῦμεν... Но зато гносис постигает внутреннюю связь между отдельными пунктами учения, проникает в божественные планы, отражающиеся в ходе священо-исторических событий. В этом отношении гносис есть высшая ступень в сравнении с верою. В послании к Евреям (5:12. Ср. 1Кор. 3:2) ап. Павел делит верующих – на несовершенных (νήπιου), которые питаются еще млеком, и совершенных (τέλειοι), которые могут усвоять твердую пищу (ἢ στερᾶ τροφή); он приглашает их, оставивши начатки учения, стремиться к совершенству (ἐπὶ τὴν τελειότητα – 6:1). Из дальнейшего видно, что это совершенное знание состоит в понимании преобразовательного значения ветхого завета и в аллегорическом толковании его (гл. 7–10). Связь ветхого завета с новым раскрывается апостолом и в других посланиях, особ. к Римл. и к Галат. и он обозначает ее, как μυστήριον (Рим. 11:25. Ср. 1Кор. 13:2; 15:51). Отсюда видно, что понятия γνώσις и μυστήριον (ср. особ. 1Кор. 13:2; 2Кор. 4:6, ев. Мф. 13:11) родственны между собою: μυστήριον, обозначающее план Божий в спасении человека, открывается только христианскому гносису, духовному человеку (ср. 1Кор. 2:5–16). С другой стороны, с гносисом связана и аллегория: если тайны составляют предмет познающего разума, то аллегория является средством, орудием, при помощи которого раскрывается иносказательный,

преобразовательный смысл событий далекого прошлого (напр. 1Кор. 10:1–12; Гал. 4:21–31). Отсюда видно, что христианский гносис относится к области интеллектуальной, гносеологической, состоит в глубоком проникновении в тайны Божии, в план Божий о спасении павшего человека, и в этом случае представляет знание более совершенное, чем какое дается простою верою. Как знание более совершенное, гносис для неустойчивых обладателей его представляет некоторую опасность в этическом отношении: он может кичить, подавать повод гордиться пред другими (ср., 1Кор. 8:2), предохранением от чего может быть любовь (ср. 1Кор. 13:2). Однако совершенство гносиса по сравнению с откровением в будущей жизни очень относительное: он дает знание только отчасти (ἐκ μέρους – 1Кор. 13:12); в будущей жизни наступит уже полное знание. А вера тогда и вовсе упразднится, ибо при полном ведении или видении не будет места той, которая представляет собой «вещей обличение невидимых (1Кор. 13:13)».

07. После времен апостольских находим рассуждения о христианском гносисе у Варнавы. Он, верно понимая существо гносиса, как знание более совершенное по сравнению с верою (μετὰ τῆς πίστεως τελείαν τὴν ὑψώσις), очень суживает приложение или употребление гносиса, ограничивая его аллегорическим толкованием свящ. писания²³⁴³, хотя у него же встречаем и такое выражение – ὁδοῦ δικαιοσύνης ὑψώσιν – V, 4 и под «гносисом» понимается надежда на явившегося во плоти Христа – (VI, 9; IX, 8)... Св. Климент рим., в согласии с откровенным учением, усвояет христианскому «божественному гносису» постижение глубин христианского учения²³⁴⁴. Св. Игнатий употребляет «гносис» в том же смысле (Θεοῦ ὑψώσις)²³⁴⁵.—Применительно к запросам времени и своему историческому положению, чувствовали большую нужду в раскрытии «божественного гносиса» христианской религии апологеты, или на их языке – в раскрытии «философии» христианства. По Иустину, христианство есть «единственная философия – твердая и полезная»²³⁴⁶. Мильтиад, по Евсевию²³⁴⁷, написал апологию к мирским властям «περὶ ἧς μετήξει φιλοσοφίας» – в защиту той философии, какой сам держался.– Но апологеты ограничивались самыми общими указаниями относительно высоты христианской философии. Они брали христианство т. ск. en masse и доказывали превосходство христианского монотеизма над языческим политеизмом. Они, как защитники христианства от внешнего врага – стояли на границе, отделяющей его от язычества.– Ересологам, антигностическим писателям, предстояла уже решительная необходимость войти в подробные обсуждения вопроса о христианском гносисе в противоположность еретическому. Задачу эту на себя взял Климент Алекс., хотя принципиальные замечания встречаются у Иринея²³⁴⁸ и Тертуллиана²³⁴⁹.

08. Климент, получивший богатейшее языческое образование, объехавший все культурные пункты тогдашнего мира, где он мог знакомиться не только с языческой наукою, но и с состоянием христианства, и осевший, наконец, в центре современной ему цивилизации, в Александрии, где к тому же он встретил великого христианского учителя Пантена, – более чем кто-л. другой глубоко чувствовал и ясно сознавал все требования и запросы, обращенные тогдашним обществом к христианству, но вместе с тем имел отчетливое представление и о тех средствах, какими располагало христианство для ответа на них. Языческий мир видел, что в жизнь могучею рекою входило христианство. Борьба с ним – со стороны простого народа, интеллигенции, государственной власти была безуспешна. Волей-не-волей приходилось считаться с явлением и прежде всего разгадать, понять его, в особенности – это нужно было для лиц, не предубежденных против истины и не предзанятых враждебным чувством по отношению к христианству. Для них вставал вопрос: исчерпывается ли христианство верою простолюдинов, худородных и уничиженных, рабов – или оно способно

удовлетворить высшим запросам духа? В состоянии ли христианство ответить на упреки, обращенные к нему со стороны гностиков, что оно не владеет высшим гносисом – или оно должно в безсилии опустить руки? Вот вопросы, которые во времена Климента, нельзя было не сознать и на которые тогда нельзя было не отвечать²³⁵⁰.

09. Ответы со стороны Климента и его рассуждения во имя христианства несколько напоминают нам известную речь ап. Павла в Афинском ареопаге. Они проникнуты мудрою приспособляемостью и обращены ad homines, хотя и не приведены в надлежащую систему. Как бы опасаясь запугать язычников «варварской философией» и стремясь привлечь их всецело к христианскому учению, Климент свидетельствует пред образованными язычниками, что христианство не только не враждебно их науке, но очень высоко ценит их философию. Конечно, здесь имеется в виду не вся – в полном объеме – языческая философия и не все философы. Но относительно некоторых ее носителей и положений нужно заметить, что «у немногих обнаруживалась философия, как бы зажженная от божеств. писания»²³⁵¹. Такую философию нужно рассматривать, как дарованную по божественному предведению и ведущую к совершенному спасению чрез Христа²³⁵². «Как закон был дарован иудеям, так и философия – эллинам до пришествия (Христа), отсюда и всеобщее призвание» (в церковь)²³⁵³. Чрез законы эллинов и их философию предвозвещались заветы Господни²³⁵⁴. До пришествия Христа философия была необходима эллинам для оправдания (εις δικαιοσύνην), теперь же она стала полезною для богочтения, как некое руководство для верующих: благодаря доказательствам (δι' ἀποδείξεως), чтобы – говорит²³⁵⁵, не спотыкнулась нога твоя, когда ты приносишь доброе по провидению – будет ли то эллинское или наше, (ἐπι τὴν πρόνοιαν τὰ κατὰ ἀναφέροντος, ἂν τε Ἑλληνικὰ ἢ ἂν τε ἡμέτερα). Ибо виновник всего прекрасного есть Бог – как достигаемого чрез заветы древний и новый, так и чрез последование философии, потому что и она также руководила эллинов (соб. τὸ ἐλληνικὸν) ко Христу, как закон евреев²³⁵⁶.– Однако сказанного не было достаточно, чтобы уничтожить всякое подозрение против христианства со стороны образованных лиц. Мало было слышать, что христианство признаёт высокое историческое значение за греческой философией; важно было знать, как относится христианство к науке, образованию, знанию вообще, тем более среди христиан были такие, которые «не удостоивают касаться – ни философии, ни диалектики» и требуют «одной только простой веры»²³⁵⁷ (μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν). Климент отнюдь не разделяет такого мнения «некоторых» (ἔνιοι) христиан. Он отстаивает вообще значение науки, которая облагораживает человека, ибо «посредством занятия науками душа очищается от чувственности, возбуждается и изощряется так, что может уже судить и об истине»²³⁵⁸. Наука, образование помогает защищать истину от искажения ее со стороны – астрологов, магов, различных поэтов²³⁵⁹.– Эти и подобные рассуждения должны были дать достаточный ответ всем тем, кто истинно недоумевал по поводу отношения христианской религии к знанию вообще. Ближайшим же образом Клименту предстояли гностики, которые так унижали веру и наоборот гордились своим гносисом. Истинный взгляд на веру и знание и нужно было Клименту установить.

10. Вера по своему существу есть «согласие» (συγκατάθεσις)²³⁶⁰ нашего сознания на признание предметов невидимых сверхчувственных и бытия Бога. Такое признание сверхчувственного бытия возможно потому, что в нашей душе есть как бы отражение высшего божественного мира, намек на него, как истинный мир (κατ' ἔμφασιν ἀληθείας). Вот это-то отражение в нашей душе, как в зеркале, верховного существа и служит исходным пунктом веры²³⁶¹. Отсюда эллинское изречение «γνώθι σαοτὸν» получает глубокий, мистический смысл²³⁶². Однако «мы видим ныне как бы чрез зеркало» (ὡς

δι'ἑσώπτρου),— выражает Климент²³⁶³ свою мысль текстом апостола,— т.е. неясно. Поэтому нужно собственное и значительное усилие (ср. Мф. 11:12), чтобы «облечь» невидимое в определенный образ и дать чрез то основу надеющимся²³⁶⁴. Необходимо в некотором роде обладание «физическим искусством» (τέχνη τις φυσική)²³⁶⁵, чтобы «созерцать» в душе мир высший, чтобы придать нашей душе «уши», тонкий слух, для восприятия впечатлений горнего мира²³⁶⁶. Поэтому Сам Господь говорил (Мф. 11:15): «имеяй уши слышати да слышит»²³⁶⁷. Это «физическое искусство» для происхождения веры имеет то же значение, как способность восприятия, желание воспринять, а потом отсюда являющийся навык – во всяком деле и занятии. Самое превосходное обучение будет бесплодным, если ученик не хочет его воспринять; нет пользы и от пророчества, если слушатели не повинуются ему²³⁶⁸.— Всё сказанное касается субъективной подготовки к восприятию спасительной веры. Самая же вера (происходит) от слышания (ἐξ ἀκοῆς), а слышание чрез речение Божие (διὰ ῥήματος Θεοῦ), т.е. от проповеди – цитирует в данном случае Климент²³⁶⁹ слова пр. Исаии (53:1) и ап. Павла (Рим. 10–16). Слыша проповедь, человек как бы «соглашается» на принятие предмета ее. Возвещаемая истина действует на внутреннее чувство божественного, подобно магниту, притягивающему железо (II, 6). Между проповедником и слушателем тотчас же устанавливается созвучие и гармония между присущим его душе и сознаваемым им и проповедуемой истиною (V, 1). Полученная таким образом вера является «первым шагом ко спасению»²³⁷⁰.

11. Уже из сказанного видно, что вера есть акт всеобщий и свободный. Оттенить эти положения Клименту приходилось в видах полемики с гностиками. «Валентиниане желают, чтобы вера находилась у нас простых, у них же, спасаемых по природе, гносис, соответственно преимуществу отличного семени»²³⁷¹... О вере, predetermined (κεχωρίσμένην πίστειως), о верном избранном и спасенном по природе (φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ... ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς... φύσει σωζομένου) учили и василидиане и другие гностики²³⁷².— Вопреки гностикам, Климент указывает, что вера – единственное и общее (κοινὴ πίστις) для всех основание для спасения, ибо всем труждающимся и обремененным и вернопоклоняющимся Господь говорил: «вера твоя спасла тебя»²³⁷³. Затем, вера не есть Божие предопределение для некоторых низших, но именно Божий дар, свободно принимаемый человеком²³⁷⁴. Бог, посылая человеку свой дар, не принуждает его принять Его, а убеждает (πειθεῖ, οὐ βιάζεται)²³⁷⁵. Отсюда получается «вера, (как) разумное согласие свободно действующей души» (ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικῆ συγκατάθεσις ἢ πίστις)²³⁷⁶. Такая-то свободная вера и является основанием нашего спасения²³⁷⁷.

12. По учению Климента, вера не может и не должна оставаться в таком виде, в каком она является, при своем происхождении, или вначале. Вера есть некоторое благо, находящееся внутри (πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετον τὶ ἐστὶν ἀγαθόν). Поэтому нужно, чтобы от этой веры, производимый и в ней умноженный, по благодати Бога, возрастал, насколько возможно, гносис о Нем²³⁷⁸, т.е. познание о Боге. В словах апостола: «правда Божия в нем открывается от веры в веру (ἐκ πίστειως εἰς πίστιν – Рим. 4:10)»— Климент находил указание на двоякую веру (διττὴν πίστιν), если угодно, одну, допускающую умножение и усовершенствование²³⁷⁹. «Слово (Сын Божий) не желает, чтобы уверовавший остался без движения в отношении к истине и бездейственным». «Ищите, говорит, и обрящете»²³⁸⁰. Вера способна к такому постепенному возрастанию: это горчичное зерно, могущее развернуться в величественное дерево²³⁸¹. Вот на этом-то пути постепенного возрастания христианская вера приходит в соприкосновение с гносисом и вступает с ним в неразрывную связь.

13. Вера, по своему существу, близко родственна гносису, ибо она есть «основание истины» (κρητὶς ἀληθείας)²³⁸², «путь к истине» (...τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας,

ὁδὸς δὲ ἡ πίστις)²³⁸³. Больше того, «вера есть, так сказать, сокращенное знание необходимого» (ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομος ἐστίν, ὡς εἰπεῖν, τῶν καθελεργούντων γυνῶσις)²³⁸⁴. Отличие ее от гносиса заключается в том, что «вера есть свободное предвосхищение (πρόληψις т.е. истины о предмете, предшествующее научному исследованию его), благочестивое согласие, осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом, по божественному апостолу»²³⁸⁵. Но на такой ступени, где может иметь место в значительной степени субъективный элемент, вера не должна оставаться. Человек, таким образом верующий, подобен дитяти, еще не изучившему слова, чрез которое уверовал и действует, и не в состоянии дать основательный отчет в своей вере (ср. Евр. 5:13–14). Между тем апостол сказал: «вся испытайте (δοκιμάζετε), хорошаго держитесь» (1Сол. 5:21)²³⁸⁶. Следовательно, вера нуждается в просвещении разума, в дальнейшем раскрытии, логическом развитии и обосновании. Вот поскольку в веру вносится элемент логический, спекулятивный – она переходит в знание, становится гносисом. «Гносис есть сильное и твердое доказательство воспринятого чрез веру, благодаря господствующему учению устрояющий веру на незыблемом основании и вместе с знанием сообщающий ей разумность»²³⁸⁷. В этом случае гносис увенчивает веру и знаменует совершенно верующего человека-христианина. «Гносис есть, так сказать, некоторое совершенство человека (τελειώσις τις ἀνθρώπου), как человека, восполняемое знанием божественных вещей, соответствующее нравам, жизни и слову, согласное с самим собою и божественным словом, ибо чрез него усовершенствуется вера“... (διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις)²³⁸⁸.– Имея в виду ложное учение еретиков о гносисе, как даре Бога только немногим из верующих, именно пневматикам, Климент замечает, что созерцание, укрепляющее веру²³⁸⁹, гносис, как средство усовершенствования ее – доступны и даже составляют обязанность всех верующих: мужчины и женщины, рабы и свободные, варвары и эллины – все призваны к христианскому знанию; всем живущим по христианским нравам, позволительно принимать участие в христианской философии²³⁹⁰.– Отчасти в видах полемики с гностиками, отчасти по существу дела, Климент и подробнее выясняет отношение между верою и гносисом. То обстоятельство, что гносис является в некотором отношении усовершенствованием веры – не унижает веры, не низводит ее на низшее положение в сравнении с гносисом. Конечно, гносис в указанном отношении больше веры²³⁹¹. Правда, также, что вера есть основа, а гносис – корона. Однако вопреки симметрии по положению и по виду (ср. основа, корона), но по существу-то – не гносис, а вера является господствующим началом. Будучи сокращенным знанием всего необходимого, вера – главнее знания и составляет критерий для него²³⁹². Поэтому, справедливо сказал Аристотель – Климент в данном случае соглашается с ним,– что «вера есть суждение (κρίμα) о том – насколько истинно то или другое – (суждение), сопровождающее знание»²³⁹³. Значит, всё в зародыше дано в вере; она в потенции содержит формы самые высокие, гносис самый возвышенный.– Но важнее всего в вопросе об отношении веры к знанию то, что у них один и тот же источник и следовательно одно и то же содержание: это божественное откровение, содержащееся в свящ. писании и предании²³⁹⁴, хранимых в церкви. В виду этого и истинный гносис может быть только «ἐκκλησιαστικὴ γυνῶσις»²³⁹⁵ и содержится он – как «точнейший» «в единой истинной и древней церкви»²³⁹⁶. Кроме того христианский гносис не есть лишь интеллектуальное явление, а стоит в тесном соприкосновении с нравственной жизнью, знаменуя совершенного человека, как живущего в согласии с словом Божиим и добрыми установлениями в жизни²³⁹⁷. Поэтому гносис поставляется в числе тех христианских добродетелей, во главе которых поставляется вера²³⁹⁸. Отсюда и возможно, что христианский гностик может кончить или «научным созерцанием» или «нравственным

подвигом²³⁹⁹. Вследствие этого происходит полное объединение между верою и гносисом, как между двумя сторонами одного и того же предмета: нет ни знания без веры, ни веры без знания (οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνῶσεως)²⁴⁰⁰. Гностик как бы пригвожден к вере²⁴⁰¹. Поэтому можно сказать: «есть знание верующее и вера знающая по некоему божественному согласию и взаимному сопутствованию»²⁴⁰².

14. Изложенное учение Климента Алекс. о вере и гносисе, по нашему мнению, стоит в полном согласии с свящ. писанием и в частности с учением ап. Павла – и с древней христианскою письменностью²⁴⁰³. Поэтому мы не можем согласиться с проф. К.Д. Поповым, делающим упрек Клименту в том, что будто бы он, вопреки учению ап. Павла, несколько принижает веру²⁴⁰⁴. – Тем более, мы не можем признать правильности взгляда, высказанного В. Шульц²⁴⁰⁵, что будто бы для гностика Климента «был совершенно короток путь к принятию языческих и гностических учений в христианскую теологию», что его ученик Ориген пошел этим путем и «сам был в известном смысле гностиком». Равным образом ни на чем не основано обвинение Климента со стороны Hackenschmidt'a²⁴⁰⁶, будто бы Климент учил «о тайном предании». Учение Климента о вере и знании вполне разделял его ученик Ориген²⁴⁰⁷. Поэтому учение Климента принято называть вообще александрийским гносисом в отличие от еретического. Существенное различие их, как видим из предшествующего, заключается в том, что еретики-гностики понимали гносис физически, относя его к натуральному одарению некоторых людей и противопоставляя его вере; тогда как александрийцы рассматривают гносис, как свободный нравственный акт, покоящийся на вере и доступный всем верующим²⁴⁰⁸.

15. Гарнак, сравнивая писания Климента Алекс. с творениями св. Иринея и антигностическими сочинениями Тертуллиана, приходит к выводу, что Климент «в сравнении с Иринеем и Тертуллианом в известном отношении представляет более древнюю точку зрения (älteren Standpunkt); он стоит в середине между ними и Иустином». Высказывая далее то несомненно верное положение, что исповедание веры, т.е. *regula fidei*, как и собрание в канон книг – далеко не во всех церквях явились одновременно, Гарнак²⁴⁰⁹ утверждает, что Климент не имел еще *regula fidei*, развившегося из крещального символа, подобно тому, как это было на лицо уже в римской церкви; что «книги, которыя он обозначает, как τὸ εὐαγγέλιον и οἱ ἀπόστολοι, считаются им правда боговдохновенными, но оне не образуют еще у него строго определенного собрания» (sie bilden für ihn keine festgeschlossene Sammlung); что, наконец, «иерархия для Климента в понятии о церкви не имеет еще никакого значения» (Die Hierarchie hat dem Clemens für den Kirchenbegriff noch keine Bedeutung); для него «гностики суть высшая ступень в церкви»; в особенности «весьма важно, что Клименту Алекс. еще совершенно чужда теория о значении епископов для константирования истины церковнаго христианства». Словом, в своих воззрениях и в церковной практике «Климент представляет еще очень древнюю ступень, в то время как ко времени Оригена переворот завершился»²⁴¹⁰. – Но прежде всего, сам Гарнак должен согласиться с Каспари, Кунце и Лоофсом в том, что под названным у Климента²⁴¹¹ – ἡ περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία – нужно понимать именно крещальное исповедание веры. Только Гарнак в данном случае хочет подвергнуть сомнению им же принятый вывод – замечанием верным, но не идущим к делу: «было ли оно формулировано, – это спорно и не может быть решено на основании данного места». А затем у Климента есть, напр., такое замечательное место. «Истинный гностик для нас только такой, кто состарился в (тех) писаниях, сохраняет апостольские и церковные догматы (τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν... ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων), правду в жизни по евангелию, доказательства, найденныя чрез знание, в согласии с законом и

пророками Господа“ (ὕπὸ σοῦ κυρίου ἀπὸ τε νόμου καὶ προφητῶν). Гностик следует в словах и делах «преданию Господа“ (τῆ τοῦ κυρίου... παραδόσει)²⁴¹². У Климента есть выражение «ὁ κανὼν τῆς πίστεως»²⁴¹³, – ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας или ἐκκλησιαστικός – (Str. I, 19; VI, 15, 18; VII, 1, 15, 16²⁴¹⁴); – ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας – (Str. IV, I; VI, 15; VII, 16²⁴¹⁵). Гарнак, разумеется, не может отрицать всего этого. Он только указывает на то, что «Климент не чувствует никакой нужды изложить, в чем же состоит этот церковный канон»²⁴¹⁶. Но требовать, чтобы Климент хотя и «без всякой нужды“ (ср. keine Nöthigung) всё-таки изложил свой «канон веры“ – черезчур педантично и заключать отсюда об отсутствии у Климента определенного «канона“ – слишком не основательно. В числе писаний Климента Евсевий²⁴¹⁷ упоминает «Κανὼν ἐκκλησιαστικός ἢ πρὸς ἰουδαίωντος“. Нельзя под этим не сохранившимся до нас «церковным каноном“ понимать правило о времени празднования пасхи против четырехдесятников, ибо у Климента было специальное сочинение: «Περὶ τοῦ πάσχα“; естественнее понимать под ним «церковный канон веры»²⁴¹⁸. Но не говоря уже об этом, вполне достаточно заключать о существовании у Климента «правила истины“ (так и Иринеи наз. regula fidei), если он исповедует самую тесную связь своего канона с учением и преданием Христа, полученным от апостолов чрез древних «пресвитеров“, и утверждает, что «истинный гносис (содержится) только в одной истинной и древней церкви»²⁴¹⁹. – Доказательством того, как неосновательно от одного какого-ниб. сочинения древнего писателя требовать точного ответа на всякий занимающий нас в настоящее время вопрос о христианской древности – может служить следующее обстоятельство. В «Строматах“ Климента нет также определенного указания на то, имел ли он у себя канон свящ. новоз. книги и в каком объеме. Между тем, оказывается, по убедительному свидетельству Евсевия²⁴²⁰, он занят был вопросом о каноне новозаветных книг в своих несохранившихся до нас – «Очерках“ (ὑποτυπώσεων λόγου); причем, излагая канон новозаветных книг в полном виде, не опуская и спорных тогда Иудина и прочих соборных посланий, послания к Евреям, послания Варнавы и т.н. откровения Петра, Климент дает сведения о происхождении этих книг и свои обоснованные заключения. Он, напр., в согласии с Папием Иерапольским (ср. Евсевий Цер. Ист. III, 39), говорит, что евангелие Марка представляет собою изложение проповеди ап. Петра, а зная об отрицании многими (напр. в римской церкви) подлинности послания к Евреям, Климент входит в очень подробные и хорошо обоснованные рассуждения о сходстве изложенных в нем мыслей, даже «оттенков выражений“ с речами ап. Павла в книге Деяний, остроумно рассуждает об отсутствии в его надписании имени Павла и т.д. При этом он примыкает к «преданию древнейших пресвитеров“, к числу которых, конечно, принадлежал Папий и Пантен, или в другом месте положительно названы – Мелитон, Иринеи и др.²⁴²¹. – Очевидно, имея в виду привнесение в канон у Климента послания Варнавы и откровения Петра, Гарнак²⁴²² замечает, что во всяком случае у него канон новоз. книги был еще в процессе образования (im Flusse). Замечание, разумеется, верное для всего конца II в., даже для III и начала IV, поскольку канон книг вполне определился только в середине IV в.; но каким образом Гарнак думает им подтвердить свой основной вывод о Клименте, что он стоял на низшей, более древней точке в сравнении с Иринеем – это решительно не понятно. – Что касается третьего кардинального вопроса – признавал ли Климент цер. иерархию и в особенности наделенного особыми полномочиями епископа, – то и в данном случае Гарнак ошибается. У Климента встречаются такие рассуждения: «тот по истине пресвитер церкви и истинный диакон по воле Бога, кто действует и учит о Господе, ибо он не потому считается праведным, что избран людьми (οὐχ ὑπ’ ἀνθρώπων χειροτονούμενος) и что он пресвитер, но потому он праведен, что принадлежит к пресвитерии (ἐν πρεσβυτερίῳ). И в то время как на

земле нет ничего почтеннее первой кафедры (πρωτοκαθεδρία), он восседает на 24-х тронах и судит народ, как говорит Иоанн в Апокалипсисе... Между тем и здесь (на земле) в церкви преуспения (αἱ προκοπαὶ) епископов, пресвитеров, диаконов – достигают, – думаю – до подражания ангельской славе и тому порядку (τῆς οἰκονομίας), который, как говорят писания, ожидает тех, кто ходит по следам апостолов, живет в совершенной праведности по евангелию. Будут восхищены, пишет апостол, на облаках те сначала для исполнения служения диаконского, потом поставления в пресвитерий по преуспению в славе (ибо слава от славы разнствует), пока наконец ни придут в «совершенного мужа»²⁴²³. Есть у Климента и другие подобные места с ясно выраженным учением о трехстепенной иерархии²⁴²⁴. А вот очень ясное свидетельство об епископе, как ставленнике апостолов. Именно Евсевий²⁴²⁵ приводит из шестой книги «Очерков» Климента такие его сообщения: «Петр, Иаков и Иоанн хотя от самого Господа предпочтены были (т.е. другим ученикам), однако по вознесении Спасителя не стали состязаться о славе, но иерусалимским епископом избрали Иакова праведного». В Строматах Климент²⁴²⁶, говоря об епископах, применяет к ним слова апостола, что, при избрании епископа следует обращать внимание, хорошо ли он управляет своим домом, а иначе – как он управит церковь (ср. 1Тим. 3:4). Известно Клименту и об учении, передаваемом незаписанным по преемству (κατὰ διαδοχάς) от апостолов²⁴²⁷. – Если таким образом Климент признавал и отстаивал в борьбе с гностицизмом существенные признаки церкви, как внешнего, канонически организованного института – правило веры, канон священных книг, церков. иерархию с епископом во главе (признавал церковь), как носительницу предания по преемству от апостолов, – то значит не прав Гарнак²⁴²⁸, когда пишет: «Вплоть до 15 гл. VII кн. Стромат Климент в этом великом сочинении и в Педагоге говорит о церкви в духе послания к Ефесянам и Пастыря: она есть небесный образ, который продолжается в церкви, явившейся на земле, как своим отображением... Эмпирическое понимание церкви, в силу которого она есть институт истинного учения, уже усвоено Климентом; но оно употребляется лишь в полемике, а не в конечном выводе» (соб. in den thetischen Ausführungen). Мы уже отчасти видели, как определенно учит Климент «о единой истинной и древней церкви»²⁴²⁹, «об апостольской и церковной ортодоксии»²⁴³⁰, о «церковном гносисе»²⁴³¹, о «кафолической церкви»²⁴³². Здесь лишь кратко заметим, что собственно полемике с гностицизмом Климент вел по вопросу о вере и гносисе, а не по вопросу о церкви, так что подчеркивание Гарнаком «полемического элемента» должно отпасть.

16. Жестокой критике точку зрения Гарнака на Климента подвергает католический автор П. Батифоль²⁴³³. Он видит у Гарнака замаскированное стремление понять Климента, Оригена, даже всю греческую церковь²⁴³⁴ к концу II в., как «протестантов», отнеся «кафолическое» лишь на счет Тертуллиана и Иринейя, то есть, латинской церкви – в Риме, Лионе и Карфагене. Батифоль с грустью отмечает, что к пониманию Климента в подобном смысле склоняется даже католик, занимающий теперь место директора в практической школе высших знаний в Париже – De Faye²⁴³⁵.

17. Сказанным мы считаем свою задачу по отношению к Клименту выполненною. Главная его цель – дать правильное с христиан. точки зрения решение вопроса о гносисе и его отношении к вере, в противовес ложному представлению дела со стороны гностиков. И мы изложили толку зрения Климента. – Входить в обсуждение системы Оригена, ученика Климента, мы не считаем своею обязанностью. Ориген отнюдь не стоял в живой борьбе с гностиками. Да и не оставалось после Иринейя, Тертуллиана и Климента ни одного существенного пункта в нападках гностиков на христиан. церковь, который еще вынуждал бы представителей ортодоксии к отпору им. Для Оригена гностики имели значение, как люди недавнего прошлого, подвергшие

христианскую церковь и ее учение очень серьезному штурму, последствия которого еще не были вполне ликвидированы, и сам он в виду этого чувствовал потребность дать систему христианского учения. Возложенную на себя задачу он выполняет, главным образом, в своем сочинении «О началах», причем достигнутые результаты борьбы против гностиков со стороны Иринея, Тертуллиана и Климента – делает исходною точкою своей системы. «Церковная проповедь сохраняется, – говорит он, – передаваемая от апостолов по порядку преемства (per successionis ordinem ab apostolis tradita) и пребывая даже доньше в церквах: единственная, достойная веры только истина, которая ни в чем не разногласит с церковным и апостольским преданием».

18. Таким образом, св. Иринея (отчасти его ученик св. Ипполит), Тертуллиан и Климент Александрийский не только дали решительный отпор гностицизму, указав на его ложь в отношении к историческим фактам христианства и отметив непоследовательность и даже противоречия в его системах с точки зрения философской, – но и сообщили устойчивость церковной организации, определили принципы христианской науки и дали первые опыты построения ее. Словом, благодаря их деятельности, не только была завершена каноническая организация церкви, незаконченность которой дала возможность так быстро и широко распространиться гностицизму, но были заложены и твердые истинные основы самобытной христианской науки, обладание которой хотя и в превратном виде так надмевало гностицизм.

19. Теперь естественно возникает вопрос: благодаря чему возможен был столь быстрый успех в развитии церкви? вследствие чего деятельность названных св. о.о. и писателей церкви была столь продуктивна; ведь мы видели выше²⁴³⁶, как несовершенна еще была организация церкви накануне выступления св. Иринея? Необходимость постановки подобного вопроса вызывается отчасти и неправильным учением о возникновении католической церкви известных церковно-исторических школ XIX в.: Неандеровой и Бауровой, коими католическая организация церкви рассматривается как явление внешнее, не вытекающее из природы христианской религии, как случайный продукт борьбы и взаимного влияния языко- и иудео-христианства и как средство и условие успешной борьбы с гностицизмом и монтанизмом²⁴³⁷. Впрочем, рассуждения названных школ по данному вопросу имеют интерес более исторический, чем жизненный и принципиальный. Поэтому мы не будем представлять подробного изложения этих взглядов, а потом входить в подробный же разбор их²⁴³⁸. После того, как Ричль²⁴³⁹ и его последователь Гарнак²⁴⁴⁰ доказали, что иудео-христианство уже к концу I-го в. утратило почти всякое значение в церкви, тезису тюрингенской школы²⁴⁴¹, доведенному до крайности особенно Швеглером²⁴⁴² – о борьбе иудео-и языко-христианства и в после-апостольское время – был нанесен решительный и последний удар. Остается, следов., еще вопрос о влиянии гностицизма (и монтанизма) на образование католической церкви: было ли оно принципиальным, т. е. материальным, или только формальным. Опять-таки и этот вопрос можно считать оконченным в последнем смысле, если пришедшая на смену тюрингенской школы Ричлианская в лице Гарнака²⁴⁴³ заявляет: «Почти все элементы, взаимодействие которых мы называем католицизмом, были налицо уже при переходе в апостольский век».

20. Теперь речь идет о том, католическая церковь св. Иринея и Тертуллиана²⁴⁴⁴ стоит ли в связи с восточным развитием христианства или же она есть продукт западного духа. По-видимому, вопрос решается просто: если св. Иринея пришел на запад с востока, то значит, он принес и воплотил в своем большом ересеологическом

сочинении то понимание и развитие христианства, которое к тому времени было достигнуто на востоке. Но дело в том, что прямых исторических фактов за восточное происхождение Иринея и более или менее его продолжительное пребывание там не имеется. Правда, как мы видели выше, то и другое настоятельно постулируется, однако постулат – это не исторический факт; всегда есть возможность не соглашаться с ним, или по-своему перетолковывать его. Отсюда понятны такие слова Гарнака²⁴⁴⁵ – а это имя означает добрую половину ученых германского мира:– «Охотно говорят о «малоазийском» богословии Иринея, требуют его (vindicit sic!) уже у его учителей – Поликарпа и пресвитеров, восходят теперь назад к апостолу Иоанну и ставят, хотя и робко, уравнение: Иоанн–Иринея. Чрез эти спекуляции (sic!) достигается не больше не меньше, как все, насколько теперь католическая доктрина является, как собственность «апостольского» круга, а гностическое и антигностическое чрез это исключается». Следовательно, Гарнак ослабляет обычную традиционную связь св. Иринея с малоазийским богословием и – что еще хуже – самое это богословие в сущности отрицает, особенно его связь с ап. Иоанном, ставя эпитет – апостольский – в кавычки. В этом случае, по вопросу о происхождении католической церкви, симпатии Гарнака наклоняются в сторону римской церкви... «К концу III в.,– говорит Гарнак²⁴⁴⁶,– развитие... почти повсюду достигло до такого конечного пункта: католицизм, в сущности в том самом смысле слова, какой мы еще сегодня соединяем с ним, проник в весьма большое число общин. Это уже теперь à priori вероятно, что такое преобразование христианства... произошло под руководством общины главного мирового города – римской церкви, и что таким образом «римский» и «католический» с самого начала стояли в особом отношении друг к другу». Мы сказали – «симпатии Гарнака»– именно так, ибо для выставленного тезиса фактов у него нет, что он и сам сознаёт, говоря: «Можно против этого тезиса возразить а limine, что он не подтверждается прямыми свидетельствами» (durch directe Zeugnisse)... Однако путем выводов Гарнак старается внушить, что такие доказательства есть; по нему, будто бы, «может быть доказано, что все элементы, которые составляют (соб. begründen) католицизм, впервые получили свою твердую чеканку (Ausprägung) около 190 г. в римской общине, тесно связанной (всё-таки!) с малоазийской церковью».

21. Подобная мысль о значении римской общины в организации католической церкви доведена до крайности у Чирна и отчасти Зома. Последний выводит из римской общины происхождение церковного права и вообще всего церковного устройства, заявляя: «Общее церковное устройство, и именно как Богом установленное, впервые образовалось в Риме и (отсюда) распространилось на все другие общины»²⁴⁴⁷. У Чирна²⁴⁴⁸ встречаем очень подробное и оригинальное развитие данных положений.– По его собственному заявлению (s. 215), исходным пунктом его разсуждений является результат критики Ричля главного «заблуждения» Тюбингенской школы, будто бы развитие молодой христианской религии до II в. находилось в зависимости от иудаизма; тогда-то,– продолжает Чирн,– и выросла пред церковно-историческою наукою задача изследовать и изложить влияние языческого духа народа, национально-греческих и римских моментов на первые времена христианства²⁴⁴⁹. Противоположность обеих наций, по мнению Чирна, обнаруживается уже в конце II в. в образовании спекулятивной александрийской и реалистической западной римской школы... Начало римского влияния,– говорит он (s. 216),– которое в заключение создало епископскую церковь, лежит еще в темноте, потому что оно обнаруживается в бессознательном, инстинктивном чувстве целого народа,– в воззрениях его, которые врождены и потому едва ли могут быть ясно выражены. Эта темнота, которая лежит над происхождением римско-католического епископата, главного столпа этой церкви, благоприятствует вере в божественный характер его...

Основные принципы римской епископской церкви, образовавшейся во II в., суть – учение о преемстве традиции; они должны быть, по Чирну, произведены из античного, древнего национального представления... Так началась затем романизация христианской религии, перенесение государственной идеи на церковь (s. 217). В конце концов у Чирна получилось, что «кафолицизм есть нечто иное, как омоложение древних национальных идей и представлений в новой христианской форме» (s. 225). В связи с этим гностицизм, как «острая эллинизация христианства» (по Гарнаку), представляется явлением враждебным романизму, находившимся в сильной борьбе с ним, и в которой однако романизм вышел победителем (s. 228).–

22. Вот до каких крайностей доходят в вопросе о происхождении кафолической церкви неумеренные последователи Гарнака. К чести последнего нужно сказать, что он сам отказывается от них. Говоря о Зоме, который, по его сознанию, положил в основу своего труда именно его понимание: «кафолическое» и «римское» и пришел к известным выводам об устройстве и праве церкви, Гарнак²⁴⁵⁰ замечает: «по моему мнению, это есть крайность»; а по поводу выводов Чирна он пишет: «автор принимает за специально римское кое-что такое, что свойственно всем христианам, и что даже может иметь место во всякой религии, если только она развивается».– Лучшим опровержением теории о господстве «римского», при организации кафолической церкви, должен служить тот факт, что главный организатор церкви – св. Ириней, по своему происхождению и образованию, принадлежит востоку. Правда, как мы выше видели, Гарнак неопределенными, двусмысленными и ироническими фразами старается набросить тень сомнения на связь воззрений св. Иринейя с мало-азиатской традицией. Однако он в этом случае не встречает сочувствия даже в среде своих благоразумных учеников. Так Гольц²⁴⁵¹ и Вернер²⁴⁵², касаясь генесиса воззрений св. Иринейя, без всяких сомнений и колебаний поставляют его в самую тесную связь чрез Игнатия, Поликарпа, Папия и «древних пресвитеров» с учением Иоанна Богослова и ап. Павла.

23. Гольц в своей монографии об Игнатии Антиохийском указывает на зависимость его от ап. Павла и св. Иоанна Б.: «что Игнатий,– утверждает он (s. 100),– в своем христианстве стоит под влиянием Павла, это ясно и видно на каждом шагу. Он не только свободно говорит словами его посланий, но в его писаниях отражается самый дух посланий Павла – I Коринф., быть может, также – Римл., Галат., 2 Коринф., и Филипп.» Раскрытию и доказательству этой мысли Гольц посвящает около 19 стр. (100–118). Переходя к определению зависимости св. Игнатия от Иоанна Б., Гольц замечает: «мы постараемся прежде всего представить основные черты христианства Игнатия, как мы их нашли (т.е. в 1-й части исследования 13–98), чтобы увидеть в них отражение Иоаннова духа. Это действительно есть образ мыслей 4-го евангелия – видеть непосредственно в плотском духовное, в историческом явлении непосредственно вечное, божественное, во временном – вневременное, в человеке Иисусе – Бога,– как это делает Игнатий. Чрез это подобным же образом определяется христология обоих: непосредственно чрез Христа оба познают Отца (s. 119)... Мы, след., находим у Игнатия не только весь образ мыслей, но и всю совокупность характерных черт евангелия Иоанна и посланий, также целый ряд сходств в отдельных, частных мыслях» (s. 127)²⁴⁵³.– Поставивши Игнатия в тесную зависимость от ап. Павла и Иоанна, и найдя «игнатианское понимание христианства богатейшим, чистейшим и полным внутренняго достоинства» (innerlich wert vollste – s. 151), Гольц задается вопросом (s. 151), у кого в последующее время имеет место такое христианство; продолжение прямой линии у апологетов Гольц решительно отрицает (ср. 150–151). Он находит, что «следы этого духовнаго течения в церкви совершенно теряются для нас на несколько десятилетий»... «Свое собственное дальнейшее

образование получает воззрение этого епископа (т.е. Игнатия), который придавал такое большое значение единению с церковью Христа и апостолов,... в теологии антигностических отцов, в особенности Иринея. У него находятся прежде всего важнейшие основные черты игнатианского образа мыслей в такой же довольно прозрачной концепции²⁴⁵⁴. Так, богословское положение Игнатия об οἰκονομία εἰς καὶνὸν ἄνθρωπον²⁴⁵⁵ Ириной усваивает и развивает дальше; им обоим вообще свойственен христоцентрический характер в образе мыслей и обще им реалистически-мистическое понимание спасения, которое приурочивается в цельном мировоззрении к личности Христа, причем особое значение смерти и воскресения не отодвигается на задний план. Вообще, – замечает Гольц²⁴⁵⁶, – сродство в основных мыслях у Иринея с Игнатием столь значительно, что не может быть сомнения в прямой исторической связи двух кругов идей. –

24. Вернер в своей монографии «Павлинизм Иринея» исходит из таких основных положений: «Ириной в своем полемико-ересеологическом главном сочинении цитирует Павловы послания весьма часто и неоднократно ссылается на авторитет апостола; его теология раскрывается в павлианских выражениях, а содержание ее, по-видимому, согрето павлианским духом» (s. I). В выводах Вернер²⁴⁵⁷ выражает такие результаты своего исследования: «Что и как Ириной заимствует в Павловых посланиях, соответствует тенденции его сочинения и его основной точке зрения; но его точка зрения и тенденция его сочинения не подвергаются существенному влиянию цитации из посланий; Павловы послания – не источник его воззрений, но доказательство для них; он почерпает не из них, но ими прикрывается... Интерес Иринея к Павлу по первой линии догматический, а отнюдь не исторический, так что он не обладал пониманием индивидуальности Павла и его точки зрения». Отказывая Ириной в глубоком понимании Павла²⁴⁵⁸, Вернер признает однако самое тесное соприкосновение его с ним (s. 109) и видит в его системе «решительный прогресс в развитии христианства на анти-классической почве»²⁴⁵⁹. Вопреки апологетам, Ириной есть «теолог, а не философ; его «теология христоцентрическая», а у них имеет место «логоцентрическое мировоззрение»²⁴⁶⁰. Выводы Вернера относительно богословия Иринея – сущности и генезиса его, как древнехристианского, наименее подвергшегося, в противоположность апологетам, влиянию со стороны классического мира – вполне согласны с Гольцем и очень важны для нашей точки зрения²⁴⁶¹. Значит, первый в собственном смысле кафолик и главный организатор церкви почерпал христиан. учение и свое понимание его из древних христианских источников и не подвергался никакому влиянию со стороны классического мира, а тем более – римского, которому он был чужд по своему происхождению и образованию.

25. Затем мысль Гарнака, в особенности его неумеренных последователей Зома и Чирна – о главном или даже исключительном значении «римского» в организации кафолической церкви опровергается тем фактом, что почти до конца II в. запад не имел самостоятельного богословия и жил мыслями, идеями, заимствованными с Востока. Красноречивое и верное выяснение этого положения мы находим у проф. М.Е. Ковальницкого²⁴⁶². Он пишет: «К половине II столетия римская церковь стала уже центром, на который обращено было внимание всего христианского мира. Но это не была церковь латинская». В это время «в римской церкви сталкиваются все христианско-богословские направления, волнующая Восток. Она становится ареною возбужденной работы мысли богословской, но это не была мысль латинская. Богословие Рима в это время было греческое». Собственно латинский элемент в римской церкви начал заявлять о себе с последних десятилетий II в. Однако главное возбуждение национально-латинскому движению дано было не в Риме, а из северной Африки. Африканец был по своему происхождению Виктор (189–198), первый чисто

латинский папа римский; африканец же был и Тертуллиан, первый латинский богослов.— Конечно, Иринея вел борьбу с гностизмом на Западе и там же написал свое ересеологическое сочинение против него. Но утверждать, что он не написал бы такого сочинения, оставаясь на Востоке, т.е. приписывать решающее значение переселению его на Запад, или по крайней мере говорить о чрезвычайно глубоком влиянии на Иринея со стороны Запада — отнюдь нет никаких оснований.—

26. В этом пункте Гарнак с своими последователями дальше отстоит от истины, чем в свое время — Баур²⁴⁶³. Согласно последнему, два ряда явлений привели к образованию католической церкви: «один лежит в римской церкви, другой образует евангелие Иоанна. В этих двух пунктах христианское сознание имеет пред глазами одну и ту же цель — реализацию идеи католической церкви. В евангелии Иоанна этот процесс развития представляется нам по своей идеальной стороне, а в римской церкви по своей практической». Продолжателями идеального процесса развития Баур считает александрийцев — Климента и Оригена, они же суть и создатели христианского богословия (s. 248 fol.). Практической же организацией церковь обязана Иринею и Тертуллиану (s. 253 t. 258...). Мы сказали, что, вообще говоря, такой взгляд ближе к истине, чем другой, преувеличивающий «римское» в происхождении церкви; ибо всякое реальное, внешнее практическое в церкви предполагает идеальное, духовное, след. центр тяжести полагается в идеальном, а такое Бауром изводится с востока²⁴⁶⁴.— Наконец, с точки зрения исторической всякое сложное явление — каким по всей справедливости нужно признать организацию католической церкви — подготавливается целым рядом отдельных явлений — типичных, аналогичных. С своей точки зрения мы такие явления отметили выше (см. гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.»), найдя, что хотя деятельность ересеологов знаменует весьма значительный прогресс в историческом развитии церкви, тем не менее она органически связана с развитием церкви до них, т.е. до 170 годов, как изображают состояние церкви христианские памятники того времени. Но какие прототипы и аналогичные явления, предшествовавшие образованию церкви, может указать, напр. Чирн — в языческой латинской древности? Он действительно чувствует себя обязанным указать такие явления и приводит их. Он прежде всего «отыскивает» корни преемства иерархических лиц. «Направление снизу — вверх,— говорит он²⁴⁶⁵,— принцип народа, общины — для римской нации, есть совершенно неизвестное. Фактическое избрание начальника было только признанием его божественного призвания, его «харисмы». Высший чиновник сам поставлял себе преемника, вообще (чиновники) поставлялись или равными или высшими лицами. Здесь ясно вспоминается постановление духовных лиц в католической церкви... Рука об руку с учением преемства идет родственное с ним и восполняющее его учение о традиции». «Прежде чем мы начнем искать корни его в древне-римской национальности,— продолжает Чирн,— мы хотим проследить, насколько иудейство предуготовило работу романизму». Мы в этом случае не последуем за Чирном, а приведем заключительный вывод его. «Римский народ как заимствовал свою государственную общественность из рук магистрата, так свою мораль из рук понтифика. Пресвитеры и епископы заступили места государственных чиновников, как античные пресвитеры, каковое соединение функций во всяком случае было в самом романизме изначальным и восходило ко времени кесарей. Содержание понтификальной правовой дисциплины есть след. ближайшим образом существующая доселе традиционная практика, которая продолжалась чрез членов коллегии устно и письменно... Мы понимаем теперь, что римское влияние должно было действовать только инстинктивно, бессознательно, но с необыкновенною силою». Так вот какие явления в древне-римской жизни искусственно разъясняются и насильственно пересаживаются, под

видом инстинктивного, бессознательного, но необыкновенно сильного влияния, – на христианскую почву. Но даже Гарнак, как сказано выше (п. 22 настоящего раздела), осуждает такие приемы.

27. Отрицая не только исключительное или существенное, но сколько-нибудь хоть значительное влияние «римского» на образование католической церкви, мы должны указать на следующие общеизвестные факты. В церковной организации необходимо различать две стороны: внешнюю и внутреннюю – к последней относится вероучение, богослужение, борьба с иномыслящими и жизнь верующих; к первой – все институты, учреждения – формы жизни церкви, сюда же принадлежит и управление. Так из этих двух сторон римская западная церковь обратила свое преимущественное влияние и привязалась к внешней стороне; восточная, наоборот, занялась разработкой внутренней стороны жизни церкви; западная римская церковь дорожила практическими результатами и приобретенное старательно сохраняла; эта церковь консервативная; восточная же была проникнута идеальными стремлениями и спекулятивным духом. Такое различие сказалось уже во II в., а в последующее время только еще более развивалось и укреплялось. Во времена вселенских соборов, напр., западная церковь отнюдь не интересовалась трудным процессом достижения истины, но строго хранила неприкосновенными формулы христианского учения, наследованные ею еще от Тертуллиана²⁴⁶⁶. Вот в этом-то различном отношении двух церквей к христианской истине и усвоению ее преимущественно одною стороною – и выразился древний национальный дух двух народностей – латинской и греческой. Уже самая народная психика – в своем роде почва – была более сродною известному кругу вопросов, а не иному, поэтому влеклась к нему или привлекала их к себе. Лишь постольку могут быть справедливы утверждения Чирна и других о значении «римского» в организации древней католической церкви.

28. Какое же значение – в конце концов – имел гностицизм в деле организации католической церкви.

Гностицизм был весьма серьезным и сильным противником христианской церкви; а у такого противника всегда можно и даже должно поучиться, чтобы не быть побежденному им. Так было и в рассматриваемом случае. – Гностицизм, как не раз было говорено, поставил себе фантастическую цель – стать на место христианской церкви, доказать, что именно он верно воспринял, правильно понял и неизменно сохранил учение Христа и апостолов, а не церковь. Но позиция, базис гностицизма, были для этой цели крайне неблагоприятны: гностицизм – могучая река языческого синкретического течения – и вдруг истинный наследник учения Христа и апостолов! Но цель была поставлена, и невыгодность позиции пришлось возмещать чрезвычайным развитием технической стороны дела. Гностицизм выдвинул основные теоретич. вопросы всякой религии – об источниках ее, хранении их, правильном толковании и смысле их²⁴⁶⁷. Пользуясь тем, что в среде его были люди образованнейшие и очень талантливые, и наоборот, в христиан. церкви наука находилась еще в зачаточном состоянии, гностицизм весьма искусно старался доказать, что истинные источники христианства находятся в его обладании; у него и свящ. предание, полученное чрез верных лиц, и канон священ. книг. Гностицизм выставил и критиков текста, и экзегетов, и систематизаторов, и историков. Самым излюбленным методом гностицизма и весьма широко примененным им – был метод аллегорический. При помощи его гностицизм толковал иносказательно неудобные для него исторические факты христианства. Кроме теоретических вопросов религии, гностицизм поставил вопросы и практические – об организации общины или церкви, о культе, иерархии, дисциплине и нравственной жизни. Опять-таки и здесь хорошее образование и талантливость

многих его представителей сослужили ему хорошую службу. Гностические общины и (маркионитские) церкви получили солидную организацию. Особенное внимание было обращено на культ. Богослужение было богато развито. Как бы соответственно аллегорическому методу, при решении теоретических вопросов, в богослужение было допущено весьма много символического. К нему применили поэзию, музыку и живопись; в него нашли широкий доступ разнообразные мистерии. Последователи гностицизма не были оставлены без руководства и вне богослужения: для широких масс существовала назидательная и весьма увлекательная литература – в виде всевозможных апокалипсисов и пророческих книг; а для образованных лиц писались трактаты или рассуждения по религиозным вопросам. Наконец, в этическом отношении одни секты проводили строгие нравственные и аскетические принципы; другие и для других наоборот – либертинистические.

29. Легко видеть и понять, какой могучий враг угрожал церкви в лице гностицизма, и как невероятно трудно было бороться с ним. Руководителям жизни церкви в тогдашнее время нужно было отчетливо представить, верно понять и точно выяснить все те теоретические и практические религиозные вопросы, которые были законно выдвинуты гностицизмом. Для ответа на них требовалось основательно и глубоко изучить все источники христианства, уразуметь, каким образом гностицизм, базируясь на христианских данных, выставил столь превратные или прямо ложные ответы на верно-поставленные вопросы. Необходимо было понять, в чем τρώτων ψεύδος гностицизма и где уязвимая его Ахиллесова пята. Разумеется, такие весьма трудные задания далеко были не по плечу всякому христианину, даже они и не для каждого представителя церкви. Нужно было найти лиц хотя более, или менее научно-образованных. Ко благу церкви и верующих они нашлись... Они верно указали на коренные заблуждения гностицизма – в крайностях аллегорического метода и в ложном учении о гносисе, как натуральном даре избранных людей, безконечно превосходящем простую всеобщую веру. Они укрепили исторические основы христианства, собрали в канонах действительно апостольские книги, указали в лице иерархии или возглавляющего епископа хранителя апостольского предания, ввели правильный метод для исследования христиан. источников, выразили в кратких формулах сущность христианского учения, дали правильное учение о вере и гносисе и представили опыты систематического раскрытия христианского вероучения, словом, по мере возможности, старались удовлетворить всем основным запросам времени, выдвинутым чрезвычайными обстоятельствами, т.е. гностицизмом. Среди исследователей гностицизма, кажется, все согласны в том, что в конце II и в первой половине III в. нельзя указать ни одного пункта в церковном учении, который не был бы направлен против гностицизма; т.е. против всякого ложного гностического тезиса представителям церкви пришлось создать и выдвинуть свой антитезис.

30. Отсюда видно, что значение гностицизма для развития церкви было формальное и техническое. Он побудил представителей церкви поставить и дать ответы на многие религиозно-практические вопросы; причем, им пришлось воспользоваться оружием гностицизма, т.е. подобно последнему, применить к делу научные приемы. Говорить же не о технических только, но т. ск. материальных позаимствованиях у гностицизма организаторами церкви как утверждают рационалисты²⁴⁶⁸, решительно нет никаких оснований.– Конечно, та организация церкви, которая дана была ей в конце II в. в борьбе с гностицизмом, несомненно появилась бы и без этой борьбы. Но значение гностицизма здесь в том, что он ускорил это появление, он вызвал представителей церкви на интенсивную работу по организации ее и заставил завершить ее в наивозможно скорое время.

Addenda et corrigenda

Введение, п. 22. Значение Неандера в частности заключается в том, что он первый выяснил большое значение Филона Александрийского в деле происхождения гностицизма (ср. его *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*. Berlin. 1818; ss. 1–23). Эвальд и Фаррар называют Филона «прообразом» и «предтечей» гностического синкретизма (см. у проф. Н.Н. Глубоковского. Благовестие св. ап. Павла, т. II. СПб. 1910, стр. 415). Но Неандер не упустил из внимания влияния на христианский гностицизм и платонизма и восточных верований (см. его «*Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche* В. II. Hamburg. 1843. s. 633, 637–642).

Вообще у исследователей гностицизма и до половины XIX в. не доставало понимания гностицизма, как синкретического явления. Мёлер прямо называет гностицизм порождением синкретизма (Möhler. *Cesammelte Schriften und Aufsätze*. В. I. 1839... *Syncretismus eben die Gnosis zu seinem Resultate gehabt habe*“. s. 406). В особенности полно и подробно перечислены разнородные элементы гностицизма у Маттера (см. M.I. Matter. *Histoire critique du gnosticisme*. Paris 1843, Т. I. pp. 1–187).

Чего доставало исследователям первых двух третей XIX в. – это понимания сущности гностицизма и его вне-христианского происхождения; вследствие чего они не постигали и связи между превходящими в гностицизм элементами и не могли выяснить – зачем это с «чисто-христианской» ересью оказались тесно связанными самые разнообразные языческие элементы.

Введение, п. 23. К числу авторов, занятых собиранием подлинных гностических документов, следует отнести и Вюнша (Wünsch R. *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*. Leipzig. 1898); мы упоминали о нем на 277 стр., примеч. I. (оригинала).

(эта именно страница, а соответственно и примечание, отсутствуют в исходнике – прим. ред.)

Глава вторая, раздел «Языческий гносис», п. 15. Упоминание св. Ириней (I, 31, 3) о «матерях, отцах и дедах» валентинианства Гарнак (Zur Quellenkritik. s 51, anmer.) считает невозможным понимать в смысле хронологическом (nicht zeitlich... ist selbstverständlich – курсив автора), а лишь в смысле логическом, что валентинианство есть «recapitulatio omnium» (ср. Ириней IV, предисл.) – Нам понимание Гарнака представляется решительно не соответствующим контексту рассматриваемого места.

Глава вторая, раздел «Иудейский гносис», пп. 04–06. Вопрос о борьбе Талмуда с гностическими стремлениями, проникшими в иудейство, подробно раскрыт у раввина Иойля (Joël. *Blicke in die Religionsgeschichte*. ss. 114–170); в частности он доказывает (s. 114 и дал.), что философ Платон сильно влиял на палестинских учителей талмуда.

Глава вторая, в разделе «Христианский гностицизм», п. 01 написано: «к самому концу I в. вторгся в него (т.е. христианство) чистый языческий гносис в лице Симона мага и других гностиков». Суждение нуждается в ограничении относительно Симона м., который был самаритянин, а не «чистым язычником» ср. Lipsius. *Die Quellen*. s. 203.

Примеч. 280. К вопросу об ереси и гносисе см. Harnack. *Zur Quellenkritik*. ss. 26–27, ср. 13.

Глава вторая, раздел «Христианский гностицизм», п. 03. Мы теперь держимся иного взгляда на самарянство, чем какой мы проводили 10–11 лет тому назад в своей книге «Иудейство» (1906). Тогда нам только случайно пришлось коснуться самарянства, и мы примкнули к пониманию некоторых исследователей. Теперь же мы изучили, какие есть для данного времени, источники самарянства.

К тому же пункту. О Симоне маге Мид (Fragments of a fait forgotten p. 167) замечает, что в речи о «Симоне, самарянском маге» следует больше обращать

внимания не на самарянин, а на «маг», что может указывать на его связь с перс. магией.

Глава вторая, раздел «Христианский гностицизм», п. 06. Относительно сочинения ἀπόφασις μεγάλη De Faye (Introduction a l'étude du gnosticisme. Paris. 1903 p. 31) замечает: «Самое большое можно утверждать, что оно вышло из секты, которая долгое время носила имя Симона». Ср. Lipsius. Zur Quellenkritik. s. 27–28.

Глава вторая, раздел «Христианский гностицизм», п. 08. Для характеристики рассказанного в «Климентинах» о Симоне м. весьма важен такой вывод Гарнака из литературного анализа ересеологических данных Тертуллиана о Симоне (Апол. гл. 13; о душе 34; об идол. 9): «Тертуллиан ничего не знает ни о каком другом осуждении Симона чрез Петра, помимо рассказанного в Деян. гл. VIII» и в другом месте: «Весьма важно, что о связи личности Симона с Петром нет никакого следа, кроме факта, сообщенного в Деяниях» (Zur Quellenkritik. ss. 67, 71–72. курсив автора).

Глава вторая, раздел «Христианский гностицизм», п. 11. Мид (Fragments, p. 177) хочет внушить, что Менадр должен быть помещаем далеко ранее, чем Симон, и что в нем (Менандре) нужно видеть одно из ранних звеньев между гностицизмом и магической традицией.

Глава вторая, раздел «Христианский гностицизм», п. 16. Кинг (C.W. King. The gnostics. London. 1887. p. 8–9) в словах послания к Ефесеянам 2:2 «вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя господствующаго в воздухе, духа, действующаго ныне в сынах противления» – видит указание на Демиурга–Ялдабаота и дивов (deus) Зороастра, которые господствовали, наполняя воздух. Приведя слова Еф. 6:12: «...наша брань... против начальств, властей, мироправителей тьмы века сего, духов злобы поднебесных» (ἐξουσιᾶς... κοσμοκράτορας τοῦ σκοτεινοῦ... πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις), Кинг замечает: «все это самые настоящие гностические эпитеты, имеющие место в каббалистической теологии». См. подробные и основательные изъяснения подобных мест из посланий ап. Павла у проф. Н. Н. Глубоковского. Благовестие св. ап. Павла I, стр. 690–711, 777–790.

Глава вторая, раздел «Христианский гностицизм», п. 17. Кинг (The Gnostics – p. 7–8) под «скверными суесловиями и прекословиями лжеименного знания» (1Тим. 6:20) и «баснями» понимает «не простыя басни в роде благочестивых евангельских апокрифов», а наоборот «знания», взятые вне христианства и составляющие «антитезы» к нему. «Эти антитезы могли быть заимствованы из учения Зендавесты о двух противоположных царствах света и мрака».

Глава вторая, раздел «Христианский гностицизм», п. 25. О секте елкзаитов и книге Елкская см. еще замечание Узенера (Usener. Weinachtsfest Zw. Aufl. ers. Teil. Bonn. 1911 s. 119. 121–122).

Глава вторая, раздел «Гностицизм II века», п. 07. Термины «σοφία, σύνεσις, ἐπιότημη, γνῶσις» имеют место в послании Варнавы II, 3. (Funk. Die Apostolische Väter. zw. Aufl. 1906 Tübingen. p. 10).

Глава вторая, раздел «Гностицизм II века», п. 08. Дополнения относительно задачи апологетов доказать «разумность» христианства см. ниже – гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.», п. 09.

Глава вторая, раздел «Гностицизм II века», п. 09. В вопросе о превосходстве христианства над всеми другими религиями и философскими учениями гностики, как справедливо замечает К. Шмидт (Texte und Untersuchungen. VIII, 1–2, s. 616, 613), стоят на точке зрения апологетов, решавших этот вопрос по отношению к язычеству и иудейству; а александрийцы (особ. Филон) стояли на подобной же точке к язычеству.

Глава вторая, раздел «Гностицизм II века», п. 10. Что гностицизм обязан своим возникновением не отдельным лицам, а есть явление «весьма сложной природы» (а

most complex nature) – такого взгляда держится еще Мид (Fragments p. 158).

Примеч. 513. Гильгенфельд отмечает в частности влияние персидской религии на происхождение гностицизма. См. Zeitschrift für w. Theol. 1862, IV, s. 420–421; а также его Bardesanes. s. I.

Глава вторая, раздел «Гностицизм II века», п. 17. См. очень подробные рассуждения о полемике Плотина «против гностиков» у К. Шмидта – Texte und Untersuchung. VIII, 1–2, s.s. 602–603, 606–607, 613–614, 616–617, 630–632.

Примеч. 577 о синтагме Иустина против Маркиона – см. более подробные и точные сведения о ней в примечании 35.

Глава вторая, раздел «Гностицизм II века», п. 29; ср. раздела «Христианский гностицизм» п. 30 и гл. 3, раздела «Состояние христианской церкви к половине II в.» п. 08. Не так легко поставить в гармонию извлечения из Егезиппа у Евсевия III, 32 и IV, 22. В первом месте говорится, что церковь, пребывала «девою чистою и непорочною» до времен Траяна, а во втором – только до 70-х (приблизительно) годов, точнее, до кончины Иакова праведного и избрания на его место Симеона, хотя в первом случае употреблено несомненно хронологическое выражение «μέχρι τῶν τότε χρόνων» (Eusebius Werke II, 1 p. 270), а во втором – причинное – διὰ τοῦτο (– p. 370), т.е. как бы благодаря тому (считалась девою чистою), что Иерусалимская кафедра замещалась такими великими лицами, как родственники Христа. И к какому времени нужно относить появление первого растлителя церкви Февуиса, из данного места не ясно; во всяком случае, по-видимому, не ко времени вступления на кафедру Симеона. С другой стороны, здесь же Февуис выставляется родоначальником Симона мага (?!). Оставляя вопрос открытым, мы держимся такого взгляда, как по-видимому, егезипповского, что с 70-х годов I в. ереси, в частности гносис – пребывали еще «ἐν ἀδήλῳ που σκότει» (III, 32 – p. 270); а со II-го века гностицизм выступил уже открыто.

Глава вторая, раздел «Гностицизм II века», п. 33. К вопросу о месте происхождения гносиса и сравнительной древности восточного гносиса – характерно для Гарнака такое его положение: «Unseres Erachtens lassen sich aus der Literatur der nächsten Jahrhunderte gewichtige Argumente beibringen, welche die Ketzlerliste Iustin's als chronologisch richtig erhärten, und dafür sprechen, das zwar antinomistische syrische Gnosis die älteste Gestalt der Häresie ist» (Zur Quellenkritik.– s. 78: «по нашему пониманию, из литературы ближайшего (т.е. ко времени появления гностицизма) столетия могут быть извлечены важные аргументы, которые утверждают список еретиков Иустина, как хронологически правильный, и говорят за то, что именно антиномистический сирийский гносис есть древнейший вид ереси.») Ср. замечание относительно этого у Lipsius'a Die Quellen. s. 227.

К тому же пункту. Пропаганду еретических учений Востока на Западе, в Александрии, доказывает один яркий факт, записанный Евсевием (Цер. Ист. VI, 2) из самого начала III в.– это прием еретика антиохийца Павла в свой дом одной знатной женщиной, жившей в Александрии, и широкая пропаганда его лжеучения там.

Глава вторая, раздел «Гностицизм II века», п. 34. О Риме, как городе, куда устремлялось всё грубое и постыдное и там находило пышный успех, говорит Тацит (Tacitus Annales XV, 44)... «per urbem etiam, quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque» (Analecta. Erw. Preuschen. 2 Aufl. Tübingen. 1909. p. 7.)

К тому же пункту. В смысле идейном – развитие гностицизма прекратилось к III-му веку. Учение Pistis Sophia знаменует уже упадочный период гностицизма. На фоне этого учения, – говорит Гарнак, – предполагается дикий синкретизм (wilde Synkretismus). Содержание Pistis Sophia представляет, по нему, «синкретическое Barocco самого низшего рода» (Gnostische Buch Pistis–Sophia. Texte und Untersuchungen VII, 2. 1891. s. 95). Но Кёстлин, первый серьезный исследователь Pistis Sophia, в свое время заявил,

что эта книга «представляет нам живое доказательство, что позднейшая эпоха гносиса отнюдь не была периодом падения и угасания, что и тогда выступали отдельные лица или целые партии, стремившиеся поставить гностицизм в уровень с духом времени» (Köstlin. *Das gnostische System des Buches Pistis Sophia. Theolog. Jahrbücher. 1854. I Heft, s. 188–189*). Противоречия между Гарнаком и Кёстлином на самом деле нет. Кёстлин в сущности говорит лишь о «проблесках», «вспышках» гностицизма в период его угасания.

К тому же пункту. Утверждая, что «говорить в собственном смысле об италийской школе (гностицизма) нет оснований» мы, конечно, не забываем сообщения Ипполита II (Refut. VI, 35. Duncker. 286) и некоторых других данных об италийской школе валентинианства (см. об этом подробнее: гл. 2, раздел «Валентинианство», п. 01).— Однако нельзя говорить об италийской школе Валентина в смысле обогащения какими-нибудь новыми идеями последователей его на италийской почве. Повод – говорить об италийской школе – подало продолжительное пребывание Валентина в Риме, и приобретение им здесь новых последователей, а раннейшие последователи его еще из Египта могли уйти на восток. Это географическое разделение валентиниан могло внушать мысль об их будто бы идейном различии. (Ср. Mead. *Fragments, p. 287*). Амелино, отрицая италийскую школу валентинианства, доказывает, что если и было разделение в школе Валентина, то оно произошло еще в Египте; в Рим, в Италию, переселилась уже т. ск. готовая школа, а не то, чтобы она образовалась лишь там (Amelineau. *Annales. T. XIV. p. 281*).

По-видимому, гораздо больше оснований говорить об Италийской гностической школе представляет сочинение Плотина «πρὸς τοὺς Γνωστικούς» и Порфирия «De vita Plotini» (особ. с. XVI). Плотин, во время своего пребывания в Риме (с. 244–270), встретил некоторых христианских еретиков, которые представляли из себя что-то в роде философской школы, под руководством Аделфия и Аквиллина. С ними Плотин вступил в полемику, которую продолжали по смерти и его ученики. (Об этом у нас была отчасти речь в книге, – гл. 2, раздел «Гностицизм II века», п. 17).— Но эта школа представляла собою явление столь незначительное, что она не была замечена ересеологами, даже Епифанию она осталась неизвестною. Имела ли она какое-нибудь отношение к большим гностическим школам, или представляла собою одну из ветвей многосемейных офитов – остается неизвестным. Существовая в половине III в., она была уже не более, как «последняя туча рассеянной бури». Очень подробные рассуждения об этой школе находятся у К. Шмидта (C. Schmidt. *Gnostische Schriften. Texte und Untersuch. VIII, 102. ss. 603–648*).

Прим. 857. Следует добавить к вопросу о почитании змея среди язычников замечание King'a (The Gnostics – p. 19), что змей имеет египетское происхождение; он изображался на талисманах, с головою и гривой льва, и служил символом жизни и здоровья.

Глава вторая, раздел «Офитские секты», п. 43. К исследователям, стоящим за восточное халдейское или вавилонское происхождение гностицизма, следует прибавить Крюгера и отчасти Вендланда. Первый говорит (у Nauck'a. В. II. s. 402) о Вардесане: «Мир мыслей Вардесана подвергся сильному влиянию со стороны халдейской мифологии и астрологии – этого источника всего гностицизма». Вендланд (Wendland. *Die hellenistisch-römische Kultur. s. 165–166*), определяя сущность гностицизма, как «учение о восхождении души на небо»..., продолжает: «Круг этих представлений указывает на восток, особенно на влияние вавилонской астральной религии, которая уже издавна различными путями проникала на запад и, смешанная в странах господства греческого языка с родственными представлениями других народов и философскими идеями, в связи с парсизмом распространялась также

благодаря религии Митры. Восточный образ о путешествии души (Scelenreise) перешел уже в до-христианское время в греческую веру и мышление“ (курсив наш). Отсюда видна не последовательность Вендланда, если он на следующей странице (167) называет поспешным (vorschnell) стремление Анца вывести основной круг этих представлений из вавилонской религии, в виду будто бы теснейшего «смешения восточных и греческих воззрений“, хотя небольшую книжечку Анца называет «весьма почтенной работой“.– (Вендланд указывает (s. 166) еще некоторых ученых, доказывающих восточное происхождение понятий о восхождении души – это Poseidonios'a, Cummont'a, Dieterich'a). Кроль (G. Kroll. Breslauer philologische Abhandlungen. VII, 1. De oraculis chaldaicis. Breslau. 1894. ss. 50) доказывает что, по халдейским представлениям, душа, будучи частью божественного $\nu\omicron\iota\varsigma\prime\alpha$, при своем погружении в земную жизнь, облачается в тело, как в свою темницу; освободившись от него, она стремится к богу, при чем добрые демоны помогают ей, а злые препятствуют. Родство таких представлений с гностическими, по Кролю, несомненно (s. 68...).

Глава вторая, раздел «Василид», п. 01. К фрагментам Исидора следует в данном месте добавить – его толкование на прор. Пархора; фрагмент из которого сохранился у Климента Алекс. Stromata VI, 6, 53 (Stählin. II, p. 458; рус. пер. 679).

Глава третья: к разделу «Состояние христианской церкви к половине II в.» и далее вплоть до Иринея (гл. 3, раздел «Деятельность ересеологов II века» и пп. 01–04 раздела «Св. Иринея»), по-видимому, близкое отношение имеет сочинение W.M. Ramsay – The church in the roman Empire. Before A.D. 170. London 1893, p. 1–480. Но в ней нет на самом деле ни одного слова о гностицизме. Из гностиков упомянут только Маркион (p. 100), как давший в своем каноне первое место посланию к Галатам. Об Иринее, Ипполите, Клименте Алекс. нет ни одного упоминания.– Книга посвящена внешней истории церкви в римской империи за первые два века (собств. до 170 г.); при чем 310 слишком страниц уделено первому веку, остальные 170 – первым трем четвертям II в.; в них идет речь почти исключительно об отношении церкви к государству. XVII глава озаглавляется: «церковь от 120 до 170 г.» (p. 429–442). В ней говорится о развитии «индивидуального» (по терминологии немецких авторов монархического) епископа. Следует отметить, что появление «индивидуального» епископа Рамзей относит к концу I-го века (p. 367–371, особ. 368), хотя признаёт положение его в тогдашнее время «не основательным и самопротиворечивым» (inconsistent and self – contradictory p. 429); этот епископ стал в II в. представителем христианских общин, смешиваемых с «collegia tenuiorum» (p. 431). С Адриана, по Рамзею (p. 432), «начинается новый период в церкви»– сознание общности, солидарности отдельных верующих. Церковь между прочим возстает против стремления к произвольному мученичеству, о чем может свидетельствовать история, рассказанная в «acta Carpi»– «документе неопределенной даты». Здесь могут иметься в виду, прежде всего, монтанисты (433...).

Глава вторая, раздел «Сущность гностицизма», п. 11. (и введение, п. 22). Не точно процитирована статья Мёлера о гностицизме. Должно быть: «Versuch über den Ursprung des Gnosticimus»; написана эта статья в 1831 г., помещена при издании сочинения. Т.А. Möhler's в 1-м томе, см. «Gesammelte Schriften und Aufsätze. Erster Band. Regensburg. 1839. ss. 403–435. Разсуждениям Мёлера о гностицизме уделяет много внимания Неандер (Allgemeine Geschichte. V. II. 1843, s. 634) и особенно Баур (Die christliche Gnosis. ss. 74–84).– Основные оригинальные положения Мёлера в подлинном тексте читаются «die Gnosis aus dem Christentume ganz unmittelbar und directe hervorgegangen sei, und zwar aus einem practischen Drange, so dass sie erst im Verlaufe ihrer Geschichte eine speculative Richtung angenommen habe... Nach einer lange

währenden, tiefen Versunkenheit in die Aussenwelt und irdisches Streben wurde der Geist durch das Christenthum wieder nach Innen gewendet, und auf eine so mächtige, man möchte sagen, gewaltsame Weise“... (s. 406–407). Das schmerzhaft erregte, tief verletzte Gefühl, der unheimliche Drang, die weltverachtende Empfindung rang nur noch nach einem Worte, das die dunkle Geistesbewegung aussprach und indem sie ihr einen Namen gab, zum Bewusst sein brachte; es lautete: die sichtbare äussere Welt ist das Böse selbst und ihr Stoff nicht von Gott, Geist und Körper sind sich absolut entgegengesetzt (408)... Es entwickelte sich aus einem eigenthümlichen practischen Interesse eine eigenthümliche Speculation... Bei diesem Versuche nun, die Verirrungen des Gefuhlslebens speculativ zu begründen, also in dem zweiten Momente der Entwicklungs Geschichte der Gnosis, geschah es, dass Alles, was sich Brauchbares für diesen Zweck in ältern Philosophemen, Theosophien und Mythologien vorfand, bestens verwendet wurde, woraus denn auch so auffallende Analogien der Gnosis mit zoroastrischen, cabbalistischen platonischen u.a. Theologumenen hervorgingen“ (410–411).

Примеч. 2458. Подтверждением вывода Вернера, что до Иринея послания ап. Павла еще не включались в общий канон церкви – могут служить некоторые данные из актов Сцилитанских мучеников, потерпевших смерть летом 180 года. Как известно, во всех редакциях этих актов в ответе Сперата послания «святого мужа Павла» присоединены союзом и (et, kai) к священному писанию, т.е. как бы нечто отличное от него.– В свое время этот вопрос был затронут в полемике о гонениях на христиан в течение I-II в. Киевскими профессорами – Университета: Ю.А. Кулаковским (Университет. Известия. 1892, VII, 16) и Духов. Академии: пожелавшим остаться неизвестным (см. от. брошюру «Христ. церковь и римский закон в течение двух первых веков». Киев. 1892, стр. 116). Последний по поводу приведенного проф. Кулаковским ответа муч. Сперата пред проконсулом замечает. «Выходит, что послания святого мужа Павла – нечто отдельное от свящ. Писания“... Проф. Кулаковский резонно возражает: «Его многоточие в данном случае мне не совсем понятно: богослову и надлежало изъяснить почему послания ап. Павла словно противопологаются свящ. Писанию? Ведь не я ввел это и, ответственность за которое он тоже словно возлагает на меня своим недоумением; повторяю, оно есть во всех редакциях этих актов“.

Примеч. 2465. У нас процитирована выдержка из сочинения Ренана по русскому переводу, так как мы в то время не имели под руками подлинника. Теперь мы сличили с французским подлинником и находим русский перевод верным. (Ern. Renan. Marc-Aurèle et la fin du monde antique. Paris. pag. 144–145).

Примечания

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

² - «Отсюда можно видеть,— конечно иронически замечает Прейшен,— насколько метко название «гностики» для тех людей, весь интерес которых концентрируется на спасении их бессмертной души» (E. Preuschen. Zwei gnostische Hymnen. Gieszen. 1904. s. 61).— Да, разумеется, с точки зрения классического греческого языка наименование «гностики» очень не характерно для их основного стремления. Но, с другой стороны, нужно принять во внимание технический смысл, также еще в древности усвоенный этому имени. Такой именно смысл – технический, мистический – усваивается гносису в следующем характерном для гностицизма выражении: «ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, Θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη) τελειώσις». Hippolytus. Refutatio. V, 10.

³ - Origenes. Κατὰ Κέλσου. VI, 31. Die griech. Schriftsteller, Origenes. B. I, p. 168.

⁴ - См. фрагмент у Епифания – Ерес. XXVI, 13: «Ἀπεκάλυψέ μοι ἡ κύριος τί τὴν ψυχὴν δεῖ λέγειν ἐν τῷ ἀνιέναι εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ πῶς ἐκάστη τῶν ἄνω Δυνάμεων (sc. τῷ Ἀρχοντί) ἀποκρίνεσθαι». «Эти положения,— говорит Гарнак (Texte und Untersuch. 1891. S. 196),— совершенно в смысле и стиле (ganz im Sinne und Stile) P. S.» (=Pistis Sophia). Существование евангелия Филиппа подтверждается подлинным гностическим сочинением Pistis Sophia, с. 42. C. Schmidt. Koptisch-gnost. Schriften. (Leipzig. 1905). B. 4, p. 44.

⁵ - Епифаний. Ерес. XXVI, 10.

⁶ - Конечно, гностицизм не был единственным выражением духовной преимущественно религиозной жизни античного мира: были и другие направления, более с теоретическим, религиозным характером, как платонизм, неопифагорейство и особенно несколько позже неоплатонизм; но самым популярным направлением было гностическое. Неоплатонизм, считая себя единственно-законным наследником эллинистической философии, видел в гностицизме опасного соперника себе. Такой величайший представитель неоплатонизма, как Плотин, нашел нужным написать против гностиков специальное сочинение – «Πρὸς Γνωστικῶς».

⁷ - В этом пункте знаменитый гностик Маркион за целые 17-веков предупредил Ново-түбингенскую или Бауровскую школу, высказав тезис, что ап. Петр и другие апостолы-столпы не поняли христианства, примешав к нему иудаизм; только ап. Павел мог усвоить универсальное благовестие И. Христа (см. ниже, гл. 2, раздел «Кердон и Маркион», пп. 16–17).

⁸ - Справедливо говорит итальянский писатель F. Buonaiuti (Lo Gnosticismo. Roma. 1907. 63) о гностицизме: «он не отрицал ни одной догмы, а в общем все».

⁹ - Так свидетельствует Тертуллиан относительно Валентина (Adver. Valen. с. IV), см. ниже, гл. 2, раздел «Валентин», п. 09, а Епифаний – относительно Маркиона (Ерес. XLII), см. ниже, гл. 2, раздел «Кердон и Маркион», п. 13.

¹⁰ - Маркион – первый начал собирать канон свящ. книг и применять критику к вопросам исагогическим и текстуальным. См. ниже, гл. 2, раздел «Кердон и Маркион», пп. 17–19. Исправляя, напр., надписание посл. ап. Павла ко Ефес. на «к Лаодикийцам» и подвергая критике отдельные места свящ. текста, Маркион явился, по выражению Цана, «недостижимым образцом для новейших критиков в этом деле». (Th. Zahn, Einleitung in das neue Testament. B. I. 1900. s. 112. «deren (sc. neuerer Kritik) unerreichtes Vorbild Marcion geblieben ist»).

¹¹ - «Гносис был (разумеется – в начале III в.) в стадии саморазложения, но еще довольно жизненным» – говорит Фолькмар (G. Volkmar. Hippolytus und die römischen

Zeitgenossen. Zürich. 1855. s. 166).

¹² - E.H. Schmitt. Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. B. I. Die Gnosis des Altertums. Leipzig. 1903. B. II. Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzeit. Jena. 1907. Значит, Шмидт трактует гносис, как основу мировоззрения высшей культуры, и определяет его, как углубление в самого себя – и благодаря этому – и только потом, как познание внешних явлений (s. 9).

¹³ - E.H. Schmitt. B. I. s. 4–5.

¹⁴ - A. Schweizer. Zeitschrift für Wissenschaft. Theologie. 1874. s. 407.

¹⁵ - W. Schultz. Documente der Gnosis. Jena. 1910. s. VI-VII.

¹⁶ - Прейшен говорит: «нельзя иметь надлежащего понимания существа первохристианства и его развития, если нет ясного представления о сущности гностицизма и его истории». (Er. Preuschen. Zwei gnostische Hymnen. Gieszen. 1904. s. 5).

¹⁷ - S. Eriphanius. Haer. XXXIII, 3. Corpus haer. Oehler'a. II, 1, p. 400...; рус. пер. ч. I, стр. 364.

¹⁸ - Аскевианский кодекс (codex Askewianus) получил свое название от имени первого его т. ск. собственника, английского доктора Аскева (Askew), жившего в XVIII в. Как он попал в его руки, – неизвестно. В конце XVIII столетия он был приобретен Британским музеем у наследников Аскева. Первые сведения о редком кодексе сообщил в печати в 1778 г. Woide, однако он не сделал издания его. В 1812 году датский епископ Монтер издал из Аскевианского кодекса пять псалмов псевдо-Соломона. В 1838–40 гг. франц. ученый Дюлори (Dulaurier) сделал список с кодекса, но также не издал его. В 1848 г., по поручению Королевской Прусской Академии Наук, отправился в Англию, в Британский Музей для изучения кодекса проф. М. Шварц и снял с него копию. По возвращении из Англии, он энергично принялся за издание, но неожиданная смерть прервала его работу. Издание было закончено только в 1851 г. И.Г. Петерманом и вышло в свет под заглавием «Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto Coptico Londinensi descripsit et latine vertit M.G. Schwarze, edidit J.H. Petermann. Berolini. 1857. Несмотря на некоторые недостатки, издание было исполнено превосходно. Вероятно, поэтому новое издание того же кодекса последовало почти чрез полстолетие, в 1895 г., в Париже, где Amelineau издал: «Πίστις Σοφία (Pistis Sophia), ouvrage gnostique de Valentin, traduit du Copte en Français avec une introduction (Les classiques de l'occulte)». В следующем году появилось издание английское G.R.S. Mead. Pistis Sophia. A gnostic gospel (with extracts from the books of the Saviour appended) originally translated from Greek into Coptic and now for the first time englished from Schwartz's Latin version on the only Known Coptis M. S. and checked by Amélineau's French version with an introduction. London. 1896. По приговору последнего немецкого издателя и переводчика К. Шмида, французское издание Амелино уступает изданию Шварца-Петермана, а издание Мида не имеет никакого самостоятельного научного значения и ценно лишь по обзору литературы в предисловии. Наконец в 1905 г., Pistis Sophia была переведена на немецкий язык и издана упомянутым Carl'ом Schmidt'ом в серии изданий Корол. Прус. Акад. Наук «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Band 13 – под заглавием «Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band. Die Pistis Sophia.– Die Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk. Leipzig. 1905.– Кодекс Аскевианский написан на пергаменте и обнимает 178 листов, In quarto, вышиною 21 сант., а шириною 16,5 сант. Каждая страница – всех их 356 – разделяется на две колонны, в колонне от 40–34 строк. В кодексе есть нумерация, иногда только на листе, а иногда на листе и на обороте. Кодекс сохранился очень хорошо за исключением утеранных четырех листов.

В кодексе можно ясно различать два почерка. Одним почерком, красивыми древними унциалами, написаны 22 стр. и 29 строк, а с следующей строки начинается уже другой почерк и тянется до 195 стр., он небрежнее и хуже первого, а по неровным чертам букв дается основание заключать о преклонном возрасте переписчика. На стр. 196 его сменяет первый и кончает на 354 стр. Различаются оба переписчика и цветом чернил.

¹⁹ - Мы имеем в виду названное выше – издание кодекса С. Schmidt'a. Сведения о кодексе мы заимствуем из предисловия упомянутого издания, а частью из исследования Гарнака о Pistis Sophia – Texte und Untersuchungen. B. VII. H. 2. 1891 и другого сочинения К. Шмида о Брукианском кодексе – Texte und Unter. VIII, 1–2. 1892. s. 552 и дал.

²⁰ - С. Schmidt. Koptisch gnost. Schriften. B. I. s. XIV.

²¹ - См. ниже, гл. 2, раздел «Офитские секты», pp. 01–02; 33–36.

²² - Имя Брукианскому кодексу дал знаменитый шотландский путешественник XVIII в. Жан Брук (James Bruce). Изследуя в 1769 г. Нильские источники, он случайно встретил у туземцев, по всей вероятности в Фивах, несколько арабских и эфиопских манускриптов, одним из которых был и наш гностический памятник, и приобрел их. По возвращении из путешествия, Брук отослал приобретенные манускрипты в Лондон. Упомянутый выше ученый Woide поведал ученому миру также и о гностических сочинениях Брукианского кодекса. Он даже снял с кодекса копию, которая, после его смерти, вместе с другими рукописями, сделалась достоянием университета в Оксфорде. В 1848 г. Шварц, наряду с кодексом Аскевианским, изучал и Брукианский кодекс. Он сравнил список Woide с оригиналом и сам сделал копию. Но Шварц не издал кодекса. Первое издание кодекса принадлежит Амелино, сделанное им в 1882 г. Из немецких ученых снова задался изучением кодекса и копий с него Woide-Schwarze С. Schmidt. Плодом этого изучения было появление в общей серии «Texte und Untersuch“ VIII, 1–2 работы Карла Шмида «Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus“. Leipzig. 1892, где содержалось издание кодекса на коптском языке, перевод его и исследование о нем. Этот немецкий перевод, уже без оригинального текста, был помещен в I-й том «Koptisch-gnostische Schriften“. С. Schmidt'a (ss. 257–367).– Кодекс Брукианский написан на папирусе и содержит 78 листов in quarto, высотой 29 сант., а шириною 17 сант., страницы на колонны не разделены и имеют от 27–36 строк, пагинация в манускрипте отсутствует. Как написанный на непрочном материале, Брукианский кодекс сильно пострадал от времени; семь листов совершенно исчезли уже после первого описания кодекса Woide, а следующие 49 на половину истлели.

²³ - «Это суть три наследия (κλήροι, Erbteile) царства света. Мистерии (μυστήρια) этих трех наследий света весьма богаты; (вы их найдете в обеих великих книгах Jeû)... В остальных низших мистериях вы теперь не имеете нужды, но вы найдете их в двух книгах Jeû“. Pistis Sophia – по изданию С. Schmidta. B. I, s. 158.

²⁴ - С. Schmidt. Texte und Unter. VIII. 1–2, ss. 648 folg. Derselbe Koptisch gnost. Schriften. B. I, s. XXII.

²⁵ - С. Schmidt. Koptisch-gnost. Schriften. B. 1, s. XXV-XXVI.

²⁶ - Сведения об Ахмимском манускрипте заимствуются из описания его – реферата К. Шмида, помещенного в «Sitzungsberichte der Königl. Preuss“. Akademie d. Wissensch. XXXIII, 1896, s. 839–846.

²⁷ - С. Schmidt. Koptisch-gnostische Schriften. B. I. Einleitung. IX.

²⁸ - Köstlin. Das gnostische System des Buches Pistis Sophia (Theologische Jahrbücher. 1854. B. XIII. Heft. I, s. 2).

- ²⁹ - Harnack. Gnostische Buch Pistis Sophia. Texte und Unter. VII, 2, 1891, s. 59.
- ³⁰ - C. Schmidt. Texte und Untersuch. VIII, 1–2, s. 344.
- ³¹ - Уже Кёстлин совершенно справедливо указал на неудовлетворительность гностической системы по Pistis Sophia – Theol. Jahrbücher. 1854. B. XIII. Heft I, s. 5.
- ³² - См. ниже, гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.», п. 27.
- ³³ - Ср. C. Schmidt. Texte und Untersuch. VIII, 1–2, s. 1.
- ³⁴ - О ней упоминает сам Иустин в своей первой апологии: «ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων συντεταγμένον». Apol. I, 16 (Ed. Otto. Corpus apologetarum. V. I, p. 84). Будучи направлена, «против всех ересей», она в сущности имеет в виду гностицизм: так как в то время стерлись границы между ересью и гносисом (ср. Harnack. Zur Quel., s. 12).
- ³⁵ - О синтагме Иустина против Маркиона – πρὸς Μαρκίωνα σύνταγμα – упоминает св. Иринея – IV, 6, 2 (ср. V, 26, 2) и Евсевий (Цер. Ист. IV. 11, 8–10). Бл. Феодорит называет (haer. fabul. compend. I, 25) Иустина в числе лиц, полемизировавших с Маркионом (Migne. Patrologiae cursus completus. ser. gr. t. LXXXIII, с. 415).– Но в виду того, что Евсевий, упоминая о синтагме Иустина против Маркиона, делает из нее извлечения, которые сам Иустин в своей первой апологии, гл. 26, относит, по-видимому, к «синтагме против всех ересей»,– некоторые думают, что «синтагма против Маркиона» была лишь отдельною главою общей синтагмы против ересей. Таковы, напр., Фолькмар (Theolog. Jahrbüch, 1855, s. 270), Липсий (Zur Quellen Kritik, s. 85). Но Hilgenfeld (Die Ketzergeschichte, ss. 4–5, anm. 7), Zahn (Geschichte d. neutest. Kanons. B. I, s. 600), Harnack (Zur Quellenkritik. der Geschichte d. Gnosticismus, s. 56, anm.) – не соглашаются с таким заключением.
- ³⁶ - Евсевий. Цер. Ист. IV, 7, 21, 23, 24, 27, 28.
- ³⁷ - W. Harvey. Sancti Irenaei episcopi Lungunensis libros quinque adversus haereses. Cantabrigiae. M. D. CCC. LVII. T. I-II. Подробнее об этом ниже, гл. 3, раздел «Св. Иринея», п. 07.
- ³⁸ - Евсевий. Цер. Ист. VI, 22.
- ³⁹ - Блаж. Иероним. О знам. муж. гл. 61.
- ⁴⁰ - Migne. Patrologiae cursus completus, ser. graec. T. CIII. Cod. 121. «Ἀνεγνωσθῆ βιβλαρίσιον Ἰππολύτου, μαθητῆς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἰππόλυτος, ἦν δὲ τὸ σύνταγματα κατὰ αἰρέσεων λβ´, ἀρχὴν ποι οὐμενον Δοσιθεανοῦς καὶ μέχρι Νοητιανῶν διαλαμβάνον ταῦτα δὲ φησιν ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου».
- ⁴¹ - Евсевий. Цер. Ист. VI, 22.
- ⁴² - Это сочинение открыто в 1842 г. на Афоне греком Миною Миноидом; а издано впервые в 1851 г. Э. Миллером под именем Оригена; это издание было перепечатано у Миня в XVI т. греческ. серии. Возгоревшиеся споры об авторе Refutatio, окончились победою тех, кто приписывал сочинение Ипполиту. Под его именем оно и было издано в 1859 г. L. Duncker'ом и F.G. Schneidewin в Гёттингене. Из видных исследователей гностицизма только Липсий продолжал сомневаться в правильности выводов, и автора «Философумен» называл псевдо-Оригеном (Chronologie der römischen Bischöfe. Kiel. 1860. S. 41, anm. 2.– Zur Quellenkritik. S. 26, anm. 1. Die Quellen. ss. 118–124).– Из «Философумен» на русский язык переведено только предисловие (и то не всё) прот. Преображенским в «Правосл. Обозрении». 1871.– В изложении мы следуем Гильгенфельду в техническом обозначении Ипполита, как автора синтагмы (=Ипполит I) и Философумен (=Ипполит II).
- ⁴³ - Prof. Dr. E. Naeldechen. Texte und Untersuchungen. B. V. II. 2.

⁴⁴ - Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Otto Stählin, Clemens Alexandrinus. B. II-Ш. Leipzig. 1906–1909.

⁴⁵ - Die griechischen christlichen Schriftsteller drei ersten drei Jahrhunderte. Origenes Werke. Zw. Band. Leipzig. 1899. B. IV. Der Johannes kommentar. Er. Preuschen. Leipzig. 1903. Первые четыре книги против Цельса переведены на русский язык проф. Каз. дух. Академии Л.И. Писаревым.

⁴⁶ - Πανάγιον, Ἀνακεφαλαίωσις. См. Oehler. Corpus haereselologicum. T. II и III. Есть русск. перевод.

⁴⁷ - Philaster. Contra haereses. См. изд. Вен. Акад. Наук «Corpus eccl.“. v. XXXVIII.

⁴⁸ - Αἰρετικῆς κακομοθέας Ἐπιτομή (Haereticorum fabularum compendium. Migne, t. LXXXIII.

⁴⁹ - Ev. De Faye. Introduction a l'étude du gnosticisme au II et an III siecl. Paris. 1903, p. 1.

⁵⁰ - Preuchen. Zwei gnostische Hymnen. Cieszen. 1904, s. 5–6.

⁵¹ - A. Harnack. Geschichte der altchrist. Litteratur. I, 1. Leipzig 1893, s. 143.

⁵² - C. Schmidt. Sitzungsberichte d. Königl. Preuss. Academie der Wissenschaft. XXXIII, 2 Juli. s. 842.

⁵³ - Правда, от Ипполита узнаём (Refutatio... VI. 42, p. 300), что маркосиане жаловались на извращение их учения Иринеем. Но это были, вероятно, жалобы на подобие тех, какие высказываются часто двумя авторами, стоящими друг с другом в полемике по известному вопросу.

⁵⁴ - Так, именно, характеризует исследование Липсия Гарнак (См. Zeitschrift für die historische Theologie. 1874. Н. II, s. 143). Однако в данном случае несправедливо забыт превосходный критик Г. Фолькмар. Он в своем исследовании «Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zürich. 1855 (ss. 1–174) – касается взаимоотношения философумен к другим источникам, напр. к Феодориту (s. 22...), к раннейшим сочинениям самого Ипполита (s. 148...); а подвергая анализу композицию философумен (ss.151–163), он указывает все источники, какими, по его мнению, мог пользоваться Ипполит, при составлении данного сочинения.

⁵⁵ - Carolus Eg. De Otto. Corpus apologetarum christianorum. Jenae. 1870. V. I. p. 76.

⁵⁶ - Мысль о синтагме Иустина, как источнике для отдела Иринея, I, XXII, 2-XVII, 4 высказана была Липсием еще в 1863 г. «Zeitschrift für wiss. Theologic. 1863, IV, стр. 121, а подробно развита в «Zur Quellenkritik des Epiphanius“. 1865, ss. 52–70.

⁵⁷ - A. Harnack. Zur Quellenkritik, ss. 6... 41.

⁵⁸ - Гильгенфельд (Die Ketzergeschichte, ss. 177, 181) и Стелин (Texte und Untersuchungen. 1890. VI, 3, s. 5, 77) утверждают, что она была на лицо еще в 20-х или 30-х годах III в. и от нее между прочим зависел Ипполит в рассказе о Симоне мага в Philosophumena'х.

⁵⁹ - Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, s. 42.

⁶⁰ - Ibidem, s. 47–48. «Justins Syntagma die leitende Quelle“.

⁶¹ - Хотя уже Фолькмар (Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, s. 66) сделал совершенно верное наблюдение, что если Епифаний (ерес. XXXI, 33), при обличении валентиниан, в качестве своих источников рядом с Иринеем называет Ипполита, то может иметь в виду только его синтагму, а отнюдь не Philosophumena, с которыми он совсем не знаком.

⁶² - Lipsius. Zur Quellenkritik des Epiphanius. ss. 1–10, 28, 30, 32.

⁶³ - Ibidem, s. 10–21... 33.

64 - Cod. 121. См. греч. текст выше, примеч. 40.

65 - Евсевий. Цер. Ист. VI, 22.

66 - Блаж. Иероним. О знамен. мужах, гл. 61.

67 - Htppolyitis. Refutatio. Ed. Duncker, p. 2.

68 - Синтагма ничего не знает о римских приверженцах Ноэта.

69 - Lipsius. Zur Quellenkritik, ss. 33, 34, 35, 37, 40, 41–42, 50, 51.

70 - Zeitschrift für historische Theologie. 1874. II, s. 168 (курсив автора).

71 - Zeitschrift, 1874, II, s. 196–206. Ср. Volkmar – Hippolytus, s. 171. Он пишет об Ипполите: «Вероятно сам происходя из Рима, он был слушателем Иринейя в Лионе» – и в примечании (2-м) добавляет: «Выражение Фотия, что его синтагма написана ὀμιλοῦντος Εἰρηναίου покоится на ошибочном сообщении рассказчика. Он слушал Иринейя, а книгу свою написал по его сочинению».

72 - Ibidem, s. 174. 215.

73 - Ibidem, t. 216.

74 - Die Quellen, s. 155–156.

75 - Найденная в 1842 г. греком Миною рукопись на Афоне, относившаяся к XIV в., озаглавливалась Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἰρέσεων Ἐλεγχος.– Philosophumena sive omnium haeresium Refutatio.– Первая книга вновь найденного сочинения, содержащая обозрение мнения греч. философов о происхождении мира и природы вещей – была известна и ранее, при чем за свое философское содержание приписывалась Оригену. В найденной рукописи оказались утраченными – 2 и 3 книги и начало 4-й. Имени автора на рукописи не стояло. Для определения автора в самой рукописи имелось такое сведение. В X кн. 32 гл. (по изд. Duncker'a, p. 334) значилось... ἡμῶν βιβλῶ περιεχούσῃ Περί τῆς τοῦ πάντος οὐσίας, т.е. тому же самому автору принадлежит и сочинение «О сущности всего». Между тем Фотий в Biblioth. codex. XLVIII пишет: «я нашел в приписках, что это слово (разумеется Λόγος κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἰρέσεως или малый лабиринт) не принадлежит Иосифу, а некоему римскому пресвитеру Каю; он же, говорят, написал и Лабиринт (Λαβύρινθον)... и сам он в конце его свидетельствует, что ему же принадлежит сочинение относительно всего (αὐτός ἐν τῷ τέλει τοῦ Λαβύρινθον διαμαρτύρατο ἑαυτοῦ εἶναι τον περὶ τοῦ πάντος οὐσίας λόγον)». Фотий, как видно, только по слухам (φασί) усваивает написание «Лабиринта» а след. и сочинения «Относительно всего сущаго» Каю. Между тем в настоящее время признается несомненным, что сочинение Περί παντός οὐσίας принадлежит Ипполиту Римскому, оно значится несколько под видоизмененным заглавием (Περί τοῦ πάντος) на памятнике Ипполита, открытом в Риме в 1551 г.– Вот сущность дела. Выяснению его посвящены труды известных ученых Дёллингера, Гизелера, Якоби, Бунзена и превосходная работа, не раз уже названная – Фолькмара, превзошедшего в данном вопросе даже Дёллингера (Döllinger. Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Regensburg 1853). Книга Дёллингера нам кажется особенно ценною в выяснении биографических обстоятельств в жизни Ипполита и его положения в римской церкви и иерархии.– Над вопросом о сочинениях Ипполита, в особенности философумен – много потрудился наш рус. ученый О. Иванцов-Платонов («Ереси и расколы, стр. 72–252), цитируемый и в западной литературе. О том, что известный исследователь гностицизма Липсий не признал принадлежности Ипполиту Философумен за несомненно доказанное – сказано выше, примеч. 42.

76 - Так говорит Фолькмар (Hippolytus, в. 163). Однако в другом месте (s. 152) он несколько оригинально поясняет это «главенство» и «руководство» Иринейя, что он,

«существенно (wesentlich) мог быть восполнен, другими источниками, которые повсюду имели предпочтение“ (überall die Präponderanz).

⁷⁷ - Имеем в виду глав. обр. Фолькмара (Hippolytus, s. 151...); а Липсий и Гарнак этого сочинения Ипполита почти не касались.

⁷⁸ - См. журнал «Hermathena. 1885. The Gross-References in the Philosophumena“. Мы не могли, несмотря на все старания, достать этот журнал. Но сущность взгляда сам автор изложил позже в Dektionary of christ. Biograph. у W. Smith and H. Wace. 1887 в своей статье об офитах – V. IV, p. 87, 88 sp. 84. Этим то дикционером мы и пользуемся.

⁷⁹ - A. Harnack. Theotog. Literaturzeitung. 1885, s. 506...

⁸⁰ - Th. Zahn. Geschichte des neutestam. Kanons. I, 1, s. 24, anm. 2.

⁸¹ - Hons Staehelin. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner hauptschrift gegen die Häretiker. Texte und Untersuchungen. B. VI, Heft. 3, ss. 1–108.

⁸² - Подобный взгляд высказал еще ранее Штелина Lipsius (Smith. Dictionary. V. IV, p. 1079). что Ипполит около 223 г. нашел в Риме очень важное сочинение Италийской школы.

⁸³ - H. Staehelin. Die Gnostische Quellen Hippolyts, ss. 8... 37... 16... 82... 104, 107, 108.

⁸⁴ - Cp. Ev. De Faye. Introduction p. 32.– Из новейших ученых, насколько нам известно, только один Вендланд (P. Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur. Tübingen 1907, s. 161) относится неодобрительно к рассмотренной гипотезе. «Салмон-Штелин,— говорит он,— пытались свести серьезный вопрос о происхождении гностицизма к литературной проблеме об ошибке Ипполита... который будто бы благодаря литературной работе фальсификатора многоголовой гидре гносиса прибавил еще несколько новых голов“.

⁸⁵ - Напр. Бауром, Гильгенфельдом и др. См. A. Hilgenfeld. Der Gnosticismus und die Philosophumena. Zeitschrift f. w. Th. 1802, IV, s. 401.

⁸⁶ - Müller в своем сочинении (Geschichte der Kosmogonie) весь гностицизм хочет изложить по ним лишь (см. ss. 119–473).

⁸⁷ - Pomandres. Studien... Leipzig. 1904. s. 81–82, 102... Этот взгляд он высказал еще ранее в своем сочинении «Zwei religionsgesch-Fragen“. s. 96. Bendland (Berlin. philol. Wochensehr, 1902. Sp. 1324) в своей рецензии очень сочувственно отнесся к выраженному взгляду и с своей стороны обещал привести некоторые данные из восточных мистерий.

⁸⁸ - Cp. Lipsius. Zeitschrift f. w. Theologie. 1863, IV. s. 410. 414.

⁸⁹ - Harnack. Zur Quellenkritik der Geschichte, s. 57.

⁹⁰ - Ibidem. 57–76, особ. 61, 62–63; 65; 76.

⁹¹ - Lipsius. Die Quellen. s. 64–73, особ. 82–83.

⁹² - Об этих ересеологах см. исследование Иванцова-Платонова. Ереси и расколы, стр. 267 и дал. О бл. Феодорите в частности см. всеисчерпывающую работу проф. Н.Н. Глубоковского. Блаж. Феодорит т. II, стр. 339 и дал.

⁹³ - Павар. I, 2. Cp. ep. XXVI, 18.

⁹⁴ - Migne. Patrologiae cursus completus. LXXXIII, ser. gr. c. 340 A.

⁹⁵ - Cp. Lipsius Zur. Quellen kritik des Epiphianos. Wien. 1865, s. 1.

⁹⁶ - Напр. C. Schmidt. Gnostische Schriften. Texte und Unter. 1892, VIII, 1–2, s. 630, 574.

- ⁹⁷ - Joannes Kunze, De historiae gnosticicmi fonitibus novae quaestiones criticae. Lipsiae. MDCCCXCIV (1894), p. 1–18.
- ⁹⁸ - Ibidem, p. 3, 9–40. особ. 35, 38, 40; 77–78.
- ⁹⁹ - Ibidem, p. 4... 52–54. 45–77, особ. 46, 48, 57.
- ¹⁰⁰ - De Faye. Introduction, p. 40–53.
- ¹⁰¹ - Massuet. Dissertationes praeviae in Irenaei libros. Dissertatio (prior) de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus eorumque actibus, scriptis et doctrina. Paris. 1712.
- ¹⁰² - Moshemius. Institutio historiae christianae. Helmstadt. 1730. De rebus christianis commentarii. 1758.
- ¹⁰³ - Aug. Neander Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin. 1818. Derselbe. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. II Band. Hamburg. 1843. SS. 632...
- ¹⁰⁴ - Baur. Die christliche Gnosis Tübingen. 1835.
- ¹⁰⁵ - J. Matter. Histoire critique du gnosticisme. T. I-III. Paris. 1843.
- ¹⁰⁶ - Möhler. Ursprung des Gnosticismus.
- ¹⁰⁷ - L. Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn. 1844.
- ¹⁰⁸ - Lipsius. Gnosticismus. J.S. Ersch und J.G. Gruber. Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Erste Section. A-G. Leipzig. 1860, ss. 223–305.
- ¹⁰⁹ - Hildenfeld. Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig. 1884 и другие его сочинения.
- ¹¹⁰ - Mansel. The gnostic heresies of the first and second centuries. London. 1875.
- ¹¹¹ - King. The Gnostics and their remain, ancient and mediaeval 2 ed. London. 1887.
- ¹¹² - Имейем в виду Гаккеншмида, Вайнгартена, Кофмана и др., см. о них ниже, гл. 2, раздел «Сущность гностицизма», п. 26.
- ¹¹³ - См. А. Dieterich. Abrachas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. Leipzig 1891.– W. Brand. Die Mandaische Religion. Leipzig. 1889. R. Reitzenstein. Poimondres Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig. 1904. Derselbe. Zwei religionsgeschichtliche Fragen. Strassburg. 1901 и др. См. ниже, гл. 2, раздел «Языческий гносис».
- ¹¹⁴ - W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen. 1907 и Pauly's Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, begründet von G. Wissowa. Stuttgart. 1910, 98. art Gnosis, ss. 1503. Und – Gnostiker – ss. 1534. См. особ. ss. 1507...
- ¹¹⁵ - Handbuch der Klassischen Altertums-Wissenschaft... herausgegeben von Dr. Iwau von Müller. B. V. Abt. 2. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte von Dr. O. Gruppe. B. II. München. 1906.
- ¹¹⁶ - Reitzenstein. Poimondres. Zwei rel. Fragen.
- ¹¹⁷ - P. Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur. Tübingen. 1907.
- ¹¹⁸ - W. Köhler. Religionsgeschichtliche Volksbücher. IV. Reihe. 16 Heft. Die Gnosis. Tübingen. 1911.
- ¹¹⁹ - Reitzenstein. Poimodres... Zwei relig. Frage.
- ¹²⁰ - Amellineau. Essai sur gnosticisme égyptien. Paris. 1887. Annales du Musée Guimet. T. XIV.
- ¹²¹ - W. Anz. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. Leipzig. 1897.
- ¹²² - Bousset. См. прим. 114.
- ¹²³ - O. Gruppe. См. прим. 115.

¹²⁴ - Die Keilinschriften und das Alte Testament von Eb. Schrader. Dritte Auflage, neu bearbeitet von Dr. H. Zimmern und Dr. H. Winkler. Berlin. 1903. I. Geschichte und Geographie von Hugo Winckler. s. 1, 5 13, 121–123. II. Religion und Sprache von Henrich Zimmerm. ss. 349–351; 361–362; 367–374; 615; 619–624.

¹²⁵ - W. Schultz. Dokumente der Gnosis. Jena. 1910. К сожалению, В. Шульц дает документы лишь в немецком переводе и без указания сведений и цитат, откуда они заимствованы.

¹²⁶ - Reitzenstein. Zwei hellenistische Hymnen (Archiv für Religionswissenschaft. Bd. VIII) и др. его сочинения – см. примеч. 113.

¹²⁷ - Er. Preuschen. Zwei gnostische Hymnen. Gieszen. 1904.

¹²⁸ - Gnostiques et Gnosticisme. Paris. 1913.

¹²⁹ - Stromata. VII, с. 17, 100. Stählin. Clemens Alexandr. B. III, p. 75.

¹³⁰ - При составлении настоящего очерка мы пользовались следующими пособиями: Dr. Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Teil. 1–2 Abteilung. 3 Auflage. Leipzig. 1880.– Dr. O. Gruppe. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. 1–2 Band. München. 1906. (S. Handbuch der Klassischen Altertums-Wissenschaft... herausgegeb. von Dr. Ivan von Müller, V Band. 2 Abt.).– Hans von Arnim. Die Europäische Philosophie des Altertums. (S. Die Kultur der Gegenwart herausgegeb. von P. Hinneberg. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Berlin und Leipzig. 1909). Есть русский перевод.– Franz Gumont. Die orientalischen Religionen im Römischen Heidentum. 1910. Leipzig und Berlin и некот. друг.

¹³¹ - Правда, и аттическая философия не чуждалась моральных вопросов, как это видно у софистов, Сократа и отчасти у Платона. Но там эти вопросы имели иную постановку и занимали иное положение в системах, чем в философии эллинистического периода.

¹³² - Применяясь к выражению Сократа, стоики считали добродетель единственно полезным делом; вне добродетели нет пользы: значит, добродетель совпадает с благом и пользой, с деятельностью, сообразной с разумом и обязанностями.

¹³³ - Зенон, напр. запрещал устройство храмов. Сенека отрицал пользу молитвы; он находил глупым бояться бога, этого всеблагого существа; он желал, чтобы божество было почтено не чрез жертвы и церемонии, но чистотою жизни, ни в храмах каменных, но в святилище собственной души. Что божество не имеет никакого человеческого образа – было общепризнанным учением стоической школы, почему стоики обвинялись своими противниками эпикурейцами во вражде против народной веры в богов.

¹³⁴ - О Пирроне известно, что он с своим учителем Анаксархом принимал участие в походе Александра Македонского на Азию, был в Индии, – и будто бы индийские факиры произвели на него особенное впечатление. Однако о влиянии индийского учения на скептическую систему Пиррона судить трудно.

¹³⁵ - См. Die Kultur der Gegenwart Teil 1. Abt. VIII, s. 83.

¹³⁶ - В последний век пред рождеством Христовым больше значения, чем прежде, получает и перипатетическая школа, которая с особенным усердием обратилась теперь к изучению Аристотеля.

¹³⁷ - Греческие религиозные верования, появившиеся, быть может, за две или полторы тысячи лет до Рождества Христова, делаются достоянием истории только с VII в. в том преобразованном виде, какой придали им эпос Гомера и поэтические произведения Гезиода. (VII-й век – это время жизни Гезиода. Что же касается Гомера, то, предполагая доказанным исторический характер его личности, не возможно

определить, когда он жил, как и то, что он собственно сочинил). Древние греческие верования заключали в себе много чуждых восточных элементов, и реформа Гомера и Гезиода не только не устранила их, а, наоборот, недостаточно приняла во внимание местные греческие культы. Тем не менее Гомеровская и Гезиодовская религия является одним из великих созданий греческого гения. Гомер и Гезиод создали стройную теогонию и мифологию, внесли единство и одухотворили греческую религию, преобразовав натуралистические дикие, звероподобные божества в светлых, очеловеченных небожителей Олимпа. Поэтому совершенно справедливо говорит Геродот, что Гомер и Гезиод создали греческую религию.— Олимпийская религия господствовала с VI—III в., но почти с самого начала имела врагов, которые оспаривали ее господство и в конце IV—в начале III в. положили ему конец. Враждебными силами греческой мифологической религии были — народные суеверия, рационализм (просвещение вообще) и мистицизм с орфизмом.— Гомеровская религия была не по плечу простому народу. Она была слишком одухотворенною и возвышенною, чтобы отвечать его простым, часто грубым желанием и не высоким вкусам. Величавые боги Олимпа взирали на него из прекрасного далека; это были боги всего греческого народа, олицетворявшие абстрактные силы. Между тем простому народу были дороги свои местные, подчас грубые культы натуралистического характера; боги этих культов были близки ему, и в культе их он мог принимать непосредственное участие.— Если в виду сказанного простой народ игнорировал Олимпийскую религию и чрез это как-бы отрицал ее, то возможно было скептическое отношение к греческой религии и со стороны противоположной, со стороны тех, кто старался сознательно усвоить греческую мифологию. В последней находили много соблазнов и разных противоречий и старались их устранить. Даже не имел дурной цели и Стезихор, пораженный с точки зрения новых воззрений традиционную религию. Тем не менее, именно, чрез это было заложено зерно рационализма, как систематической критики и отрицания предания. Теперь уже более не общая традиция является основой религиозной веры, но индивидуальное убеждение. Эту точку зрения по своему разделял и простой народ, отстаивавший натуралистические культы, как наиболее удовлетворявшие его потребностям.— Мало того, индивидуализм, как господствовавший дух времени, пробудил много новых потребностей. Еще Гезиод указал на всю бедность настоящей жизни, на разные несчастья, страдание и горе. С пробуждением личной индивидуальной жизни люди особенно почувствовали это. Под влиянием этого сознания зарождается стремление стать поближе к божеству, войти с ним в личное отношение, получить от него помощь и защиту. Вместе с тем возникает и развивается вера в личное бессмертие и желание увериться в поту-стороннем мире. Всем этим стремлениям и потребностям уже не могла удовлетворить Олимпийская религия. И народ обращается к древней, давно уже побежденной Олимпом натуралистической религии, к богам, которые живут и страдают с людьми, к Дионису, к Деметре, Персефоне и им подобным. Таким образом приходят к мистицизму, который в своих разнообразных, подчас диких мистериях — удовлетворял стремлению к личному общению с божеством, непосредственной связи с вечными силами чрез посвящение в мистерии, к получению благоволения богов, обеспечивающих жизнь каждого здесь на земле и по смерти в аиде. С распространением мистерий укреплялась связь древнейших греческих верований с чужестранными культами. Ведь мистерии, особенно самые популярные из них — елевсинские,— носят на себе, по Диодору и Геродоту, следы несомненно иноземного происхождения (См. Н.И. Новосадский. Елевсинские мистерии. СПб. 1887, стр. 20—21).— Орфизм завершает собою эволюцию враждебной мифической религии течения, являясь отчасти как-бы результатом его. С пробуждением индивидуальной личной

жизни, человек стал требовать от религии изъяснения занимающих его загадочных вопросов о самом себе и – освобождения от тяжести жизни, чего он сам не мог доставить себе. Поэтому новая религия, кроме указанных выше особых священнодействий, нуждалась еще в твердой системе учения, в теологии. При чем, новая теология не могла быть ни натуралистической, ни мифологической, ни рационалистической, а только мистической. Она должна была основываться на откровении воли богов. Что возвестили древние авторитеты – Гомер и Гезиод, есть только отражение истинной первоначальной мудрости. Совершенное учение дается только в орфизме, глава которого Фракийский певец Орфей есть пророк, спускавшийся к богам, в преисподнюю и очаровавший своим пением людей и богов.– Что касается греческой философии V–IV вв., то она, разсуждая вообще, была враждебна мифической религии. Только системы некоторых философов, особенно Пифагора и отчасти Платона – носят религиозный характер; но опять-таки находятся в связи не с Гомеровской религией, а с мистической, орфической.

¹³⁸ - Как известно, Эд. Целлер в своей истории философии, особенно в последнем томе, в отделе о «предшественниках неоплатонизма», полемизируя с Георги, – почти совершенно отрицает влияние востока на позднейшую греческую философ. мысль. Он не видит следов этого влияния. Даже учение об эманации, столь характерное для религиозной философии или теософии века рождества Христова, нет нужды, по мнению Целлера, производить с востока. Оно имеет место уже в стоицизме.– Но, как указывает Эд. Мейер в своей истории древности, не только стоическая философия, а и вся греческая культура, особенно раннейшие религиозные верования, – носят на себе несомненные следы восточного влияния. Эту же мысль подробно развивает и настойчиво проводит и О. Группэ в названном в начале статьи труде.

¹³⁹ - Жизнь Аполлония Тианского, его путешествия и чудеса описаны в III в. христианской эры Филостратом. Мы имели под руками французский перевод А. Chassang'a Paris. 1862.

¹⁴⁰ - Из отрывка, приводимого у Евсевия Кесар. (Praeparat. Evang. IV, 12), из недошедшего сочинения Аполлония «о жертвах», о каковом сочинении упоминает и Филострат (III, XLI, 130; IV, XIX, 157).

¹⁴¹ - Мы не касаемся вопроса, насколько историческая истина присуща сочинению Филострата, а также вопроса об отношении созданного Филостратом образа Аполлония Т. к И. Христу, к христианству вообще. Эти вопросы затрагиваются, между прочим, в русских двух больших статьях об Аполлонии Т.– у проф. М. Каринского. (Журнал министерства нар. просвещения 1876, ноябрь, стр. 30–98) и у автора (Труды Киевск. Дух. Акад. 1865, XII).– решаются они различно.– См. также студ. работу Д. Писарева – об Аполлонии Тианском, помещенную по изданию Павленкова, в начале 11-го тома его сочинений.

¹⁴² - Восточные религии имели отношение и к государству, но отнюдь последним не трактовались так низко, как в Риме. Религии, с своей стороны, освящали авторитет монарха, обычно приравнивая его к божеству, и отнюдь не становились на сторону муниципальных и социальных учреждений.

¹⁴³ - Бык – символ смешанной материи.

¹⁴⁴ - Нет данных говорить об общем культурном упадке античного мира ко времени рождества Христова. Даже прежде господствовавшее воззрение на восток, как страну, одичавшую и заглошную к данному времени, новейшие исследователи, напр. Винклер и Кюмон, объявляют за «старую иллюзию» и доказывают (особ. Винклер) высокое состояние и влияние восточн. культуры.

¹⁴⁵ - Al. Dieterich. Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. Leipzig. 1891, s. 3...

¹⁴⁶ - R. Reitzenstein. Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig. 1904, s. 114.

¹⁴⁷ - Poimandres, s. 82–102.

¹⁴⁸ - Poimandres, s. 158,4; 55, 337.

¹⁴⁹ - A. Dieterich. Abraxas, s. 151.

¹⁵⁰ - В государственном музее в Лейдене, в отделе бывшего шведского посланника в Александрии – Анастази (Anastasy), хранится манускрипт, найденный в Египте, в Фивах, в гробнице. Этот манускрипт представляет собою не свиток, а папирусную книгу и относится, по заключению исследователей, ко IV в. по Р. Хр. Но по содержанию молитв, мифов и гимнов, а также по характеру издания – двойных и даже тройных рецензий одних и тех же частей, по вариантам их – можно заключить, что записи их предшествовало долгое время существования в устном предании. Только в первую половину II в., во времена христианского гностицизма, началось собрание подобных мифов и молитв в таинственные волшебные книги (Zauberbücher) и присоединение их к мистическим писаниям орфиков, ессеев и т. под. – Последнее критическое издание и исследование этой папирусной книги представляет Альбрехт Дитрих под заглавием: Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. Leipzig. 1891. Данное им заглавие изданию «Abraxas» взято из манускрипта: $\sigma\upsilon\ \epsilon\iota\acute{o}\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\iota\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\Lambda}\beta\alpha\kappa\acute{\alpha}\xi$ (стр. 17 и 182). Эти слова влагаются в уста обезьяны с собачей головой, прославляющей божество: «ты число года – Abraxas». По свидетельству Августина, числовое значение этого искусственно составленного слова, как раз 365: $\alpha=1$; $\beta=2$; $\rho=100$; $\alpha=1$; $\xi=60$; $\Lambda=1$; $\sigma=200$. Подобное наименование с числовым значением встречается у Василида. У него Abraxas высший эон, глава небес (Св. Ириней. Против ересей, 1, 24, 3. 7). Abrachas, как странный набор букв, у Дитриха в заглавии означает смешанное содержание папирусной книги, издаваемой им. – Текст папируса помещается в конце книги, на 37 страницах (169–205) и начинается так: «Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ οὐδοῖ Μωϋσέως περὶ τοῦ ὀνοματος τοῦ ἁγίου» (изд. Дитриха, 169). В конце VIII стр. папируса, стр. 30–32 написано: «ἀπέχεις τὴν ἱεράν, ὧ τέκνον, καὶ μακαρίτιδα Μονάδα βίβλον, ἣν οὐδεὶς ἴσχυσε μεθερμηνεῦσαι ἢ πρᾶξαι. ἔρρωσο, ὧ τέκνον. Т.е. держись, дитя, священной и блаженной Монады – книги, какую никто не в силах растолковать или осуществить (в жизни). Будь здоров, дитя (По изд. Дитриха, 193 стр.). Значит здесь конец книги. Но на VIII стр. папируса, стр. 32 опять начинается: «Μωϋσέως ἱερὰ βίβλος ἀπόκρυφος ἐπικαλουμένη οὐδόη ἢ ἁγία» и идет повторение той же самой книги, с небольшими изменениями, оканчивающейся на стр. XVI, 35 словами: ἐν ἄλλω εὐρῶν ἔχε γεγραμμένον. В изд. Дитриха эти два дуплета помещаются для удобства сравнения параллельно-горизонтально на стр. 169–193. Только после этого читается новое заглавие: «Μωϋσέως ἀπόκρυφος βίβλος περὶ τοῦ μεγάλου ὀνοματος ἢ κατὰ πάντων, ἐν ἣ ἐστὶν τὸ ὄνομα τοῦ διοικοῦντος τὰ πάντα – XVI, 38... Здесь очевидно, начинается новая книга и из окончания ее мы узнаем – десятая: Μωϋσέως ἀπόκρυφος ἢ δεκάτη (XXV, 32; по изд. Дитриха 205). След. папирус содержит 8-ю книгу в двух рецензиях и 10 книгу Моисея. Первая (двойная) книга включает в себе – τελετή, посвящения, и ἐντυχία или ἐπάναγος – великую заклинательную молитву. Заклинатель или волшебник должен чрез различные обряды подготовиться, а потом воззвать к Κύριος τῆς ἡμέρας и, ранним утром, при восходе солнца, должен произнести великое заклинание (ἐντυχίαν τούτην καὶ εἰπῶν...), которое и есть упомянутая космоποία (см. по изд. стр. 182–185). После нее в книге находятся различные заклинания и волшебства. Второй или десятой книги Моисея мы не касаемся. – Нельзя

не обратить внимания на странное название этих книг папируса – книгами Моисея. Между тем удивление скоро исчезает, если мы представим себе то время. Ведь в ту синкретическую эпоху, когда придавалось особенно большое значение божественному откровению, имена евр. Моисея, греч. Гермеса и египет. Тота, как пророков, сделались особенно популярными, употреблялись рядом друг с другом, или даже одно вместо другого (Abraxas, 70). И надписание известного манускрипта именем Моисея несколько не говорило против эллинского или другого какого иноземного происхождения его. Ср. Abraxas. 160,3, 161.

¹⁵¹ - Имя Ιαω часто встречается в гностич. системах. По объяснению Pistis Sophia – оно по составляющим буквам имеет такой смысл: Ιωτα означает univsum, αλφα – обращение внутрь, ω – конец концов.

¹⁵² - Abraxas, s.s. 16–19, 182–185.

¹⁵³ - R. Reitzenstein. Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek. Mit zwei Tafeln in Lichtdruck. Strassburg. 1901, s. 58.

¹⁵⁴ - A. Dieterich. Abraxas 61, 67; 32–34, 64–68...; R. Reitzenstein. Zwei religionsgesch. Fragen. s. 58–59.

¹⁵⁵ - Poimandres. ss. 81–102.

¹⁵⁶ - Под этим именем исследование R. Reitzenstein'a полностью названо выше.

¹⁵⁷ - Это выражение нужно понимать не в смысле самостоятельно господствующего Νοῦς'α, как Bernays, а в смысле potestas atque sapientia divina, как толкует Facinas. Αὐθεντία есть небесное царство. Так в учении Сатурнина идет речь о светлом образе, явившемся сверху или из верховного царства (ὄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας φωτεινῆς εἰκόνας ἐπιφανείσης, Refutatio VII, 28 (стр. 380) изд. Dunker und Schn.), который не могли удержать семь ангелов, творцов мира и человека. Это у Ипполита. Св. Ириней в соответствующем месте употребляет выражение – в смысле верховного господства: desursum a summa potestate lucida imagine apparente; след. ἄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας = desursum a summa potestate. (Contra haeres I, 24, 1). Пониманию имени ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς помогают такие выражения, как в известном Лейденском папирусе, где маг утверждает, что он знает ἀληθινὸν ὄνομα καὶ αὐθεντικὸν ὄνομα (Abraxas, 177–178). – и в волшебной молитве: οἶδα τὸ ὄνομα σου τὸ ἐν οὐρανῶ λαμφθέν (Poimandres. s. 30). Значит, αὐθεντικὸν ὄνομα есть τὸ ὄνομα... τὸ ἐν οὐρανῶ λαμφθέν – имя, скрытое на небе, так как здесь говорится об одном и том же имени бога. Имя это есть Νοῦς, как обозначение личности божества.

¹⁵⁸ - Ποιμάνδρης – имя редко встречающееся в мистической литературе и яснее представить себе существо называющееся этим именем пока нет возможности. Отношение Poimandres к Гермесу чрезвычайно неопределенное. В древнейших частях несомненно Гермес является посредником Poimandres, хотя и не называется по имени, однако есть основание озаглавить первые главы «Ἐρμού τρισμύιστου Ποιμάνδρης». Призвание Гермеса к пророчеству, где он в обращении называется уже греческим именем: «ὦ τρισμύιστε» (s. 339, 341, 343), изображается в XIV гл. (изд. Reitz...). У него являются два ученика Асклепий и Тат (Asklepos und Tat). К первому он пишет послание и потом ведет с ним устный разговор (Диалог Гермеса и Асклепия сохранился), второму направляет слово (Ἐρμού πρὸς Τὰτ λόγος καθολικός). Значит, положение Гермеса меняется: из пророка он становится богом откровения и основателем общины, у которой есть священное писание, как λόγοι γενικοί Гермеса к Тату. Затем Гермес исчезает и деятелями выступают его ученики. Если роль Гермеса в «герметической» литературе очень ярка, то образ Poimandres, как уже упомянуто, чрезвычайно тускл, бледен, почти призрачен. Как индивидуальное обозначение бога,

Poimandres скоро теряет свое значение будучи низведен на ступень нарицательного имени одного свойства божества νοῦς.— Интересно было бы проследить, как греческий Гермес, состоявший на вторых ролях и не всегда благородных, получил такое высокое почтение среди египтян. Но здесь внутренняя пружина мифологического развития и влияния религий одного народа на другой остается сокрытою от глаз исследователей, и можно отметить лишь такие мифологические метаморфозы. Гермес (Hermes, Hermippos, Hermippe) был первоначально божественной возницей (Rossenlenker). Затем ему стали усваиваться и другие функции. Так не редко встречающееся наименование его Ерихтоном (Erichthonios) указывает на его отношение к подземному миру,— именно он вводил туда и выводил оттуда души, переносил их в Елисейские поля (Ἐρις ψυχᾶνυῶς). (При этом он ездил в колеснице, в которую были впряжены белые кони. Отсюда — Гермес Βευκίππος). Гермес, след., принадлежал к кругу божеств, которые освобождают душу из ада. В связи с этим стоит наименование Гермеса Angelos, как доброго вестника богов. Изменчивая мифология, в ряде веков, возлагала на Гермеса и другие функции — хранение мертвых (Argostöter), заклание жертв (Opferdiener), управление ветрами и т.п. Наконец, его считают богом красноречия, прототипом человеческого разсудка, изобретателем цивилизации и имманентным разумом мира. (См. O. Gruppe. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. В. II. München 1906. ss. 1318–1343).— Со времен Птолемея начинается сближение греческой и эллинской религий. Между прочим перенимается египтянами Гермес, как бог мудрости и всякого познания. На египетских скульптурных памятниках Гермес изображается с пером на голове, как ἱερογραμματεὺς богов, или ему дается в руки книжный свиток. Чрез это ясно предполагаются свящ. книги Гермеса (Poimandres s. 3).— Между тем у египтян был свой бог Тот, считавшийся с древнейших времен учителем таинственной мудрости и творцом священных книг. Такое совпадение в проявлениях деятельности Тота и Гермеса повело к сближению их, потом отождествлению и наконец к вытеснению Гермесом Тота. (См. Б. Тураев. Бог Тот. Опыт исследования в области истории древне-египетской культуры. 1892, стр. 157–166. Записки историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского университета т. XLVI). На египетской почве Гермес, столь популярный и прославленный, получает эпитет τρισμέγιστος, т.е. трижды величайший.

¹⁵⁹ - Дитрих говорит: «памятником соединения стоических-гностических-неоплатонических учений служит Poimandres Гермеса Трисмегиста»— Abraxas. 80, anm. 2, 135.

¹⁶⁰ - De Isid. et Osir. 61.

¹⁶¹ - Послание к Автолину III, 82.

¹⁶² - О душе, гл. II и XXXIII.

¹⁶³ - Строматы IV, 4.

¹⁶⁴ - Аммоний Сакк жил при бл. 175–242.

¹⁶⁵ - Ср. Poimandres, ss. 328–338 и 339... s. 8.

¹⁶⁶ - Poimandres ss. 45, 36, 208.

¹⁶⁷ - Poimandres s. 36.

¹⁶⁸ - Poimandres ss. 159, 67–68, 114; 153–154.

¹⁶⁹ - Poimandres s. 190, 191... Из полных изданий «герметической» литературы известно издание Partheys'a (1854).

¹⁷⁰ - Ср. Poimandres, s. 46.

¹⁷¹ - См. у R. Reitzenstein'a. Poimandres. ss. 142–153.

¹⁷² - Poimandres или Hermes-общины могли быть основаны в период времени от II в. до Р. Хр., и до II в. после Р. Хр. См. у R. Reitzenstein. Poimandres, ss. 248–250.

¹⁷³ - Н. Petermann. Reisen im Orient. В. I. Leipzig. 1861. S. 98.

¹⁷⁴ - В своих путешествиях по востоку (П, 456–457) Петерман рассказывает, со слов своего проводника, что на г. Ливане, в месте наз. Меркаб, живут «ученики Иоанна». Петерман замечает, что эти сведения вполне согласуются с данными маронитского vicaria Германа Конти (Conti), которые приводит Норберг (Norberg) в предисловии к своему изданию «кодекса назареев». Но когда Петерман о сообщениях Конти упомянул в разговоре с мандейским пресвитером Яхья (Jahja), то последний заметил, что ученики Иоанна «keine Glaubensgenossen von ihn».

¹⁷⁵ - См. Wilhem Brandt. Die Mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung. Leipzig. 1889, 167–168. K. Kessler, art. Mandäer, s. 159 (Hauck. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. В. XII. Leipzig. 1903).— Petermann сначала понимал «мандеи» в смысле οἱ λογικοί (разумные) в противоположность – ὄλογο (не разумные) (Herzog. Realencyklopädie В. IX. 1858, Art. Mandäer, s. 318), а потом – в смысле «живущие в Боге» (die in Gott Lebenden). (Reisen. В. II. s. 99).

¹⁷⁶ - Первое издание этой книги по рукописям парижской библиотеки сделано в 1817 г. М. Norberg'ом и книга ошибочно названа «Liber Adamii». Второе издание принадлежит Petermann'у (1867). Издание Норберга не свободно от крупных недостатков – так его перевод нередко произволен. Значительное количество недочетов есть и в издании Петермана, которое отнюдь нельзя назвать критическим.— Наиболее заслуживает внимания неполный перевод мандейских писаний, сделанный В. Брандтом: «Mandäische Schriften aus der grossen Sammlung heiliger Bücher genannt Genza oder sidra Rabba», Göttingen. 1893.— По утверждению исследователей, это перевод «точный» (treffliche – меткий), с фактическими и лексическими справками и указанием параллелей (см. предисл. сар. XIV-XIX).

¹⁷⁷ - W. Brandt. Mandäische Schriften. ss. VII-VIII.

¹⁷⁸ - Mandäische Scliriften, GR (=Ginsa Rechte). 68, 21–69, 16 (по изд. Brandt'a, ss. 125–127).

¹⁷⁹ - Mand. Schrift. ss. 128–130 (G. R. 70–76).

¹⁸⁰ - Mandäische Schrift. s. 138–191.

¹⁸¹ - Mand. Schrift. s. 147.

¹⁸² - К. Kessler (Hauck, XII, 163–164) проводит тесную параллель между этой мандейской троицей и индийскими божествами, а Manda d'Н. по нему (s. 165), соответствует Вавилонский бог Мардух. W. Brandt (Die Mandäische Religion. s. 28) оспаривает это, хотя в своем более позднем переводе манд. писаний он должен был указать параллели и сходства 8 тракт. G. R. не в греческой или египет. религии, а в индийской и персидской теогонии и космогонии (см. Mandäische Schrift. 138, 1, 3; 149, 2; 150–151, 3, 1; 169, 1).

¹⁸³ - Частое упоминание о великой и великих реках вполне понятно из географических и климатических условий пустынь Месопотамии и жаркой Индии, где вода столь необходима и дорога, ибо дает всему жизнь.

¹⁸⁴ - Желание создать мир, по-видимому, считается преступным и понимается, как падение Utra'as; однако в нем принимали участие не все Utra's.

¹⁸⁵ - Mandäische Schr. G. R. 136–161.

¹⁸⁶ - Abatur – это один из трех сыновей Josamim'a. Последний есть произведение «второй жизни».

- ¹⁸⁷ - Mand. Schr. 186; G. R. 169.
- ¹⁸⁸ - Mand. Schr. 178, 188; G. R. 163, 171.
- ¹⁸⁹ - Mand. Schr. 189; G. R. 172. «Я дал ему» – ему, вероятно Sames'у, или нужно так понимать: каждому отдельному из них я дал его имя. Но в виду того, что несколько дальше говорится, что все светила просили «Sames, своего старшего брата» – быть «их царем» – лучше принять первое понимание.
- ¹⁹⁰ - Mand. Schr. 190–191; G. R. 172–173. וְחַיִּיא לִיאָדָאן וְחַיִּיא לְגַיְבִידִיא מֵאַסְבִּידָאן.
- ¹⁹¹ - См. упомянутое исследование W. Brandt'a: «Die Mandaische Religion»... Здесь дается систематическое представление мандеизма: его теологии §§ 12–29, стр. 22–59, космогонии и антропологии §§ 30–42, стр. 60–82, религиозной жизни §§ 43–68, стр. 83–120 и т.д. Мандеи живут в настоящее время в Месопотамии на левом берегу реки Евфрата. Подробные сведения дает о них Петерман в своих «Путешествиях по востоку» (Reisen im Orient. II, ss. 86–130 и анм. 46, стр. 447–465. Он изучал их язык и свящ. книги при посредстве их пресвитера Яхья (Jahja), не редко посещал самого пресвитера в его жилище и опытно познакомился со всем бытом мандеев.
- ¹⁹² - Mand. Schr. S. 25; G. R. тракт. 1, 13.
- ¹⁹³ - Mand. Schrift. 38; G. R. тр. 1, 22. «Wenn sie ihr Wissen unterscheiden» (פֶּאַרְשִׂיא מֵאַדְא־קְרֵבֵּד).
- ¹⁹⁴ - Мы уже выше указывали на это. См. Petermann, Reisen im Orient. B. II. Leipzig 1861, s. 449. K. Kessler у Hauck'a XII, 165; Brandt W. Die Mand. Religion. S. 167; Erick Bischoff. Im Reiche der Gnosis. Leipzig. 1906, s. 35.
- ¹⁹⁵ - «Und das Leben (ist) für die (um) uns Wissenden, und das Leben (ist) für die unser Kundigen, und das Leben (ist) für die uns verkündigenden Männer».– Mand. Schr. 191; G. R. 173. Подлинный текст приведен выше.
- ¹⁹⁶ - Mand. Schr. 142, 143, 159, 170, 172.
- ¹⁹⁷ - Mand. Schr. 175, 176.
- ¹⁹⁸ - Mand. Schr. s. 155.
- ¹⁹⁹ - Mand. Schr. s. 163, 104.
- ²⁰⁰ - Mand Schr. s. 142.
- ²⁰¹ - Исследователь мандейской религии и переводчик древнейшей части Ginza В. Брандт придает чрезвычайно важное значение, в смысле распознавания гностического характера мандеизма, следующему изречению G. R. 168 (tract. 8): «И Абатур пришел в Птахиле к самосознанию» («Und Abatur kam an dem Ptahil zum Bewusstsein» или буквально «Und Abatur unterschied sein wissen bei dem Ptahil». «Это место,– говорит Брандт (Mand. Schrift. 175, анм. 1),– особенной важности для (понимания) связи мандейских представлений с гностическою спекуляцией и для изъяснения выражения «Мана и ея образ», также отношения между Manda d. H. и его образом Hibil-Ziwa».– Очевидно в последнем случае В. Брандт имеет в виду парность эманаций.
- ²⁰² - Mand. Schr. XII, ср. VIII, X; См. Mand. Religion. 167 и дал.
- ²⁰³ - Hauck. XII, 158.
- ²⁰⁴ - Bousset. Paulys Real-Encyklopädie, VII, 2. s. 1507.
- ²⁰⁵ - Kessler – у Hauck'a XII, art – Mani, Manichäer, S. 205. Ср. также W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen. 1907, s. 177–178.
- ²⁰⁶ - Contra haeres. I, XXXI, 3.
- ²⁰⁷ - Contra Gaeres. VI, 28; ср. 26, 33. III, 13.

²⁰⁸ - Corporis haereseologici tomus secund. Ed. Oehler. S. Epiphani, episc. Const. Panaria. Berolini. 1859. T. 1, p. 1. p. 530–537. Творения Св. Епифания Кипрского, в рус. переводе. Москва. 1804, т. 41, ч. 2, стр. 110–111.

²⁰⁹ - Panaria. T. I; p. 2, p. 196; рус. пер., т. 44, ч. 1, стр. 173.

²¹⁰ - Чуждых элементов, нашедших место в иудейской апокалиптике, мы не считаем нужным касаться здесь. См. «Иудейство» (К характеристике внутренней жизни еврейского народа в после пленное время). Киев, 1906, стр. 173–240.

²¹¹ - Flavii Josephi Opera. B. Niese. V. III, Antiqu. jud. Berolini, 1892, p. 148; рус. пер. Г. Генкеля – XIII, 5, 9, стр. 25.

²¹² - Филон говорит об отрицании ессеями кровавых жертв: «θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς». – Quod omnis probus liber. – Philonis Judae opera omnia. Ed. Strer. t V, p. 298 (Mang. Π, 457). Ср. Flavii Josephi Opera – Ben. Niese. Vol. IV, 1890. Antiquit. Jud. XVIII, 1, 5; 124. – Иосиф Флавий свидетельствует об ессеях: «Супружество они презирают». Fl. Josephi opera Ben. Niese. Vol. VI. 1894. Berolini. De bello Jud. II, VIII, 2; p. 176; рус. пер. Чертка. СПб. 1900, стр. 169. Ср. Antiq. Jud. XVIII, 1, 5 (Niese, p. 124). См. у Филона «Ἀπολογία περὶ Ἰουδαίων» – у Евсевия К. Praeparat. Evang. (Migne, patrol. ser. graec. T. XXI, col. 643). Plinius Major. Natur. histor. L, V, C. XVII; p. 262 Относительно клятвы у ессеев И. Флавий говорит: «καὶ πᾶν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὄρχου, τὸ δὲ ὀμνύειν αὐτοῖς περίσταται χεῖρον τῆς ἐπιπορκίας ὑπολαμβάνοντες». – De bello Jud. II, VIII, 6 (Niese – VI, p. 179–180); рус. пер. стр. 171. – «В рабстве, по замечанию И. Флавия, ессеи видели несправедливость». – Antiq. Jud. XVIII, 1, 5 (Niese, p. 124; рус. пер. Генкеля. СПб. 1900, стр. 25). Ср. Philo, Quod'omnis prob. (ed. Ster. V, 299, – Mang II, 458). Ессеи «считают елей не чистотою (κηλῖδα δ' ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον); а если кто из них помимо своей воли бывает помазан, то они вытирают свое тело, потому что в жестокой коже они усматривают честь». – De bello Jud. II, VIII, 3 (Niese, VI, p. 177; рус. пер. 170). – Души, по учению ессеев, образованы из тончайшего светлого эфира (ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος) и заключены в человеческие тела, как в темницу (ὥσπερ εἰρκταῖς τοῖς σώμασιν); освобождаясь, по смерти тела, от долгого рабства, души радуются и возносятся, как метеоры. – De bello Jud. II. VIII. 11 (Niese, VI, p. 183–184; рус. пер. 174. – Так как ессеи видели в ветхозаветных событиях и лицах символы высших истин, то они, поневоле, должны были прибегать и прибегали к аллегорическому изъяснению писаний. Philo. Quod omnis. probus lib. Edit. Ster, V, 299–300. Mang. II, 458.

²¹³ - «До восхода солнца они (ессеи), – говорит Иосиф Флавий, – воздерживаются от всякой обыкновенной речи; они обращаются тогда к солнцу с известными древними по происхождению молитвами, как будто бы испрашивая его восхождения» (πατρίους δὲ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥσπερ ἰκετεύοντες ἀνατεῖλαι). – De bello Jud. II, VIII, 5 (Niese, VI, 178; рус. пер. 170). – Об именах ангелов. – De bello Jud. II, VIII, 7 (Niese, VI, 181; рус. пер. 172).

²¹⁴ - Fl. Josephi Opera Antiq. Jud. XIII, V, 9 (Niese, III, 148; рус. пер., т. II, стр. 29.

²¹⁵ - Antiq. Jud. XVIII, I, 5. 6, (Niese, IV, 124–125; рус. пер., т. II, стр. 293–294).

²¹⁶ - Philo (Quod omnis probus liber. Ed. Stereot. p. 300) «τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον».

²¹⁷ - Fl. Joseph. De bello Jud. II, VIII. 11. (Niese, VI. 184; рус. пер. 114).

²¹⁸ - Josephus Th. De bello Jud. II, VIII, 2, (Niese, IV, 176; рус. пер. 169), οὔσοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ὀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἄρετὴν ὑπολαμβάνουσι. – Ср. Philo (у Евсевия – Praepar. Evang. VIII, 11, (Mignet. XXI, с.

642), ὀλιγοδείας ἐρασταί, πολυτέλειαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτρεπόμενοι – почитатели воздержания, отвращавшиеся от роскоши, как болезни души и тела.

²¹⁹ - Fl. Joseph. Antiq. Jud. XVIII, 1, 5 (Niese, IV, 124; рус. пер. т. II, 293).– De bello Jud. II, VIII, 2 (Niese, VI, 176; рус. пер. 169), Philo у Евсевия – Praeparatio evang. VIII, 11. (Migne, XXI, 644).

²²⁰ - De bello Jud. II, VIII, 13 (Niese, VI, 185; рус. пер. 175).

²²¹ - Филон замечает относительно ессеев, что они из философских наук избегали логики, как не нужной для добродетели, а только для уловления в словах, оставляли без внимания – физику, как менее трактующую о человеческой природе, а более о вещах ненужных (μετεωρολέσχαις); более же всего они любили «философствовать» (φιλοσοφεῖται) περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως:– Philo Quod om. pr. lib. p. 299 (Ed. St.).

²²² - Вступающие в ессейский орден должны были давать клятву «συντηρήσειν ὁμοίως τὰ τε τῆς αἰρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα». Jos. Bel. Jud. II. 8. 7. (Niese, VI, 181; рус. пер. 171).

²²³ - De bello Jud. II, VIII, 10 (Niese, VI, 183, рус. пер. 173).

²²⁴ - См. примеч. № 222.

²²⁵ - W. Bacher. Die Agaga der Tannaiten. Strassburg. 1903, I. s. 39.

²²⁶ - Le Talmud de Jerusalem M. Schwab. T. VI. Paris. 1883; Traite Haghiga, II, 269.

²²⁷ - Le Talmud. M. Schwab Haghiga p. 270; Талмуд в русском переводе Переферковича. СПб. 1890; кн. 3–4, стр. 520.

²²⁸ - Le Talmud M. Schwab. Haghiga. II, 269. Рус. пер. Переферковича. СПб. 1890, кн. 3–4, стр. 519.

²²⁹ - Le Talmud. M. Schwab. Haghiga p. 270; рус. пер. 520.

²³⁰ - Le Talmud. M. Schwab. Haghiga, p. 270.

²³¹ - Глухое недовольство космогоническими и теософическими умствованиями, вероятно, уже можно усматривать у Иисуса Сирохова. (Сир. 3:20–24).

²³² - Le Talmud. M. Schwab. Haghiga Ch. II, p. 267; рус. пер. Переферковича, 519.

²³³ - Le Talmud de Jerusalem. M. Schwab. T. XI, Tr. Aboda Zara, 1889, II. 191; III, 213.

²³⁴ - Вопросом об ереси «*minim*» и еретиках «*Minäer*» особенно усердно занимается M. Friedländer. Но сам он если в 1898 г. в своей книге о гностицизме (S. 100) пришел к тому, что «*minim*» нужно отождествить с офитами, то десять лет спустя (Synagoge und Kirche-Berlin. 1908) оу поставил знак равенства *Minäer*=*Nazaräer*, S. 102–106.

²³⁵ - New Edition of the Babilonian Talmud. M. L. Rodkinson. Vol. I (IX) New-York. 1900. Tr. Aboth. III, 78. Рус. перевод. Кн. 7–8, стр. 488.

²³⁶ - W. Bacher. Die Agaga der Tannaiten. Strassburg, 1903, I, s. 43, 69, 187, 212.

²³⁷ - При сходстве уклонений от иудейского учения на палестинской и египетской почве, даже параллели между ними, особенно между сектами ессеев и терапевтов, – естественно возникает вопрос о их взаимоотношении, зависимости. Большинство ученых склонно поставлять в зависимость палестинские религиозно-мистические и сектантские движения от александрийских, в особенности секту ессеев от терапевтов (Целлер, Мангольд, Фридлендер и др.). Но едва ли с этим можно согласиться. Религиозно-философское движение, которое имело сблизить иудейство с греческой философией, можно начинать только с Аристовула (Em. Schürer. Geschichte des Jüdischen Volkes III Bd. 3 Aufl. Leipzig. 1898, s. 384). Между тем секта ессеев упоминается Иосифом Флавием (Древности, XIII, 1, 5) во 2-м веке до Рождества

Христова уже сформировавшаяся. Равным образом и приведенные свидетельства Мишны относятся к до-христианскому времени.

²³⁸ - Philonis Alexandrini Opera Quae supersunt edid. Leip. Cohn et Paul Wendland. Berolini 1897. 268...

²³⁹ - «Εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τοῦς ῥητοῦς, νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν τῶν δὲ ῥαθύμως ὀλιγώρησαν· οὐς μεμψαίμην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερείας· ἔδει γὰρ ἀμφοτέρων ἐπιμεληθῆναι. ζηζήσεώς τε τῶν ἀφανῶν ἀκριβεστέρας καὶ ταμειίας τῶν φανερῶν ἀνεπιλήπτου». Philonis Al. Opera – L. Cohn. u. P. Wendland. V. II. s. 285–286.

²⁴⁰ - Ibidem. 386.

²⁴¹ - Αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις. Ἄπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις εὐοικεῖναι ζῶω, καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν. Philonis. Judaei Opera omnia Ed. Stereot. T. V, Lipsiae, 1901, s. 337–338. (M. 483).

²⁴² - Τὴν δὲ ἐβδόμην πανιερὸν τινα καὶ πανέορτον νομίζοντες εἶναι ἐξαιρέτου γέρως ἠξιώκασιν... Ed. st. V, s. 327 (M. 477).

²⁴³ - Philon. Jud. Opera, Ed. Ster. T. V. p. 326–327; M. 476; рус. перевод в приложении к кн. Н. Смирнова «Терапевты». Киев, 1909, стр. 10–11.

²⁴⁴ - Philonis. Opera Ed. ster. V. 325, 336. M. 475, рус. пер. 9–10.

²⁴⁵ - Ibidem. 327–328, M. 477, рус. пер. 12.

²⁴⁶ - Ibidem. 336. M. 483; рус. пер. 29.

²⁴⁷ - Ibidem. 335. M. 482; рус. пер. 27.

²⁴⁸ - Ibidem. 355–356; M. 482; рус. пер. 28.

²⁴⁹ - Тесное родство между ессеями и терапевтами невольно заставляет постулировать их общий источник или ствол. Однако исторические данные не представляют возможности к открытию его. История знает ессеев и терапевтов уже живущими отдельно. Выведение ессеев из терапевтов, к чему были так склонны исследователи ранее, или терапевтов из ессеев, что теперь становится господствующим мнением – исторически не доказуемо, особенно первое, погрешающее против хронологии. Вероятно, обе эти секты обязаны своим возникновением общему синкретическому течению времени и сходству пробудившихся стремлений у некоторых последователей иудейства, при одинаковости обстоятельств. Не-иудейские черты в них больше оснований относить на счет востока, а не греческой философии. Даже соглашаясь с Целлером относительно влияния пифагорейства на указанные секты, не нужно забывать, что сам пифагореизм, по всей вероятности, восточного происхождения. (Ср. Schurer. Geschichte d. Jud. Vockes. Zw. Aufl. II, 584).

²⁵⁰ - Philonis. Opera. Cherubim. Ed. Cohn. V. I, p. 181 (Mang. 1,147).

²⁵¹ - «Ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται – χρηστέντες δι' αὐτοῦ, т.е. Μωϋσέως». Philonis. Alexandrini, Opera. De vita Mosis. Π, Ed. L. Cohn. Vol. IV, 244. Mang. 163.

²⁵² - «Τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο (т.е. φῶς τὸ θεῖον) συμβαίνειν. ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν (т.е. в пророках) ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ· πνεύματος ἀφίξιν». Quis rerum divinarum heres sit. Philonis. Opera. Ed. P. Wendland. V. III. p. 60, Mang. 511.

²⁵³ - «Ἔοικε δὲ ὁ Ζήνων ἀρυσασθαι τὸν λόγον, ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς, τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας». Philonis. Opera. Quod omnis probus liber. Ed. Stereot. T. V, p. 293. Mang. Π, 454;– ο Γεραклите. Legum alegor. 1, Ed. Cohn. v. 1, p. 89; Mang 65.

²⁵⁴ - Бог говорит о себе: «Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν, ἵνα μαθόντες διαθορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριλογεῖται, ὡ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι». Philonis. Opera. De vita Mosis. I; Ed. Cohn. V. IV, p. 137; Mang. 92.

²⁵⁵ - «Ἄποιος γὰρ ὁ θεός, ... ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεὸν ἢ μὴ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἢ μὴ ἄτρεπτον ἑαυτὸν ἀδικεῖ, τὸ θεὸν“.- Philonis. Opera. Legum allegor. 1; Ed. Cohn. 1, p. 70 и 73; Magn. 50, 53.

²⁵⁶ - Philonis. Opera. De vita Mos. 1. Ed. Cohn. V. IV, p. 137; Mang. 92.

²⁵⁷ - «Πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ“, Philonis. Opera. Legum alleg. L. III. Ed. Cohn. V, I, 114; Mang. 88.

²⁵⁸ - «Ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τόποιεῖν“.- De cherubim. Cohn. V. I, 189; Mang. 153, «Παύετα γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ’ ὡσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν“. Philonis. Legum. alleg. L. I. Cohn. I, p. 62; Mang. 44.

²⁵⁹ - Philonis. Opera. De confusione linguarum. Ed. Ster. T. II, p. 312; Mang. I, 432; De vita Mosis. Π. Cohn. IV, 231–232; Mang. 155.

²⁶⁰ - «Ἐξ ἐκείνης γὰρ (sc. τῆς ὕλης) πάντα ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτὸς· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδιον καὶ μακάριον“. Philonis. Opera. De sacrificantibus. Ed. Ster. IV, p. 386. M. II, 261.

²⁶¹ - «Βουλήθεις τὸν ὄρατον κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προξετεύου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεσιδεστάτῳ παραδείγματι, τὸν σωματικὸν ἀπεργάσῃται“. De orificio mundi. Cohn. V. I, p. 5; Mang. 4. «ταῖς ἀσωμάταις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ιδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἀρμόπτουσαν λαβεῖν μορφήν“.- De sacrificantibus. Ed. Str. IV, p. 386; Mang. II, 261.

²⁶² - «Ταύτας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἶωθε καλεῖν“.- De Somniis lib. I. Ed. Wendland. III, p. 235. M. 642. См. также p. 229; M. 638. В объяснении Быт. 6:2 Филон говорит: «οὐς (ангелов больших) ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσεῖς εἶωθεν ὀνομάξιν“.- De gigantibus. Ed. Wendland. II, 43; Mang. 263.

²⁶³ - Наименования – ἄγγελοι, δαίμονας, λόγοι, λόγοι μεσῖται, λόγοι θεῖοι – могут указывать на личный характер посредников; но названия – δυνάμεις, ιδέαι ἀρεταί – едва ли имеют в виду обозначать индивидуальность.- Существование их вне Бога является призрачным: «Εἰ δὲ τις ἐλελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἶποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἢ δὴ κοσμοποιοῦτος“;- De orificio mundi. Ed. Cohn. v. I, p. 5, Mang. 4, 5.

²⁶⁴ - «Ὁ θεός ἐστιν ἡ πρεσβυτάτη (πηγὴ), τὸν γὰρ σύποντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε“.- De profitigis. Ed. Ster. T. III. 160. M. I, 575. Ср. De somniis lib. II. Ed. Wendland. V. III, p. 294; Mang. 658.

²⁶⁵ - «Ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ“.- De sacrificiis Abelis et K.- Ed. Cohn. V. 1, p. 226, M. 173.

²⁶⁶ - Philmis, Opera. De Cherubim;- «τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μερὸν εἶναι λόγον... ἀρχῆς μὲν οὖν καὶ ἀγαθότητος τῶν δυεῖν δυνάμεων τὰ χερουβὶμ εἶναι σύμβολα, λόγου δὲ τὴν φλογίνην ῥομφαίον“.-Ed. Cohn. V. I, p. 176–177. M. 143–144.

²⁶⁷ - De legum alleg. 1. Ed. Cohn. V. I, p. 65–66; Mang. 47.

²⁶⁸ - «Οὔτε ἀγένητος; ὡς ὁ θεός ὧν οὔτε γενητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὀμηρεῶν“.- Quis rerum divinarum heres sit. Ed. Wendland. V. III, 47; M. 502.

²⁶⁹ - «Πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον... ἀρχάγγελος“. Quis rer. divin. heres. Ed. Wendland. V. III, p. 47; M. 501. «Ὁ ἀρχιερεὺς λόγος“... – De gigantibus. Ed. Wendl. V. II. 52; M. 269. «Τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβυτάτον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπάρχοντα“.- De confus. ling. Ed. st. II, 303; M. 427.

²⁷⁰ - «Οὗτος, γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός“.- Legum alleg. III. Ed. Cohn. I, 159; Mang. 128. »...εἰ τῷ ὄντι δύο εἰσι θεοί... ὁ μὲν ἀληθεῖα θεός εἰς ἐστίν“. «Ἐγὼ εἰμι ὁ θεός“... «ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τόπῳ“. οὐ τοῦ θεοῦ, ἀλλ’ αὐτὸ μόνον «θεοῦ“. «Καλεῖ δὲ θεὸν τὸν

πρεσβύτατον αὐτοῦ νυκὶ λόγου“.— De somnis lib. I. Ed. Wendland. III, p. 253–254; Mang. 655.

²⁷¹ - De plantatione. Ed. Wendland. II, p. 135–316; Mang. 331; Quis rerum div. heres. Ed. Wendland. III, 27–28; M. 489.

²⁷² - De fuga et inventione. Ed. Wendland. III, 151–152; M. 575. De somnis lib. II. Ed. Wendl. III, 299; M. 692.

²⁷³ - «...ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἄτακτος ἄποιος ἄψυχος (ἀνόμοιος) ἑτεροϊότητος ἀναρμοστίας ἀσυμφωνίας μεστή“. De opificio mundi. Ed. Cohn. 1, p. 6; M. 5.

²⁷⁴ - Кроме указанного учения, у Филона есть мистическое представление о происхождении мира. «Бог по нему, не только есть безтелесное вместилище безтелесных идей, но также он есть и отец всего, так как он всё произвел, также супруг Софии... Наименования отец и мать всеобщи, но различны по значению (собств. δυνάμεις). Мы прямо и по праву утверждаем, что произведший всё демиург есть вместе и отец сущаго; мать же – знание создавшего, с ней сожителствуя бог, конечно, не как человек, посеял семя (ἢ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν). Воспринявши семя бога и перенеся до конца мучения (родильницы), она родила единственного и возлюбленного сына – этот самый мир. Philonis, Opera. De ebrietate. Ed. Wendland. U. Π, p. 176, (Mang. 361–362).

²⁷⁵ - Philonis. Opera. De gigantibus. Ed. L. Cohn. V. I, p. 43–44. Mang. 263.

²⁷⁶ - Philonis. Opera. De opificio mundi. Ed. L. Cohn. V. I, p. 22; Mang. 15.

²⁷⁷ - Philonis. Opera. Quod deter. potior, insid. Ed. L. Cohn. V. I, 276; Mang. 206–207.

²⁷⁸ - Eusebius Werke. Zw. B. Die Kirchengeschichte. Br. Teil. III, 22, s. 368–370; рус. пер. сочинений Евсевия Памфила, т. I. СПб. 1858, стр. 206–210. Ср. Св. Иустин мученик. Разговор с Трифоном иуд. гл. 80.

²⁷⁹ - Harnack. Die altchr. Lit. geschichte. I, 144.

²⁸⁰ - Отцы и писатели церкви называли гностицизм ересью, а гностиков еретиками. По этому поводу проф. В.В. Болотов замечает: «Гносис имел роковое влияние на употребление слова αἵρεσις; со времени гностицизма αἵρεσις (αἰρέω – беру, избираю) стало являться чем то низким, недостойным, ересью в нашем смысле слова. Напротив, для истинных греков αἵρεσις было не только не предосудительным, но даже желательным явлением... Достоинно замечания, что αἵρεσις, понимаемое в истинном смысле, прилагалось даже и к христианству“ (Лекции по истории древней Церкви. II. История церкви в период до Константина В. СПб. 1910, стр. 348, примеч. 1). Нельзя вполне согласиться в данном случае с попутными замечаниями почтенного ученого. Основное значение слова αἵρεσις – это выбор, избрание лучшего. В классич. греческом языке встречаются выражения – αἵρεσιν δοῦναι, προβάλλειν, διακρίνειν, в связи с этим – δοκιμασία ὄρθή, как правильное испытание, обдуманное решение, избрание,– или еще εὐνοια αἵρεσις, как выбор удачный, создающий хорошее душевное настроение; отсюда выражение – ἀπ’ ἀρχῆς εἶχετε πρὸς ἡμᾶς αἵρεσιν. У LXX слово αἵρεσις, равнясь евр. נַדַבָּה (nedabah), означает выбор лучшей жертвы, по усердию, Богу (Лев. 22:18, 21), или свободное лучшее решение (1Мак. 8:30).– Во-2-х, слово αἵρεσις употребляется в смысле философских направлений и школ. У Диогена Лаэртция есть такое выражение: τοῦ δὲ ἡδικοῦ (разумеется, как одной из частей философии) γεγονασιν αἵρεσεις δέκα· Ἀκαδημαϊκή, Κυρηναϊκή, Ἠλειακὴ κтл. Иосиф Флавий говорит о τρεῖς αἰρέσεις τῶν Ἰουδαίων (Antiqu. XIII, 5, 9). Точно также в кн. Деян. упоминается о αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων– 5:18,– τῶν Φαρισαίων, 15:5; даже имя αἵρεσις прилагается к христианам – τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως – 24:5.– В 3-х, αἵρεσις является синонимом σχίσμα, διχοστασία (Рим. 16:17; 1Кор. 11:19; Гал. 5:20, 2Петр 2:1), однако выступая понятием

более выразительным, означающим направление, крепко сложившееся, следующее по своему собственному самостоятельному пути, отрешенное от других; отсюда αἵρεσις – такое учение или направление, которое идет против церковного, становится в противоречие с принятым в церкви. (Ср. Cremer. Biblisch-theolog. Wörterbuch. Gotha, 1902, 92–93). Ошибка проф. Болотова и подобных ему – Mangold'a, В. Weiss'a и др. в том, что если αἵρεσις как выбор есть «явление желательное» и «прием вполне закономерный» в жизни политической, общественной и среди учений философских, то в области религиозной жизни и учения считается всегда явлением предосудительным, и не гностицизм в этом виноват. Выбирать можно там, где нет уверенности в истине. С этой точки зрения законен и весьма желателен выбор между политическими партиями и философскими учениями. Но с точки зрения религиозной ортодоксии всякая гетеродоксия есть необходимо ересь, как заблуждение. Гер. Кремер (стр. 93) не усматривает формального противоречия между философским употреблением слова αἵρεσις, как направлением, и употреблением в христианской церкви, в смысле извращения истины, заблуждения: в философии – избранное (αἵρεσις) другое может быть столь же или еще более приближающимся к истине, как и первое; в религии же всякое избранное – другое будет неизбежно отделением от истины, ересью. Вопреки проф. Болотову, ап. Павел считал скверным делом «ереси» и в Церкви Коринф., хотя бы они косвенно содействовали появлению «искусных» (οἱ δόκιμοι) – 1Кор. 11:19. В послании к Римл. (16:17) он прямо умоляет христиан, предостерегая от них; а в послан. Гал. (5:20) он причисляет «ереси», наряду с прелюбодеянием, идолослужением, к «делам плотским» т.е. к грехам, лишаящим человека царствия Божия. То же и у ап. Петра (2Пет. 2:1). Напрасно Mangold W. (Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, s. 27, anm. 7) хочет так неудачно смягчить слово «αἵρετικὸς ἄνθρωπος» – Тим. 3:10, понимая его не в смысле Irrlehrer, а «ein verführtes Gemeindeglied». Не достигает лучших результатов и В. Weiss (Briefe Pauli an Timotheus und Titus, 1902, s. 375). говоря, что Тим. 3:10 – αἵρετ. ἄνθρ. может обозначать только человека, который производит разделения (Spaltungen anrichtet), но не того, кто принадлежит к αἵρεσις. – Zahn (Einleitung, II, 62 anm. 2) утверждает, что слово αἵρεσις на христианской почве никогда не было «нейтральным понятием» и всегда употреблялось только «in schlimmer Sinn». (Ср. Hofmann. Die heilige Schrift. VII, 2, s. 46: αἵρεσεις = Sonderrichtungen). Что же касается названия христианства τῶν Ναζωραίων ἢ αἵρεσις (Деян. 24:5) или αἵρεσις ἡ καθολικὴ, ἡ ἀγιωτάτη (Ersebius, Kirchengeschichte X. V, 21–22, Evs. Werke. П. В. 2 Т. Leipzig. 1908, p. 889), то первое принадлежит еврейскому адвокату Тертулу, обвинявшему ап. Павла пред Феликсом, а второе взято из письма Константина В. к сиракузскому епископу, относящегося к 315 году. Тертул иначе и не мог назвать христианство, как он его назвал. Равным образом и в устах Константина В. в 315 году было естественно наименование христианства αἵρεσις, как одною из религий, одним исповеданием на ряду с другим языческим. Всегда заслуживает внимания, что наименование αἵρεσις в приложении к христианству принадлежит не апостолу, не св. отцу и даже не церковному писателю, а людям, находившимся вне церкви. – Значит не гностицизм повлиял на дурную квалификацию слова αἵρεσις и не потому он заслужил название ереси, что «выбирал не из лучшего, а из худшего» (с его точки – это было самое лучшее), а потому, что он извращал всё христианство и глав. образом догмат искупления. – Если иметь в виду позднейшее словоупотребление, по которому αἵρεσις есть извращение истины лицами, стоящими внутри Церкви и следовательно признающими основы христианства, справедливее было бы назвать гностицизм антихристианством, ибо не кое-что извращал он в христианской церкви, а сам хотел стать на место церкви. Однако и с этой точки зрения не понятно утверждение Мансея, что гностицизм «никогда не был классифицируем, как ересь, но

только как философское (явление), – это могло быть языческим или антихристианским, но собственно не еретическим“ (Mansel. The Gnostic Heresies. London, 1875, p. 3).

²⁸¹ - «Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterent“... «a quibus (sc. Simonianibus) falsi nominis scientia accepit initia“... S. Jrenaeus. Contra haereses. I, 23, 24; III, предисл. (Migne. Patrologiae Cursus. VII, 671–672. Ср. S. Epiphanius. Κατὰ τῶν αἰρεσέων XXI, 1: «Σίμωνος γίνεται τοῦ Μάγου πρώτη αἴρεσις, ἀπὸ Χριστοῦ καὶ δεῦρο ἀρξάμενη“. Corpus haereseologici t. II, ed. Fr. Oehler. Berolini 1859, p. 122, рус. перевод. Творения св. Епифания Кипрского, т. 42, стр. 107.– Следует заметить, Егезипп (Евсевий. Церк. история III, 22) называет Февуиса первым растлителем христианского учения и выводит гностицизм из иудейских сект.

²⁸² - Точно локализовать христианский гностицизм в его происхождении чрезвычайно трудно.– Христианство исторически и догматически связано с иудейством. Гностицизм же вообще возник на синкретической почве. Однако от синкретического течения не осталось не затронутым и иудейство (см. выше, гл. 2, раздел «иудейский гносис». Ср. Dähne. Geschichte. Darstellung der iudisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, I, s. 45; ср. 8. 32; Creuzer. Symbolik und Mythologie. IV, s. 407. Gfrörer. Krit. Geschichte des Urchristenthums. I, 2. 8. 352. R. Rothe. Die Anfänge der christlich. Kirche. B. 1, s. 330...). Происхождение в иудействе сект – ессеев, терапевтов – можно объяснить только из (языческих) синкретических влияний на него. С иудейскими-то сектами, первую из которых названы ессеи, и связывает Егезипп христианский гностицизм (У Евсевия. Цер. Ист. IV, 22).– Не отрицая, конечно, того, что синкретическое течение некоторые элементы заимствовало и у иудейства, и они имеют место и в христианском гностицизме, мы в общем взгляд Егезиппа должны отвергнуть. Сообщение Егезиппа удивляет своею нескритичностью и сбивчивостью. Егезипп сообщает такое странное известие: «первым растлителем ея (церкви) был Февуис, недовольный тем, что его не сделали епископом. Он принадлежал к одной из семи народных сект. Из них же вышли и Симон и Клеовий“. О каком «епископстве“ в церкви можно говорить по отношению ко времени, предшествовавшему Симону магу??... Далее, справедливо впервые Гарнак (Zur Quellenkritik, s. 39) указал на то, что Егезипп два раза называет массотеев – во 1-х, в числе семи иудейских народных сект, а другой раз – после Симона и др. т.е. как христиан. ересь. Притом, производить богатый содержанием христианский гностицизм из иудейских только сект – значит по истине обладать лишь очень «ограниченным кругом зрения“ (Подробнее об этом будет ниже). Гораздо более оснований, согласно с оо. церкви (см. прим. 281), связывать происхождение христиан. гностицизма с самаританством и самарийскими магами. Вышедшее на половину из иудейства, с его Моисеевым законом, но без его стражей-пророков, самаританство с самого начала было открыто широкому влиянию со стороны язычества и представляло собою синкретическое явление в самом своем происхождении (Ср. 4Цар. 8:23–24, 29, 32–33). От древнего самарянства не сохранилось прямых источников. Но первые исторически-известные литер. памятники самарянства от 2-ой половины II или начала I в., сохранившиеся в виде фрагментов Евполема и др. у Евсевия Кесс. (Praeparatio evang. IX, 17, 18, 23. Migne. T. XXI, с. 705–710.), извлекаемого их из книги «об иудеях“ писателя I в. до р. Хр.– Александра Полигистора – свидетельствуют о типичном синкретическом воззрении самарян. Главным лицом наиболее важного отрывка Евполема является Авраам, и он по своему происхождению поставляется автором в связь с гигантами, относится по времени жизни то к десятому, то тринадцатому роду (δεκάτη δὲ γενεᾶ.. и ἐν τριακᾷδεκάτῃ...); он же в совершенстве усваивает вавилон. и егип. мудрость. Энох в том же фрагменте отождествляется с греческим Атласом, ему приписывается изобретение астрологии, а сын его Мафусал будто бы получил чрез ангелов Божиих

гносис и «таким образом познал нас» (ὄν πάντα δι' ἄγγέλων θεοῦ γινῶναι καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγινῶναι). Исследователь этих фрагментов Фрейденталь (I. Freudenthal. Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke – в «Hellenistische Studien», Heft 1–2, Breslau. 1875) говорит, что рассматриваемый фрагмент представляет собою «конгломерат иудейской истории и греко-вавилонской мифологии». Данный фрагмент и другие – анонимный, потом Клеодема или Малха и Фалла, как именно фрагменты, т.е. отрывки, кусочки – предполагают, конечно, целые произведения в том же духе, т.е. эллинистическую литературу на самарянской почве. С таким представлением дела вполне согласуется факт появления известных магов среди самарян приблизительно столетие спустя и в свою очередь подтверждает правильность сделанных выводов. Среди названных магов особенно известностью пользуется Симон и отчасти ученик его Менандр. Данные о третьем самар. маге Досифее – сбивчивы. Иустин, Ириней и Ипполит II ничего не говорят о нем. Егезипп упоминает о нем после Симона м. (Евс. Ц. И. IV, 22). Но Ипполит I, по свидетельству Фотия (Bibl. cod. 121; Migne. CIII, с. 404), начинал с него свою синтагму против ересей; первое место отводит ему и пс.-Тертуллиан; Епифаний и Филастрий ставят его раньше Симона в псевдо-климентинах (Recog. II, 8; Homil. II, 24) и в апостольских постановлениях (VI, 8) Досифей выступает в качестве учителя Симона. Самыми важными в истор. отношении сведениями о Досифее являются сообщения о нем Оригена, который упоминает не только о нем, но и об учении его и последователях (Κατὰ Κέλσου I, 57. Die grisch. chr. Schriftsteller. Origenes. V. I, p. 108-V. IV, p. 251, в толковании на ев. св. Иоанна – V. IV, p. 251 и в сочинении «Περὶ ἀρχῶν» IV, 17; Migne. T. XI. с. 379). Вопрос о самарянстве, как благоприятной почве для гностицизма – прекрасно раскрыт у Hilgenfeld'a – Die Ketzergeschichte. S. 155... Judentum und Judenchristenthum, ss. 47–48, 50, 53–54 и у O. Gruppe Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. V. II. München. 1906, ss. 1608–1609. Этим магам – особенно Симону и отчасти его ученику Менандру – приписываются оо. и писателями церкви целые гностические системы; от них же производятся первые христианские гностики (Ириней. I, 24), т.е. весь христианский гностицизм (Ирин. 1, 29, 1; ср. – 31, 3). Но вопрос о происхождении христианского гностицизма нужно отличать от проблемы о происхождении гностицизма вообще. Симон маг, будучи главным виновником христиан. гностицизма, сам является, вероятно, последователем офитского гносиса (Ср. Lipsius Ueber die ophitisch. System. Zeitschrift für wissenschaftlich. Theologie. 1861, IV, s. 440).

²⁸³ - Н. Waitz (Hauck. Realeucyklopädie. XVIII. S. 352) несправедливо усматривает в Деян. 8:9–13 «zwei verschiedene Anschauungen von Simon M.»

²⁸⁴ - Слово «μεγάλη» здесь лучше понимать в смысле буквальной транскрипции арамейского слова מללמ или מללמ – означающего откровение (См. Klostermann. Probleme im Apostelgesch. Gotha. 1885, s. 15–21) Получается такой смысл: Симон говорил, что он есть «сила Бога называемая מללמ» т.е. «откровение Бога».

²⁸⁵ - Теперь признано, что в данном случае св. Иустин допустил ошибку, прочитавши на колонне вместо написанного: Semoni Deo Sancto – несколько иное: Simoni Deo Sancto. Счастливый случай помог найти эту колонну в 1574 г.

²⁸⁶ - Dialogus cum Tryphone, с. 120. De Otto. Corpus apologetarum. V. VII, p. 432. Рус. пер. 2 изд. 326.

²⁸⁷ - Contra haeres. I, XXIII, 1–4. Migne. Patrologiae cursus completus. t. VII, с. 670–678, рус. перевод прот. Преображенского. Изд. 1900, стр. 86–88.

²⁸⁸ - Вопрос о том, воспользовался ли св. Иустин повествованием кн. Деян. 8, говоря в своей синтагме о Симоне м., вообще вопрос об отношении Иустина к книге

Деян.– остается пока спорным. Harnack (Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig. 1873. s. 89) решает этот вопрос положительно; Hilgenfeld (Die Ketzergeschichte. s. 172–173) отрицательно и в доказательство ссылается на «искусственный переход», замеченный им у св. Иринея между 1 и 2 отделом XXIII гл. Значит, заключает он, св. Ириней сам приводит из кн. Деян.; а затем прилаживает повествование к синтагме Иустина.

²⁸⁹ - Мнения исследователей по этому вопросу расходятся. Липсий (Lipsius. Zur Quellekritik des Eriphanios Wien. 1865, s. 77) утверждает, что св. Ириней, кроме синтагмы Иустина, пользовался в данном случае и другим источником. Ему возражает основательно Гильгенфельд (Die Ketzergeschichte. s. 173–178), что кому больше мог довериться Ириней, говоря о самаританине Симоне, как не Иустину, также происходившему из Самарии; потом, ничего нет у Иринея такого, чего бы он ни вычитал у Иустина. Ириней, напр., ничего не сообщает о Досифее и о Εωτοϛ'ε – и это весьма характерно: этого он не мог найти у Иустина; эти сведения заимствуются из другого источника.

²⁹⁰ - В этом месте у Тертуллиана (de anima 34), у Ипполита (Refutatio VI, 19) и у Епифания (XXI, 1) находим добавление: ἀλλὰ φανέται Ἰουδαῖος μὲν ὡς υἱόν, ἐν δὲ τῇ Σαμαρείᾳ ὡς πατέρα... Т.е. те самые слова, которые у Иринея помещены выше – XXIII, I, где идет речь о явлении, а не страдании Симона.– Возникает вопрос, кто здесь точнее следует источнику – св. Ириней, или остальные авторы. Липсий решает вопрос в пользу верности источнику со стороны Иринея (Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig. 1875, s. 73). Гильгенфельд (Die Ketzergeschichte s. 177), по-видимому, с большим правом рассуждает, что скорее нужно допустить, что один мог сделать перестановку в первоисточнике, а не два-три автора, как-бы по согласию, допустили перестановку.

²⁹¹ - Γέγονεν οὖν κόσμος ὁ γεννητὸς, ἀπὸ τοῦ ἀγγεννήτου πυρός – lib. VI, 12, p. 240.

²⁹² - Ἐξ ρίζας τὰς πρώτας τῆς ἀρχῆς τῆς γεννήσεως λαβὼν ὁ γεννητὸς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ πυρός ἐκείνου· γεγόνεται δὲ τὰς ρίζας φησὶ κατὰ συζυγίας ἀπὸ τὸν πυρός, ἅστινας ρίζας καλεῖ νοῦν καὶ ἐπίνοιαν, φωνῆν καὶ ὄνομα, λογισμὸν καὶ ἐνθύμησιν· εἶναι δὲ ἐν τοῖς ἔξ ρίζαις ταύταις πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἀπέραντον δύναμιν δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ. Ἦντινα ἀπέραντον δύναμιν φησὶ τὸν ἐστῶτα, στόντα, στησόμενον.– Lib. VI, 12, p. 240.

²⁹³ - W. Möller. Geschichte der Kosmogonie. Halle. 1860, ss. 308–310.

²⁹⁴ - Refutatio omnium haeresium. Duncker et Schneidevin. lib. VI, 20. p. 256, 258.

²⁹⁵ - Как это делает W. Möller (Geschichte der Kosmogonie, s. 308–310), напр. по отношению к сизигиям и саре об Елене.

²⁹⁶ - Refutatio VI, 7–18 passim.

²⁹⁷ - Все буквальные выдержки выписаны у Hilgenfeld'a (Die Ketzergeschichte, ss. 454–458).

²⁹⁸ - Die Ketzergeschichte, s. 181.

²⁹⁹ - Hanp. De mutatione nominum (Philonis Al. opera. Vol. III. Ed. P. Wendland. Berolini. 1898, p. 189): ὁ μὲν (θεὸς) κατὰ τὰ αὐτὰ ἐστῶς.– De posteritate Caini (V. II, p. 17): τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἐστῶς θεὸς ἐστὶ. Понятие ἐστῶς, кроме сочинений Филона и стромат Климента Ал., находится еще в псевдоклиментинах.

³⁰⁰ - Stromat. I, 24, 163; δηλοῖ τὸ ἐστῶς καὶ μόνιμον· τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄτρετον φῶς; Ср. VIII, 10, 57: φῶς ἐστός – и наконец в II, 11, 52 ἐστῶς – означает жизненный идеал симониан. Последователи Симона «поклоняются стоящему».

³⁰¹ - Мф. 3:10 (Лк. 3:9) – Refutatio. VI, 16, p. 216; Мф. 3:12 – VI, 9. 236.

³⁰² - 1Кор. 11:32 – ср. Refutatio. VI, 14, p. 244.

³⁰³ - 1Петр. 1:24–25. Ср. Refutatio. VI. 10, p. 238.

³⁰⁴ - Die Ketzergeschichte. s. 459–461. Ср. 181.

³⁰⁵ - Amelineau (Annales du Musée Guimet t. XIV, p. 28. 30) принимает ἀπόφασις μ. за подлинное сочинение Симона, говоря, что Ипполит «avait les livres du Magicien sous les yeux» и, признавая «очевидное сродство» систем Симона и Филона, думает, что Симон учился в школах Александрии, хотя сам же замечает, что знаменитый Филон, основатель александ. школы, мог быть только современником Симона.

³⁰⁶ - Refutatio. V, 9, p. 166–168: «Τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ. ὁ φησίν, ἐστὶ ῥῆμα ἀποφάτεος τῆς μεγάλης δυνάμεως.

³⁰⁷ - Stähelin (Die gnostischen Quellen Hippolyts. s. 105, ср. 3); Texte und Untersuchungen. 1890, T. VI, 3) вслед за Салмоном утверждает, что ἀπόφασις μ. есть подделка того «ловкого господина», которому посчастливилось удачно сбыть сначала в руки Ипполита некоторые подлинные документы гностиков.

³⁰⁸ - Schwegler. Das nachapostolische Zeitalter I. Tübingen. 1846, s. 363.

³⁰⁹ - «Система, – говорит Баур, – какую мы находим в этих гомилиях, – для истории гносиса, как и вообще христианской догмы тем важнее (соб. merkwürdiger), что она стоит в совершенно особом отношении не только к остальным главным системам, но также дает яснейшее доказательство того живого движения, которое вызвало гностические системы и противопоставила одну другой». Baur. Die christliche Gnosis. Tübingen. 1835. S. 301.

³¹⁰ - «Весь образ Мага, – говорит Баур, – с его характерными чертами есть ничто иное, как извращенный в иудейском духе, чрез ненависть противников, образ апостола» (раз. Павла). Очень остроумно доказывает затем Баур, как иудео-христиане воплотили ненавистный им образ ап. Павла в Симоне Маге. Самое имя Симон дано по противоположности истинному Симону (Петру). Симон – самарянин, маг. Для иудеев – самарийское происхождение и магия – суть объекты высшей ненависти. В минуты самой напряженной вражды ко Христу они нашли достаточным только сказать: «не правду ли мы говорим, что Ты самарянин, и что бес в Тебе» (Ин. 8:48). Симон маг за деньги хотел купить дары благодати. Это указание на соби́рание ап. Павлом милостыни в Македонии для Иерусалима, чтобы снискать расположение ап. Петра и др. апостолов и т.д. Baur. Geschichte der christlichen Kirche. 1. Aufl. Tübingen. 1863. ss. 91–93. Ср. E. Zeller. Die Apostelgeschichte. Stuttgart. 1854, ss. 158...

³¹¹ - Uhlhorn (Hanc-Realencyklopädie. V, s. 2).

³¹² - Hans Waitz. Die Pseudoklementinen. Leipzig. 1904, ss. 51. 75. Ср. ss. 48–77. (Texte und Untersuchungen. N. F. X, 4).

³¹³ - A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte 4 Aufl. 1 B. Tübingen. 1909, ss. 332–333. Ср. Amelineau. Annales du Musée Guimet. XIV. Paris. 1887, p. 27; W. Moeller Schubert. Lehrbuch der Kirchengeschichte, B. I. ss. 110–112. Общие сведения о псевдоклиментинах у O. Bardenkewer'a – Geschichte der Altkirchlichen Litteratur. I B. 1902, ss. 351–363. Проф. Иванцов-Платонов. Ереси и расколы первых трех веков христианства. Москва. 1873, с 20 стр.

³¹⁴ - Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte, ss. 167–170.

³¹⁵ - Albr. Bitshl. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2 Aufl. Bonn. 1857, s. 228, 1 Anm.

³¹⁶ - Исторический характер личности Симона м. отрицался только в связи с известным воззрением Тюбин. школы на климентины. Когда это воззрение было отвергнуто, то действительность существования Симона уже не оспаривалась. Среди новейших исследователей мы встретили странное исключение только у W. Schultz'a

(Dokumente der Gnosis. S. LVIII). Напротив, Гарнак (Lehrbuch DG⁴. S. 270, 1). Райценштейн (Poimandres, S. 233, 4 и д.), Лихтенан (Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus, Gottingen. 1901. ss. 5–6) и мн. др. самым решительным образом защищают историческую достоверность личности Симона м.

³¹⁷ - Amelineau. Annales du musée Guimet, p. 31–32.

³¹⁸ - Едва ли на этом основании можно приписывать Симону стремление «к мировой религии, обнимающей также и просвещенное язычество» (Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte, s. 185). Хотя по св. Иустину (I, 26) Симон выдавал себя за бога, но едва ли указанную формулу можно относить к его собственным изречениям. Если, как сказано выше, его учение было раскрыто и уже, может быть, заключено во времени его знакомства с христианством, то Симон не мог говорить с такою ясностью об Отце, Сыне и Св. Духе.

³¹⁹ - Как известно, о статуе нет упоминания у св. Ипполита и псевдоклиментинах.

³²⁰ - Ср. W. Moeller-Schubert. Lehrbuch. B. I. s. 145. Ср. Hilgenfeld. s. 153. Ср. H. Waitz (Hauck. V, s. 359).

³²¹ - «Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων». Refutatio. VI, 9, ср. VI, 20 – слова Ипполита, очевидно, направленные против представления ἀπόφασις μευ. В VI, 20 Ипполит прямо говорит, что Симон выдавал себя за Христа; поэтому приказал зарыть себя живым, чтобы в третий день воскреснуть.

³²² - H. Waitz (у Hauck'a V, 357–359) протестует и против роли Симона – в качестве основателя всемирной религии, и христ. еретика, признавая его лишь за волшебника с незначительным кругом поклонников в Самарии.

³²³ - Amelineau. Annales. 32, 1.

³²⁴ - В указании хронологии апостольских писаний мы следуем главным образом Т. Цану. (Th. Zahn. Einleitung in das Neue Testament. B. I-II. Leipzig. 1900 г.), а затем Кейлю, Вейсу и др. ортодоксальным богословам.

³²⁵ - Гильгенфельд (Historisch-Kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipzig. 1875, ss. 741–744. 769–770) видит в посланиях ап. Петра и Иуды обличение «либертинистического гностицизма» и относит их ко II веку. Этот взгляд подробнее раскрыт у знаменитого Гарнака. Поставляя 2 пос. Петра в зависимость от послания Иуды, он так рассуждает о последнем. В нем «речь идет о выступлении принципиально либертинистической секты, но вместе с тем претендующей на глубокий гносис, ссылающейся на видения, спекуляции, великия слова и таинственные постыдные обряды, которая с одной стороны стоит еще в союзе с общиною (ст. 12), а с другой – обособляется от нея, как «пневматики» и трактует презрительно остальных «психиками» (ст. 19)... не столько карпократиан здесь нужно иметь в виду, сколько тех сирийско-палестинских гностиков, которых изображает пред нами Епифаний под различными именами... Чтобы такой «гностицизм» возник в I-м веке, – это решительно невероятно; потом, это столетие исключается также чрез образ выражения, как писатель говорит об апостолах и о «вере» (ст. 17 и 19). Фальсификатор 2-го пос. Петра, где он раскрывает собственное богословие, говорит в эллинско-религиозном смысле (образе) 2 пол. II-го века о γεννησθε θείας κοινωνοὶ ψύσεως (1, 4), стоит посреди борьбы с гностиками и уже приобрел опыт, что в этой борьбе со стороны противников Павловы послания употребляются как опасное оружие». В виду этого Ад. Гарнак относит послание Иуды к 100–130 г., а 2-е пос. Петра к 130–175 г. Подобного же воззрения держится Юлихер (Ad. Julicher – Einleitung in das Neue Testament. VII Abtheil. «Grundrisse der theil. Wissenschaft» Freiburg und Leipzig. 1894, s. 146, 150, 151). – Однако Гарнаку и его единомышленникам слишком произвольно приходится обращаться с текстом, чтобы найти в послании Иуды и 2-м Петра обличение «гностицизма». Потом и

выставляемые ими основания отнюдь не доказательны. Либертинизм, нравственная распущенность – вовсе не существенный признак гностицизма. Св. Ириней возводил этот порок на николаитов (против ересей I, 26, 3), а различие людей на «душевных» и «духовных» встречается у ап. Павла в послании к Коринф. (1 пос. 2 гл.), которое даже тюбингенскою школою признаётся подлинным. Указание на апостолов (ст. 17–18 ср. 4) отнюдь не дает основания относить послание Иуды ко II-му столетию. Послание Иуды, появившееся в действительности после 2 п. Петра, как раз имеет в виду именно это послание (Ср. 2Пет. 2:1–3; ср. 3:3. См. Деян. 20:29–31), а также деятельность апостолов Христовых, к лику которых Св. Иуда не принадлежал и деятельность которых к концу 60-х годов, или к началу 70-х уже закончилась. См. С. Fr. Keil. *Commentar über die Briefe des Petrus und Judas*. Leipzig. 1883. ss. 183–208, 293–296. Th. Zahn. *Einleitung*. II, 65–68; 81–84. Проф. Д. Ив. Богдашевский. *Опыты по изучению свящ. писания Нов. Завета Вып. I*. Киев, 1909, стр. 202 и дал. 241 и дал.

³²⁶ - Цан (*Einleitngg*. II, 64) понимает под *κυριότης* и *δόξα* – 10 ст. ср. 11 «злых духов, о которых даже ангелы не осмеливаются произносить презрительного и укоризненного приговора». – Но такое понимание не оправдывается контекстом речи. *Κυριότης*, мн. чис. *κυριότητες* обозначает в *Еф. 1:21* и *Кол. 1:16* трансцендентные духовные существа. Без члена – *κυριότης* – может означать все духовные существа, которым принадлежит власть на небе и на земле, так что под *κυριότης* можно понимать не только высший духовный ангельский мир, но и прославленного Христа, как *δεοπότης* (ср. II. 1). *Δόξα* – славы указывает на духовные существа, стоящие выше мира и отличающиеся от *κυριότητες* только тем, что эти духовные существа определяются не по своему господственному положению, а по сверхнатуральному достоинству, участью в *δόξα τοῦ θεοῦ*. 11 стих, начинающийся с *ἔπου*, соподчиняется вместе с 10-м стиху 9-му, а не подчиняется 10-му и не содержит предмета сравнения для мысли, выраженной в 10 стихе. Поэтому выражения 11 ст. *κατ' αὐτῶν* нельзя понимать в смысле *καθ' ὧν*, а оно в связи речи означает: те люди хулят там, где превосходящие людей силою ангелы не произносят укоризненного суждения. Ср. Keil. *Commentar*. s. 249.

³²⁷ - По мнению Цана (*Einleitung*. II, 65), Визингера и др. здесь имеются в виду одни и те же еретики. Другие же экзегеты высказываются за различие еретиков (Keil. *Commentar*, s. 182).

³²⁸ - Как известно, большинство экзегетов полагает обратный порядок появления посланий – сначала Иуды, потом ап. Петра. Даже такой умеренный богослов, как Кюль (*Er. Kühn. Die Briefe Petri und Jude*, Göttingen. 1897, s. 336), примыкает к указанному взгляду, а Кейль (*Commentar*. 8. 334) колеблется. Гофман и Цан стоят на стороне немногих, признающих первенство за 2-м посл. ап. Петра. Цан (*Einleitung*. II, 81) говорит: «Если не хотят прибегать к весьма искусственным приемам, то должны признать, что Иуда в 4 и 18 ст. ссылается на 2-е Петра». См. подробное исследование данного вопроса у проф. Д. Ив. Богдашевского. *Опыты*. В. 1 стр. 241 и дал.

³²⁹ - Судя по непосредственному продолжению речи 7–8 ст. об отвержении и злословии начальств и властей – в 9-м ст., где приведено апокрифическое сказание о столкновении арх. Михаила с диаволом у трупы Моисея, – можно в данном случае согласиться с Гофманом, Цаном (*Einleitung* II, 79), Вейсом, Кюлем (*Die Briefe Petri und Iudae*, s. 313–314) и др., что здесь разумеются и злые духи. В виду этого, мнение Брюкнера, толкующего данные стихи лишь по отношению к добрым духам, и утверждение Шотта, понимающего рассматриваемое место лишь о злых духах, – нужно признать односторонним (Ср. Keil. *Commentar* s. 311–312).

³³⁰ - Сообщения Епафраса (*Кол. 1:7–8*) о лжеучении были, нужно думать, очень подробны и так сказ. документальны, с удержанием характерных слов и выражений

еретиков; так что ап. Павел, полемизируя с Колосс. лжеучителями, мог приводить их собственные обороты. По крайней мере – ταπεινοφροσύνη – смиренномудрие нигде не встречается у ап. Павла в качественно-предосудительном смысле, как только здесь (2:18). Равным образом нигде еще в посланиях ап. Павла мы не встречаемся с «θηρησκία τῶν αγγελῶν» (2:18) Ср. Zahn. Einleitung. I, s. 332.

³³¹ - I апол. Св. Иустина Муч. глав. V. Разговор с Трифоном Иуд. XXIII; Св. Феофил. Послание к Автолику – I ч. 4, 5–6.

³³² - Zahn. Einleitung. I, з. 330–331.

³³³ - Hilgenfeld. Historisch-Kritische. Einleitung. s. 656; A. Iülicher. Einleitung. s. 88. F. Godet. Introduction au nouveau testament. Neuchatel 1893 p. 510–511. Н.Ф. Мухин. Послание ап. Павла к Колос. Киев, 1897, стр. 201.

³³⁴ - Что в иудейском представлении в после пленное время ангелы, как посредники, заняли более господствующее место, чемъ прежде, – это не подлежит сомнению (См. Иудейство 1906, Киев, стр. 179–180). Но отсюда еще далеко до поклонения ангелам; а в Талмуде оно положительно запрещается (Hamburger. Real-Encyclopädie I. s. 507). Впрочем иудеям приписывается служение ангелам, в антииудаистическом апокрифическом сочинении «Κήρυγμα Πέτρου», появившемся в 80–140 г.г. по Рожд. Христ. (Texte und Untersuchung XI, 1. Das Kerygma Petri – Ernst von Dobschütz. Leipzig. 1893 S. 21, 67); λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις“. Отсюда это сообщение попало в апологию Аристида XIV, 4 и, вероятно, из этого же источника почерпнуто Цельсом, которого оспаривает также и в данном случае Ориген (Die Griechischen christlichen Schriftsteller. Origenes Werke. Er. и Zw. B. Leipzig. 1898–1899. Κατὰ Κέλσου I, 26; V, 6). Выдержка из данного места «κήρυγμα π» содержится и у Климента Александр. (Строматы VI, 5. рус. пер. 668). Но антииудейский апокрифический источник не заслуживает веры. Ни И. Христос, ни ап. Павел не обличали иудеев в служении ангелам. – В высшей степени сомнительно, чтобы и ессеи поклонялись ангелам. От хранения имен ангелов в тайне (Fl. Josephus-De bello Iud. II, 8, 7) переход к культу ангелов не так близок, тем более положительно известно, что ессеи после Бога или даже наравне с Ним чтили Моисея (De bello Iud. II, 8, 9). – Что касается Лаодикийского собора 365 г., который 35 правилом своим запрещает «христианам оставлять церковь Божию и отходить, и ангелов именовать, и творити собрания», – находится «в таковом тайном идолослужении» («Правила поместн. соборов» I, Москва 1880, стр. 247), – то он отнюдь не делает указания на связь нового служения ангелам с когда-то будто бы бывшим при апостоле в Колоссах, – чего ожидать было бы вполне естественно. Правда, комментаторы канонов – Зонара и Аристин усматривают в этом правиле указание на колосс. «философию», желавшую отвести от правой веры к почитанию ангелов, поскольку люди приводятся к Богу Отцу (будто бы) не чрез Христа, а чрез ангелов (Ср. толкование Св. Златоуста и бл. Феодорита). Некоторые экзегеты также признают связь постановления Лаодикийского собора с Колос. «θηρησκία ἀγγελῶν» (Лайтфут, проф. Мухин – стр. 201). Однако догадка древних канонистов и новых экзегетов не имеет под собою твердой почвы. Постановление Лаодикийск. соб. имело для себя другой повод. Бл. Феодорит упоминает о храмах Св. Михаила во Фригии. (Migne-Graec. LXXX, 613; рус. пер. VI, 503), которого чествовали здесь за избавление от наводнения и исцеление дочери одного Лаодикийск. жреца. Отсюда во Фригии распространилось ангельское почитание, и вызвало против себя определение Лаодикийск. собора. См. Zahn. Einleitung. 1, ss. 337–338.

³³⁵ - Zahn. Einleitung. I, s. 332–333.

³³⁶ - К сожалению, данное место, по которому можно было бы точнее определить, в чем состояла ἐθελοθρησκ· и τοπεινοίθρ· является трудным для понимания, экзегетически темным, – как и окончание ст. 18. ἃ (μὴ) ἑώρακεν ἐμβατεύων... На основании лучших списков доказывают, что μὴ является здесь не подлинным, и в издании Тишендорфа оно опущено (Edicio octave critica major). V. P. Lipsiae. 1872, p. 737–738. Zahn. Einleitung. I, ss. 339–340. Проф. Мухин. стр. 197–212.

³³⁷ - Zahn. Einleitung. I, 329, 335.

³³⁸ - Напр. F. Godet. Introduction au nouveau Testament, p. 502. Schenkel. Bibel-Lexikon. II. s. 497 (ессейские евиониты). Проф. Мухин, стр. 46 и дал. Baur. Paulus. II. Leipzig. 1867. ss. 32–33 (евиониты). По Hilgenfeld'y (Einleitung. s. 667–668) в послании обличается переходной «евионитский гностицизм» и послание относится к тридцатым годам II в., или к началу царствования Адриана. Jülicher (Einleitung. s. 96) видит в кол. лжеучении «гностицизм» вообще, но не только не относит его ко 2-му веку, а считает его «sogar älter als das Christentum». Подобное же встречаем у Фаррапа. Жизнь и труды св. ап. Павла, перевод свящ. Фивейского, стр. 879.

³³⁹ - Ессеи имели свои «догматы» и «книги». De bello Jud. II. VIII, 7 (Ed. Niese. VI. 181). См. ниже.

³⁴⁰ - ...μηδενὶ μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἐτέρως ἢ ὡς αὐτός παρέλαβεν... кат συντηρήσειν... τὰ τῆς αἰρέσεως αὐτῶν. Βιβλία καὶ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.– De bello Jud. II. VIII. (Ed. Niese. VI, p. 181).

³⁴¹ - Ср. учение о душе (De bello Jud. II. VIII, 11. Ed. Niese. VI, 184).

³⁴² - Прямых указаний на воздержание ессеев от вина и мяса в источниках не находится. Подобное известие содержится лишь у блаж. Иеронима (adv. Jovin. II, 14). Но ученые сообщение бл. Иеронима ценят не высоко. (Ср. Schürer. Geschichte. II, 478, 563; Zahn. Einleitung. 1, 267). Однако воздержание ессеев от вина и мяса почти несомненно. Так известно, что ессеи не приносили кровавых жертв (Philonis. Jud. opera omnia. Ed. Ster. t. V, p. 298 (Mang. II, 457); Fl. Josephi. Opera Niese Vol. IV. 1890. Antiqu. Jud. XVIII, 1. 5). Между тем они ежедневно сходились на обеды (ἀγνεῖαι)– De bello Jud. II. VIII. 5. 6. (Niese. p. 178–181). которые имели у них священно-жертвенный характер (См. К.А.Чемена. Происхождение и сущность ессейства. Черкассы. 1894, стр. 93, 75). Значит, на этих обедах и не могло быть мяса (и вина). Затем, ессеи – были строгими аскетами: «почитатели воздежания, отвращавшиеся от роскоши, как болезни души и тела». (Philo у Евсевия (Praepar. Ev. VIII, 11 – Migne XXI, с. 642). Между тем аскетизм всегда и везде соединялся с воздержанием от вина и мяса: это своего рода conditio sine qua non аскетизма. Родственные ессеям терапевты не употребляли мяса и вина. (Philonis. Opera. Ed. Ster. V. 336; Mang. П. 483), римские «немошные» – точно также (Рим. 14). Если же ессеи занимались скотоводством (Philo у Евсевия – Migne XXI, с. 644), то это было лишь промыслом, как у евреев свиноводство. Целлер (Die Philosophie der Griechen. III, 2. 1868, s. 242–243) и особенно Липсиус (Schenkes's Bibei-Lexikon. II, s. 186) убежденно говорят о воздержании ессеев от вина и мяса.

³⁴³ - Вопрос о личности Александра остается не решенным. Был ли он тождествен с Александром «медником» (χαλκεύς), который противился словам апостола (2Тим. 4:14–15), одно ли это лицо с иудеем Александром, намеревавшимся говорить по делу схваченного ап. Павла в Ефесе (Деян. 20:37) – остается не выясненным. Возможны предположения за и против. (Ср. Zahn. Einleitung. I, s. 413 А. 3; Проф. А. Клитин. Подлинность посланий ап. Павла к Тимофею и Титу. Киев. 1888, стр. 138–139; П. Полянский. Первое послание св. ап. Павла к Тимофею. Сергиев Посад. 1897. 294–295). Относительно наказания Александра и Именея едва ли может быть сомнение, что они, потерпев «кораблекрушение в вере», т.е. потеряв веру, по лишении доброй

совести, как корабль разбивается о камни, лишившись кормчего,— были отторгнуты от церкви. «Предание сатане» (1Тим. 1:20; ср. 1Кор. 5:5) имеет смысл тяжелого наказания, хотя такое наказание не исключает возможности возвращения к церкви и даже имеет в виду его. (Ср. П. Полянский (295–297); Zahn. I, s. 474.

³⁴⁴ - Именей и Александр, как, вероятно, более популярные лица, названные из числа некоторых (ὧν ἐστὶν Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος), потерявших веру,— могли исповедывать и разные лжеучения. Вот почему Именей во 2-м посл. Тим. уже упоминается наряду не с Александром, а с своим единомышленником Филитом (2:17–18). Но как первая пара еретиков (1Тим. 1:20), так и вторая (2Тим. 2:17–18) вышли из иудействовавших ἑτεροδιδάσκαλ'ов. Это видно из контекста речи (1Тим. 1:1–8 и 18–20; 2Тим. 2:17–18 с 16 ст.). Ср. Zahn. I, 474. Установление этого факта имеет большое значение для определения рода заблуждения Именей и Филита о воскресении мертвых. Лжеучение «о воскресении мертвых» существовало в двоякой форме. Одни учили, что в детях, которые от нас рождаются, имеет место наше воскресение. Другие изъясняли воскресение в духовном смысле: в смысле рождения нового человека чрез обращение к христианской церкви и – крещения. О нашем воскресении в детях учили иудействующие. В актах Феклы говорят Фамари Демас и Гермоген, которые выступают там вместо Именей и Филита, *nos te docebimus resurrectionem, quam hic (т.е. ап. Павел) futuram dicit, jam esse factam; quoniam resurreximus et resurgimus semper iu filis nostris.* (Texte und Untersuchungen. XXI, 2 (N. F. VII, 2), p. 37. Второе объяснение (*ressurrectio... non corporum sed animarum*), которое св. Ефрем Сирин приводит в своем толковании, Ипполит Рим. возводит на Николая Антиохийского, одного из «7» (Texte u. Unters. XVI. 2.– N. F. I, p, p. 192, ср. 189 стр). К нему примкнул обрезанный полуиудей Менандр (Св. Иустина. Апология, 1, 20; рус. пер. 64). Св. Ириней. Против ересей, I, XXII, 5; рус. пер. 88). Учение о духовном воскресении разделяли симониане и карпократиане (Св. Ириней. Против ересей. II, 31, 2; рус. пер. стр. 206–207. Подобное же упоминает Ипполит Рим. о наассенах. S. Hippolyti episcopi et martyris-Refutationis omnium haeresium-librorum decem. Ed. Duncker u. Schneidewin. 1859. V. 8. 158.

³⁴⁵ - Hilgenfeld (Historisch Kritische Einleitung. ss. 761–763) в виду 2Тим. 3:16, где и ветхозаветное писание называется священным и полезным, колеблется согласиться вполне с Бауром (s. 761). Но на следующей странице (762) замечает, что на основании 1Тим. 6:20, Баур имел право дуалистический гносис возводить и на Маркиона, который основал Саторнил, а завершил Маркион. Однако писатель, кроме антииудаизма (в лице Маркиона), поражает и «иудействующих христиан».— Как видно, взгляд Гильгенфельда не только не устойчив, но даже противоречив.

³⁴⁶ - Lipsius. Bibel-Lexikon. D. Schenkel П. 1869, s. 50.

³⁴⁷ - H.I. Holtzmann. Die Pastoralbriefe. Leipzig. 1880, ss. 126–158. Пр. А. Клитин в своем исследовании «Подлинность посланий св. ап. Павла к Тимофею и Титу» имеет дело исключительно с Гольцманом, см. стр. 127 и дал.

³⁴⁸ - Ad. Jülicher. Einleitung, ss. 125–126.

³⁴⁹ - Ber-Weiss. Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus. V Aufl. Gottingen. 1902, ss. 20–31.

³⁵⁰ - Theod. Zahn. Einleitung. I. s. 468–582 и Anm. 11–20, ss. 486–490.

³⁵¹ - Послание Колоссянам (особ. 2:2–3, 9–19) возражением служить не может.

³⁵² - См. Памятники древней христиан. письменности в русском переводе. Т. II. Писания мужей апостольских. Москва. 1860. Св. Игнатия. Послание к магнезийцам. Глава VI. VIII (стр. 389–391); к траллийцам. VI. IX (стр. 398. 399):– к смиряннам –II–VI (стр. 418–420).

³⁵³ - Historisch-Kritische Einleitung, s. 762–763.

³⁵⁴ - Th. Zahn. Einleitung. I, 479. 488, 15 Anm. Цан указывает на то, что выражения мифы и генеалогии очень удобно можно применить к раввинским преданиям. Такое объяснение особенно в виду Тит. 1:14 вероятно, но необязательно. Ср. П. Полянский. 1 послание к Тимофею. 79, 95. F. Godet. Introduction an nouveau Testament. I, p. 640–641. B. Weiss. Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus. Göttingen. 1902, ss. 39–40.

³⁵⁵ - W. Mangold. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. s. 2. 19–20. 26... С благочестивым аскетическим ессеизмом отнюдь не мирится интеллектуализм, склонность к еристике и корыстный характер лжеучителей пастыр. посланий.

³⁵⁶ - F. Godet, колеблясь между воззрениями указанными выше, примыкает в конце концов к взгляду Grotius'a, Herder'a, Baumgarten'a и др., что в пастыр. посланиях обличаются «предки» (Les ancêtres) каббалистов. «Мы встречаем здесь, в еретиках пастыр. посланий третью попытку иудаизма использовать христиан. движение: после законнического фарисеизма (Галат.), аскетического и мистического ессеизма (Колосс.), интеллектуалистическую каббалу (паст. послания).— Introduction. I, p. 700–701.— Однако для явления, которое развилось глав. обр. в средние века, несколько смело искать хотя бы и «предков» в 1-м веке. Aug. Wunsche, Kabbala. Realencyklopädie. Nauck IX, ss. 670–671, 682.

³⁵⁷ - Ср. Lipsius. Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaft und Künste. J.S. Ersch und J.G. Gruber. Erste Section. Gnosticismus. s. 287.— Пр. А. Клитин. Подлинность посланий, стр. 7, 11.

³⁵⁸ - Чтение 6-го стиха после αἵματος без καὶ πνεύματος есть наиболее достоверное, заверенное кодексами В. К. Л., большинством минускулов и цитатами из древних отцов и писателей церковн. Контексту речи также более соответствует чтение без καὶ νεύματος. В противном случае, употребление слова πνεῦμα в одном и том же стихе два раза создает непобедимые трудности для экзегета. Мы привели греч. текст по Тишендорфу.— Исчерпывающее исследование относительно данного стиха и особенно следующих 7–8 на русском языке имеется в диссертации проф. Н. Ив. Сагарды «Первое соборное послание св. ап. и ев. Иоанна Богослова». Полтава, 1903. См. текст послания с богатыми подстрочными примечаниями и приложениями, стр. 179–226, а также в диссертации проф. пр. Д.И. Богдашевского «Лжеучители, обличаемые в первом послании ап. Иоанна». Киев. 1890, стр. 5–41.

³⁵⁹ - Это следует из антитезы апостола: «и грех есть беззаконие (καὶ ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία)». 3:4.

³⁶⁰ - «От нас изыдоша, но не быша от нас».— 2:19.

³⁶¹ - 2Ин. 10–11.

³⁶² - Ср. Zahn. Einleitung. II. s. 573.

³⁶³ - Einleitung. II. s. 573.

³⁶⁴ - Мы имеем в виду известное разночтение 4:3 ст. вместо слов ὃ μὴ ὁμολογεῖ – вариант ὃ λύει. Это разночтение – ὃ λύει – возникло со 2-го века, имеет место у св. Ириней (λύει=solvit – Adver. haer. III, 16. 8), у Тертуллиана, Оригена; в некоторых манускриптах оно стоит на поле. Некоторые экзегеты отстаивают подлинность чтения ὃ λύει (Th. Zahn. Einleitung. II, s. 577, анм. 6). Русские экзегеты придают этому варианту большое значение (Проф. Д.И. Богдашевский. Лжеучители..., стр. 86–87. Проф. Н.И. Сагарда. Первое соборное послание св. И. Богослова, стр. 204). Во всяком случае это разночтение свидетельствует об известном самосознании отцов и писателей церкви, стоявших на страже истинного учения и близко по времени к тем лицам, которых обличал св. И. Богослов.

³⁶⁵ - Ignatius briefe an Trallianer X, cp. IX (Funk. Die apostolischen Väter. 2 Auf. Tübingen. 1906, s. 92–93).

³⁶⁶ - Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig. 1884, s. 192.

³⁶⁷ - Poleмику против такого докетизма можно видеть, кроме указанного 5:6, и в других местах послания, напр. 1:13, 4:2; 2Ин. 7. В начале послания апостол доказывает, что исторически известный, живой человек, с которым сам апостол и его великие сотрудники находились в живом общении, есть откровение жизни, присущей изначала Отцу. Логическое ударение в первых стихах падает не на то, чтобы показать, что Иисус был живым, действительным человеком, по-человечески проявившимся в своей жизни; а при бесспорном предположении этой истины, свидетельствуется твердо, что этот живой человек есть личное и жизненное явление вечной жизни (1:2), посланный в мире Спаситель, Сын Божий (4:14) Zahn. Einleitung. II, s. 513–514; Ср. Проф. Н.И. Сагарда. Первое соборное послание, стр. 540 и дал. И ст. 4:2; 1:7; 2Ин. 7 – свидетельствуют, что не отделимый от Иисуса Христос явился во плоти, – очищающая нас кровь – не просто Иисуса, а Иисуса Христа Сына Божия. Ср. Проф. Д.И. Богдасhevский. Лжеучители, стр. 84–85; Проф. Н.И. Сагарда. Первое соборное послание, стр. 548–549.

³⁶⁸ - S. Epiphani. Panaria. Haer. XXVIII, 8. Ed. Fr. Oehler. T. I, p. I. Berolini. 1859, p. 226–227; рус. пер., т. 1. 200–201.

³⁶⁹ - S. Hippolyti. Refutationis omnium haeresium liber, VII, 33; X, 21. Ed. L. Dunker et P. Schneidevin. Gottingen. 1859. p. 404–405; 526–527.

³⁷⁰ - S. Irenaei. Contra Haereses. III, 3, 4; Migne Series graec. t. VII, c. 857–859. Ср. Evsebius. H. E. III, XXVIII.

³⁷¹ - Contra Haeres. III, XI, 1. Migne, VII, c. 829–880.

³⁷² - Contra Haeres. I, 26, 1; Migne. VII, c. 686. Вопреки Hilgenfeld'у (De Ketzergeschichte, s. 412). Contra Haers. III, XI, 1 не излагает учения Керинфа (ср. W. Moeller – H. Schubert. 2 Aufl. 1, 146). См. I. Kunze Die historiae gnosticis. Lipsiae. 1894, p. 60–61.

³⁷³ - Refutatio, VII, 33, p. 404–405. X, 21. p. 526–527.

³⁷⁴ - Panaria Haer. XXVIII, 1. Ed. Oeler. p. 216–217; рус. пер. 132. Епифаний выставляет Керинфа (XXVIII. 2, 4) главным противником ап. Петра в деле обращения им сотника Корнилия (Ср. Деян. 11:3) – и ап. Павла, приведшего с собою в Иерусалим необрезанного Тита (ср. Гал. 2:3–5).

³⁷⁵ - Hilgenfeld (Die Ketzergeschichte, s. 418). Lipsius (Schenkel, II, 498–499) и др. По Епифанию (XXVIII, 6), Керинф «имел дерзость говорить, что Христос пострадал, распят, но доселе еще не воскрешен» – и что первое послание ап. Павла к Коринф. (особ. XV) направлено главным образом против него (т.е. Керинфа). Гарнак находит (Zur Quellenkritik. s. 30, anm.) сообщения св. отцов о Керинфе «неустойчивыми»: то они подчеркивают сродство его с евионитами, то с гностиками.

³⁷⁶ - Недоразумение состояло в том, что св. Иринея замечает об евионитах, что они учили об И. Христе подобно (similiter) Керинфу и Карпократу; а Епифаний расширил это «подобие» и на остальные воззрения Керинфа и евионитов (Contra haers. I, 26, 2; Migne VII, c. 689: различие non similiter: Ср. Hippolytus – Refutatio. VII, 34 ὁμοίως – consimiliter (p. 406–407; ср. X, 22, p. 526–527. Th. Zahn. Einleitung, I, 363–55, An. 4. «Иудаизм Керинфа ученая басня», s. 478. Ср. W. Moeller – Schubert, I, s. 146. De historiae gnosticis i fontibus novae quaestiones criticae. Joan. Kunze. Lipsiae, 1894, p. 62–63.

³⁷⁷ - Hanp., Zahn. Einleitung. II, 578, Anm. 8.

³⁷⁸ - Hist. Eccl. III, XXVIII. Evsebius Werke. Leipzig. 1903. В. II. Т. I. р. 256–259; рус. пер. 146–147; по словам пресв. Кайя будто бы и Дионисий, еписк. Алекс., о чем упоминает Евсевий и в другом месте. Hist. Eccl. VII, XXV, 2. Evsebius W. II, 2, р. 690–691; рус. пер. 399.

³⁷⁹ - Ср. Moeller – Schubert. I, 146. Кунце (De historiae, р. 78, 5) замечает, что басня о грубом и плотском хилиазме Керинфа имеет своим автором пр. Кайя.

³⁸⁰ - О Карпократе, которого делают древние учителем или во всяком случае предшественником Керинфа, мы скажем позже.– Pseudo-Tertullian, с. 10: «Post hunc (Carpocratem) Cerinthus haereticus erupit similia docens». Philastrius, с. 36: «Cerinthus successit hujus (Carpocratis) errori». (Migne, t. XII, с. 1152; Ср. Epiphanius – Haer. XXVIII, 1, Hippolytus, Irenaeus...

³⁸¹ - Minicius Felix. Octav. с. 36: «что мы по большей части слышем бедными – это не позор для нас, а слава» (non est infamia-nostra sed gloria).

³⁸² - De princ. IV. 22.

³⁸³ - Ср. Ps.-Tertullian, с. XI.

³⁸⁴ - Refutatio, VII, 35.

³⁸⁵ - Die Ketzergeschichte, с. 422, 428.

³⁸⁶ - Очерки из истории хр. вероучения, стр. 98 и дал.

³⁸⁷ - См. O. Bardenhewer. Geschichte der altkirchlichen Litteratur. Freiburg im Br. 1902. В. I, с. 347 («die überwiegender Mehrzahl der neuerer Kirchenhistoriker in Ebion nur eine Fiktion sieht»). Moeller, Schubert. Lehrbuch. I, 1 с. 106.– G. Uhlhorn у Hauck'a Realencyklopädie V, с. 125–126.

³⁸⁸ - S. Epiphanius. Panaria haeres. XXIX. 7; XXX. 2, 18; XL. 1 (Ed. Oehler, II, 1, р. 236, 238; 242, 244, 270; 534; рус. пер. I, 211–212; 216–217, 242–243; ч. II, 109; Evsebius, H. E. III, XXVII. Demonst. evan. III, 5.

³⁸⁹ - Evsebius, H. E. III, 11. 32.

³⁹⁰ - Разговор с Трифоном иудеем, гл. 47 (рус. пер. 2-ое изд. стр. 205–206).

³⁹¹ - Contra haeres. I, 26, 1; III, 21, 1; IV, 33, 4; Migne, S. Graec. VII, с. 686–687; с. 946; с. 1074–1075; рус. пер. 95, 298 и 407.

³⁹² - Contra haeres. III, 21, 2; Migne, VII, с. 946; рус. пер. 298.

³⁹³ - Имеем в виду возражения Гильгенфельда «Die Ketzergeschichte», с. 422. 428.

³⁹⁴ - Это важное место из сочинения Оригена читается так: «οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ διπτοὶ Ἑβιωναῖοι, ἧτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν ἢ οὐχ οὕτω γεγενῆσθαι ἀλλὰ ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους».– Κατὰ Κέλσου V, 61; ср. 65 (Ἑβιωναῖοι ἀμφότεροι). Origenes Werke. II. Leipzig, 1899, р. 63, 68.

³⁹⁵ - Цер. ист. III. 27.

³⁹⁶ - Цер. Ист. VI, 17.

³⁹⁷ - E. Epiphanius. Haer. XXIX, 7; XXX, 2; XL, 1 (ἐνθα (т.е. из Кохавы в Аравии) αἱ τῶν Ἑβιωναίων δὲ καὶ Ναζωραίων ρίζαι ἐνήρξαντο).

³⁹⁸ - Св. Епифаний. (Haer. XXIX, 1, 5, 6) говорит, что тогда «и все христиане назывались также назореями».

³⁹⁹ - Haer. XXX, 1, 2. Ἑβίων... ἐκ τῆς τούτων (т.е. назареев) μὲν σχολῆς ὑπάρχων... Οὗτος γὰρ ὁ Ἑβίων σύγχροντος μὲν τούτων ὑπῆρχεν.

⁴⁰⁰ - Haer. XXX, 3: «С некотораго же времени и до ныне ученики его (Евиона), как бы превратив свой собственный ум в несостоятельный и не решительный, о Христе разглашают каждый из них по своему.– Думаю же, со времени соединения с ними Илкасия... и Евион разглашает какой то вымысел о Христе и о Св. Духе».

- ⁴⁰¹ - Hippolytus Refutatio. IX, 13. Ed. Dunker, p. 462–463. Epiphanius. Haer. XIX, 1.
- ⁴⁰² - Epiphanius. XIX, 2.
- ⁴⁰³ - Haer. XXIX, 7 (Oehler. 1,1, p. 233): «Περὶ Χριστοῦ δὲ οὐκ εἶπεῖν εἶ καὶ αὐτοὶ τῆ τῶν προειρημένων περὶ Κήρινθου καὶ Μήρινθου μοχθηρία ἀχθέντες, ψιλὸν ἀνθρώπων νομίζουσιν, ἢ, καθὼς ἡ ἀλήθεια ἔχει.
- ⁴⁰⁴ - Разговор с Трифоном, гл. 47.
- ⁴⁰⁵ - Κατὰ Κέλσου. II, 61, 65.
- ⁴⁰⁶ - Contra haeres. I, XXVI, 2. Migne, VII, с. 686–688; рус. пер. 95. Ср. Hippolytus. Refutatio, VII. 34; X. 22 (Ed. Dunker, p. 406–407; 526–527.– Св. Епифаний приписывает евионитам или точнее Евиону крайний синкретизм в воззрениях «как если бы кто составил себе убор из разных дорогих камней, а одеяние из пестрых платьев и нарядом своим стал всем кидаться в глаза; так напротив того Евион, по недостатку соревнования, у каждой ереси заимствовал всякое, какое только было, страшное, разрушительное и мерзкое, безобразное и невероятное учение, преобразил себя во всех еретиков“. Ересь. XXXI, 1.
- ⁴⁰⁷ - Довольно подробные, но сбивчивые сведения об елкезаитах содержатся у св. Епифания – ересь XIX, XXX и LIII, у Оригена (Цер. история Евсевия. VI, 38), у Ипполита (Философумена. IX. 13...). Древние церковные писатели производят елкезаитов, как и евионитов – от одного учителя по имени Ἠλξαιῖ (у Епифания), Ἠλξασαῖ (у Ипполита). Св. Епифаний толкует это имя в смысле «скрытой силы» (Ἰήλ δύναμις; ξαῖ – κεκαλυμμένος, XIX, 2); у Елксыя, по Епифанию, был брат Иексей (Ἰεξέος). Елксыя называет Епифаний лжепророком и приписывает ему сокровенную книгу (Ер. XIX); а другую книгу написал брат его Иексей (Ер. LIII). По этому поводу Uhlhorn замечает, что по всей вероятности имена не есть названия личностей, а оглавление книг. Книги эти, особенно первая, играли громадную роль у елкезаитов, оссинов, самсеев и сродных им еретиков. Книга Елксыя, относясь по времени своего происхождения ко временам Траяна, 100–101 г. (Philosophum. IX, 13; Епифаний – ер. XIX. 1), появилась в Риме в первой половине III в., во времена папы Каллиста (217–222). Ее принес туда некий Алкивиад из Сирии и выдавал ее за книгу, ниспосланную с неба одному праведнику, по имени Елксыю. Последний получил ее от ангела не обычных размеров – Сына Божия и другого женского существа бывшего с ним, духа св. (Philos. IX, 13). Ориген говорит, что об этой книге елкасыты утверждали, что она упала с неба (Евсевий. Цер. ист. VI, 38).
- ⁴⁰⁸ - S. Epiphanius. Panaria. Haer. LIII. Ed. Oehler. II, 2, p. 117–118.
- ⁴⁰⁹ - Если кто согрешил и «θέλει ἄφεσιν λαβεῖν τῶν ἀμαρτίων... βαπτισάσθω ἐκ δευτέρου (iterum) ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ μεγάλου βασιλέως... καὶ ἐπιμαρτυρησάσθω ἑαυτῶ τοὺς ἑπτα μάρτυρας... τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πνεῦμα τὰ ἅγια καὶ τοὺς ἀγγέλους τῆς προσευχῆς καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸ ἄλας καὶ τὴν γῆν“.– Refutatio Hippolyt. IX. 15 (Dunker. 466). Это повторяемое крещение или омовения употреблялись и как средства против болезней. S. Epiphanius. XXX. 17. Hippolytus. IX. 15.
- ⁴¹⁰ - «Χρῶνται δὲ ἑπτα [οἱ] δαῖς (incantationibus) καὶ βαπτίσμασιν ἐπὶ τῆ τῶν στοιχεῶν ὁμολογία (elementa profitentur)“ Hippolytus. Refutatio. X, 29.
- ⁴¹¹ - Hippolytus. Refutatio. IX, 14, 16; Св. Епифаний. Ересь. XIX, 3.
- ⁴¹² - Hippolytus. Ref. IX, 14. Ed. Dunker, p. 464–465).
- ⁴¹³ - Haer. XIX, 4, 3; XXX, 3: καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσι, τὸν πρῶτον πλασθέντα τε καὶ ἐμφοσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας... πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα πνεῦμα ὄντα, καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων τὲ κυμέβοντα.

⁴¹⁴ - Haer. XXX, 3.

⁴¹⁵ - «Τὸν Χριστὸν δὲ λέγει ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονέναι. τοῦτον δὲ οὐ νῦν πρῶτως ἐκ παρθένου γεγεννησθαι, ἀλλὰ καὶ πρότερον, καὶ αὖθις πολλάκις γεννηθέντα καὶ γεννώμενον πεφηνέναι καὶ φύεσθαι, ἀλλάσσοντα γενέσεις καὶ μετενσωματοῦμενον, ἐκείνῳ τῷ Πυθαγορείῳ δόγματι χρώμενος“ IX, 14.

⁴¹⁶ - Haer. XXX, 3.

⁴¹⁷ - Eriphanius. XIX, 4.

⁴¹⁸ - Евсевий. Цер. история. VI, 38.

⁴¹⁹ - Проф. Н. Ив. Сагарда (Первое соб. послание, стр. 138–141) не находит возможным «отожествить лжеучение, обличаемое в послании, с ересью Керинфа», хотя и считает возможным слышать «отголосок» этой ереси в послании.— Нам кажется, точности в обличении ереси трудно и желать. Мы ни откуда не знаем, чтобы ересь Керинфа была так сказать догматизирована в конце 1 в. и точно записана. Сведения об этой ереси записаны только ³/₄ века спустя, и мы, во 1-х, не знаем с полною ли точностью сделана эта запись, и во 2-х, не изменялась-ли в оттенках своего выражения ересь Керинфа. То и другое весьма вероятно; т.е. и запись могла быть не вполне точною, и свое лжеучение Керинф мог изменять.

⁴²⁰ - Епифаний. Ер. XXVIII, 1. Ср. выражение Керинфа о Христе, Его законной праведности. Св. Иринея, 1, 26, 1; Ср. Ипполит, Refutatio, VII, 33.

⁴²¹ - Св. Епифаний. Ер. XIX, 3; XXX, 5; XIX, 1.

⁴²² - T. Zahn (Einleitung. II, 2 Aufl. ss. 588, 604, 607, 608, 618) Апокалипсис относит к 95 г. и написание его полагает после посланий.

⁴²³ - Кроме николаитов, во 2 гл. Апок. упоминается о псевдоапостолах (2:2), последователях Валаама (2:14) и жене Елизавели (2:14). Большинство исследователей видит здесь одну и ту же ересь (Zahn. Einleitung. II, s. 607; Sieffert у Hauck'a XIV, s. 64 и д.).— Относительно «τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ», 2:20 некоторые экзегеты (напр. Zahn – II. 607) держатся того мнения, что эта была жена Фиатирского епископа, так как в таких кодексах как А и В есть добавление σου.— Sieffert (Hauck. XIV, 64) под «женою Иезавелью» понимает не живую женщину, а тип: как некогда Ахав попустил своей жене служить идолам, так епископ Фиатирский допустил своей общине, или недостойным членам ее – ввести мерзости николаитов.

⁴²⁴ - Ср. Zahn. Einleitung. II. 607.

⁴²⁵ - Harnack (Zur Quellenkritik. S. 51–56) доказывает, что в синтагме св. Иустина не имели места николаиты, и они внесены в каталог еретиков только Иринеем. Lipsias (Die Quellenkritik. ss. 38–40, 177, 197...) склонен отнести и николаитов к «источникам» Иринея, но доказать этого положения не может. Однако он справедливо, по нашему мнению, указывает, что Иринея для III, II, I должен иметь другие данные о николаитах, чем кн. Деян. 6 и Апок. 2.

⁴²⁶ - Ср. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 50. Юр. Николаев. В поисках за божеством, стр. 2–43.

⁴²⁷ - Καὶ ἐντεῦθεν ἀρχονται οἱ τῆς ψευδονύμου γνώσεως κακῶς τῷ κόσμῳ ἐπιφύεσθαι. Φημί δὲ Γνωβτικοί... Haer. XXV, 2.

⁴²⁸ - Refutatio. VII, 36.

⁴²⁹ - Strom. II, 20; III, 4; Евсевий. Цер. Ист. III, 29. Феодорит, Haer. ab. comp. III, 1; Стефан Говар причисляет к ним еще Игнатия Богоносца – у Фотия – Biblioth. cod. 232 (Migne, t. 103, col. 1104 D).

⁴³⁰ - Strom. II, 20, 118. III, 4, 26; Stählin. Clemens Al. B. II, p. 177, 207–208.

⁴³¹ - Ерес. XXV и XXVI.

⁴³² - Филастрий, ер. XXXIII. Епифаний – ерес. XXV, 2, 6. Ср. Liechtenhan – у Hauck'a. Realencyklopädie. B. XIV, s. 406.

⁴³³ - Свр. V-VIII.

⁴³⁴ - Zur Quellenkritik. SS. 103–106; Derselbe. Die Quellenkritik. s. 197–198.

⁴³⁵ - Наш рус. автор Юр. Николаев (стр. 245) предлагает так примирить разноречивые сведения о Николае и николаитах. Всё заблуждение самого Николая заключалось в его безразличном отношении к языческому миру (напр., едение идоложертвенного). Остальное приписано ему позднейшей традицией.– Некоторое основание для первой половины Юр. Николаев может иметь в том факте, что все 7 мужей избранных для служения при столах (Деян. 6) были из эллинистов, а Николай и вовсе из прозелитов (Деян. 6), т.е. из язычников. И если св. Стефан был свободен от иудейского партикуляризма, то тем понятнее не-отрицательное отношение к языческому миру со стороны Николая.

⁴³⁶ - Zahn. Einleitung. II. 607–608.

⁴³⁷ - Против ересей – III, IX, I; рус. пер. стр. 244.

⁴³⁸ - Paulus. II. 110–111.

⁴³⁹ - Evsebius. Ек. Ιστ. III, 32, 7–8: «...μέχρι τῶν τότε χρόνων (по-видимому, смерти Симеона) παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει ...τινες ὑπήρχον... ἄτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῆ λοιπὸν ἤδη κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδῶνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν“. Evsebius Werke. II, 1, p. 270.

⁴⁴⁰ - Evsebius. IV, 32; Werke. II, 2. p. 370.

⁴⁴¹ - W. Mangold. Die Irrlehrer der pastoralbriefe. Marburg. 1856, ss. 108–111.

Подтверждение для такого понимания заключается в том, что слова конца 32 гл. III кн. «так об этом пишет Егезипп»– неподлинны, и в лучших списках их нет. См. Издание Королев. Прусской Академии Наук. E. Schwartz. Die Griechischen christlichen. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Evsebius, Werke. B. II. T. 1, Leipzig. 1903. s. 270–277.

⁴⁴² - Они относят слова Егезиппа о появлении ересей только во II в. лишь к Палестинской или Иерусалимской церкви. Harnack. Lehrbuch Dg⁴ I, s. 268, 2. Usener. Religionsgeschichte Untersuchungen. Das Weihnachtsfest. Bonn. 1889, s. 30.

⁴⁴³ - Евсевий. Цер. Ист. IV, 22.

⁴⁴⁴ - Ср. Reuss. Einleitung in's neue Testam. 1853, s. 60.

⁴⁴⁵ - В строгом смысле об языко-христианской партии в жизни первенствующей церкви нет оснований говорить. Самые усердные читатели ап. Павла, как Варнава, Лука, Марк, Тимофей и др.– были истинными христианами. Правда, были лица, извращавшие принципы ап. Павла (2Петра 3:16; Ср. Рим. 6:1; 9:18–20); но они, разумеется, в счет не идут. Подобная неточная терминология внушена тюбин. школой.

⁴⁴⁶ - Как известно, представители тюбингенской школы смотрели на ход церковной жизни решительно иначе. Баур (Geschichte der christlichen Kirche. Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte. 3 Aufl. Tübingen. 1863, ss. 100–172) видит в иудео-христианстве важнейший фактор и в послеапостольское время, вплоть до появления кафолической церкви во 2-й половине II в.; при чем, по Бауру, именно «Иудео-христианство было тем, что возвел на этой самой почве (т.е. на почве павлинизма) иерархическое здание с его организующими формами“ (s. 107). Кроме того, Баур (Paulus, der Apostel Jesu Christi. I. Leipzig. 1866, s. 381...) указывает, что евионитство в первенствующей церкви имело большее значение, чем принято думать. Этот взгляд до крайности довел неумеренный последователь Баура Альбрехт Шwegler (Al.

Schwegler. Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. В. I. Tübingen. 1846, ss. 20–23, 29–30, 91, 107). Он называет период со смерти апостолов до середины II в. временем господства евионизма и ставит задачей своего труда «представить постепенное развитие евионизма в кафолицизм». Ту же самую точку, хотя и не в столь крайнем виде, проводит и Гильгенфельд в своем старом сочинении «Das Urchristenthum in den Hauptpunkten seines Entwicklungsganges», 1855 и новом «Judenthum und Judenchristenthum», 1886. Он старательно выискивает у иудейских и христианских писателей – Филона и И. Флавия, у Иустина мученика, Егезиппа, у ересологов – Ипполита, Епифания и др., в Псевдоклиментинах (ss. 20–115) – сведения об иудейских (ессеях) и иудео-христианских сектах и хочет доказать большое влияние их на жизнь церкви. Отличив, вопреки Швеглеру, евионизм от иудейства (s. 118), Гильгенфельд говорит о значении его в образовании кафолической церкви (s. 121), ссылаясь в доказательство, между прочим, на евионитство Симмаха, который около 200 года оставил по себе имя в кафолической церкви переводом ветхого завета. Тенденциозность взгляда тюрингенской школы в данном случае со всею убедительностью доказана была Ричлианскою школою. Навсегда останется великою заслугою Ричля, что он, во время полного господства взглядов тюрингенской школы, и сам симпатизировавший воззрениям Баура, провозгласил, что иудео-христианство апостолов не было враждебным языко-христианству ап. Павла. (Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2 Aufl. 1857, s.s. 128, 133, 138, 148; ср. 151–152). В связи с этим он доказал, что христианство первоапостолов нужно отличать от иудео-христианства, которое впоследствии выродилось в секты – назорейскую и евионейскую, фарисейскую и ессейскую, а также элказайтскую (s. 152, 148; см. схему на 248 стр.). Хотя иудео-христ. еретики евионеи – получили свое наименование лишь со времени св. Иринея (Против ересей, I. 26, 2; III, 11, 7; IV, 33, 4; V, 1. 3); тем не менее даже умеренные иудео-христиане св. Иустина (Разговор с Трифоном, гл. 47) ближе держались к крайним иудаистам, чем к языко-христианам. (Ritschl, в. 256). – Взглядов Ричля несколько в измененном виде держится и его талантливый последователь А. Гарнак. Последний с особенною ясностью и доказательностью проводит ту мысль, что иудео-христианство, к началу II в., даже раньше, решительно отступает на задний план. Гарнак задается вопросом: «иудео-христианство в целом или в отдельных своих направлениях было ли, после апостольского собора, фактором внутреннего развития христианства в кафолицизм?» и тотчас же отвечает: «этот вопрос должен быть решен отрицательно как в догматике, так и в истории церкви. С точки зрения общей истории (Universalgeschichte) христианства иудео-христианские общины представляются, как рудиментальные образования, которые, правда, могли быть для великой церкви предметом любопытства на востоке, но не могли оказать на нее значительного влияния, ибо они носили в себе национальный элемент» (Lehrbuch der Dogmengeschichte. В. I. 4 Aufl. Tübingen. 1909, s. 3, 13).

⁴⁴⁷ - Св. Епифаний. Ерес. XXIX, 7; XXX, 2. 18; XL, 1; R. Roth. Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. В. I, s. 340...)

⁴⁴⁸ - Гарнак написание послания, известного под именем Варнавы, полагает не позже 130 г. (Die Chronologie. В. I. 416); а Otto Bardenhewer (Geschichte der altchristlichen Literatur. В. I. 1002, ss. 93–95) и F.X. Funk (Die Apostolischen Väter. 2 Aufl. Tübingen. 1906, s. XVI–XVII) относят к 96–98 г. Мы склоняемся на сторону последних.

⁴⁴⁹ - F.X. Funk. Die Apost. Väter, Βαρνάβα ἐπιστολή, с. IV, s. 12; рус. пер. прот. Преображенского, стр. 38–39.

⁴⁵⁰ - F.X. Funk, Βαρνάβα ἐπιστολή, III, s. 11; рус. пер. 37 стр.

- ⁴⁵¹ - О подлинности посланий св. Игнатия и появлении их в начале II в. см. F.X. Funk. (Die Echtheit der Ignatianischen Briefe. Tübingen 1883, s. 133, 138. Die apost. Väter. s. XXII...), O. Bardenhewer. Geschichte B. I, s. 132). Даже Гарнак признал их подлинными и отнес к 110–117 г. (Die Chronologie B. I. s. 406, 381).
- ⁴⁵² - Funk. Die apost. Väter. An die Philadelphier, VI, s. 99; рус. пер. 413.
- ⁴⁵³ - Funk. Apost. Väter. An die Magnesier, с. X. s. 89; рус. пер. стр. 392.
- ⁴⁵⁴ - Св. Иустин. Разговор с Трифоном гл. XVI, ср. I апол. XXXI; Евсевий Кес. Цер. ист. IV, 6.
- ⁴⁵⁵ - Евсевий. Цер. ист. IV. 5–6. ср. Al. Ritschl. Die Entstehung. 1857. s. 257–259.
- ⁴⁵⁶ - Св. Иустин. Разговор с Трифоном гл. XLVII.
- ⁴⁵⁷ - Об иудейских сектах кратко, в общем, говорили мы в другом месте (гл. 2, раздел «Христианский гностицизм», pp. 24–26). Приведение же в систему данных о них у Иустина, Оригена, Иринея, Ипполита и Епифания – мы считаем делом, выходящим за пределы нашей задачи.
- ⁴⁵⁸ - Св. Иустин. I апол, гл. XXXIII, LXIII; Разговор с Трифоном гл. XLVIII: CXIX.– Tertullianus. Adversus Markionem. L. I. с. 13–21. L. Diestel. Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche. Jena 1869. ss. 20–25.
- ⁴⁵⁹ - «В законе Моисеевом,– говорит св. Иустин (Разговор XLV),– заповедано... что по природе хорошо, свято и праведно, и сверх того предписано делать и то, что узаконено по жестокосердию народа: это и исполнили люди подзаконные“...
- ⁴⁶⁰ - Funk. Apost. Väter, Еп. Вар. IX, s. 19–20; рус. пер. 53–54.
- ⁴⁶¹ - Funk. Apost. Väter. X, s. 20; рус. пер. 54–55.
- ⁴⁶² - Funk. Епист. Вар. XIV, s. 25; рус. пер. 65.
- ⁴⁶³ - Funk. Епист. Вар. XIII, s. 25; рус. пер. 64.
- ⁴⁶⁴ - Разговор с Трифоном, гл. 114.
- ⁴⁶⁵ - Речь об аллегорическом методе и многочисленные примеры употребления его см. у L. Diestel'я. Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche. Jena. 1869. s. 15–16; 20, 25, 30–31 и др.– Harnack Ad. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. IV, Aufl. Tübingen. 1909, ss. 243–249. П. Соколов. История ветхозаветных писаний в христианской церкви. Москва, 1886, стр. 77–129.– Проф. Вл. Троицкий. Очерки из истории догмата о церкви. Сергиев посад 1912, стр. 130 и дал.; его же «Гностицизм и церковь в отношении к новому завету“ (Богослов. Вестник, 1912, VII-VIII, стр. 514–515).
- ⁴⁶⁶ - Funk. Епист. Варв. s. 9; рус. пер. 34.
- ⁴⁶⁷ - Ап. Варнава, напр., пишет: «Узнайте, что говорит ведение“ (τί δὲ λέγει ἡ γυνῶσις, μάθετε), VI; «Какое же ведение было дано ему в этом?“ (τις οὖν ἡ δοθεῖσα αὐτῷ γυνῶσις), IX, т.е. Аврааму при обрезании 318 рабов, и далее непосредственно следует приведенное выше аллегорическое толкование числа 318. Ср. Проф. Троицкий. Очерки стр. 77.
- ⁴⁶⁸ - Ср. Ad. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte, s. 245.
- ⁴⁶⁹ - Avg. Neander. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. B. II. Hamburg. 1843, s. 635.
- ⁴⁷⁰ - A. Harnack. Mission und Ausbreitung. B. I. 2 Aufl. Leipzig. 1906, 3. 37, 61.
- ⁴⁷¹ - I аполог, гл. LIII.
- ⁴⁷² - Plinius Jun. Epistola. X, 97.
- ⁴⁷³ - Tacit., Annal. XIII, 32.
- ⁴⁷⁴ - Cassius Dio. Histor. Rom. LXVII, 14.
- ⁴⁷⁵ - Funk. Die apostolischen Väter., с. I-II, p. 94; рус. пер. стр. 403.

⁴⁷⁶ - A. Harnack. *Mission und Ausbreitung*. В. II. с. 26–27.— Глумление Цельса, что христианство есть религия поддонков общества – Ориген отвергает как исторически неверное. Против Цельса. Кн. III. гл. 12.

⁴⁷⁷ - F. Overbeck. *Ueber die Anfänge der patristischen Literatur*. (*Historische Zeitschrift*. В. 48 (N. F. B. 12), s. 448).

⁴⁷⁸ - Мы касались в своем месте (глава 1) главнейших философско-этических и религиозных течений в век рождества Христова в языческом мире. Теперь лишь напомним о них, пользуясь обобщениями известного Гарнака. Эллинистическое время характеризуют, по Гарнаку, следующие настроения и понятия (курсив автора): «1. Проникновение сирийских и персидских религий в империю, со времени Пия,— религий, которые имели некоторые черты общими с христианством. Насколько они служили помехою при распространении церкви, то они в гораздо большей степени восполняли новыми религиозными потребностями, какия они пробуждали в душах людей, должное удовлетворение которых могло быть в конце концов в принятии христианства. 2. Наступившее вследствие демократизации общества и одновременной популяризации науки, а также других неизвестных причин – падение точной науки и возросшее уважение к мистической религиозной философии, ищущей откровений и жаждущей чудес... 3. Резкое разделение между душою (духом) и телом, более или менее исключительное предпочтение духа и представление, что дух исшел из другого высшаго мира и носит в себе вечную жизнь или по крайней мере способен к ней. Утвердившийся чрез это индивидуализм. 4. Острое разделение между Богом и миром и разрушение наивных представлений об их связи и единстве. 5. Как следствие разделений: утончение (понятий) о Божестве *via negationis et eminentiae*; только теперь оно становится не понятным, неопишваемым, но также великим и благим; оно есть также первопричина всех вещей, но в последнем смысле только постулируемое, не вполне понятое. 6. Далее, как следствие разделения и исключительного предпочтения духа: уничтожение мира (и) сознание, что лучше было бы не быть ему, что он возник по ошибке, что он – темница для духа, а в лучшем случае – место испытания. 7. Убеждение, что связь с плотью, «этой запятнанной одеждою», для духа унижительна и осквернительна, так что он может даже разрушиться, если он не порвет связь (с плотью) и не возобладает над ней. 8. Искание спасения, как спасения от мира, плоти, конечности и смерти. 9. Убеждение, что всякое спасение есть спасение для вечной жизни, но что оно связано с познанием и очищением (от грехов): только познающая (– себя самоё, божество и сущее в его бытии и ценности) и чистая (освободившаяся от грехов) душа может быть спасена. 10. Уверенность, что спасение души, как возвращение к Богу, совершается так-же постепенно, как некогда происходило удаление души от Бога, пока она не достигла этой долины скорби. Всякое наставление относительно спасения есть поэтому наставление относительно «возвращения и пути», и совершение спасения есть ничто иное, как восхождение по ступеням. 11. Не совсем, конечно, твердая вера, что ожидаемое спасение, значит и Спаситель уже существует и только должен быть найден – существует или в каком н. древнем культе, которому нужно дать только правильное освещение, или в какой либо мистерии, которая должна сделаться общедоступной, или в какой н. личности, силе и повелению которой нужно следовать, или в самом духе, когда только он погружается в самого себя. 12. Убеждение, что все освобождающия средства должны быть причастны познанию, но не исчерпываются им, в конце концов они должны принести и сообщить действительную божественную силу: только соединенное с сообщением познания «посвящение» (мистерия, таинство), которое получает силу над духом, действительно освобождает и посредством мистического восторга изводит его из темницы, конечности и греха. 13. Заключающееся во всем этом, даже лежащее в

основе воззрение, что познание мира, религия и строго нравственная дисциплина индивидуальной жизни должны составлять нечто единое, – исключительное единство, которое просто не имеет ничего общего ни с государством, ни с обществом, ни с семейством, ни с частными занятиями и должно относиться ко всем этим областям отрицательно, т.е. быть аскетизмом. Душа, Бог, познание, очищение от грехов, аскетизм, спасение, вечная жизнь, соответственно этому индивидуализм и человечество на место национализма: такая высокая... мысли, как осадок глубоких внутренних и внешних движений, как продукт работы великих духов и как утонченный результат всех культов, – сделались жизненной силой во времена императоров“. (А. Harnack, *Mission und Ausbreitung*. В. I. ss. 20, 27–29; Ср. русск. пер. проф. А.И. Спасского).

- ⁴⁷⁹ - А. Harnack. *Mission*, В. I, s. 80.
- ⁴⁸⁰ - Ср. А. Harnack. *Mission*. В. 1, s. 80–81.
- ⁴⁸¹ - Проф. В.В. Болотов. Лекции по истории древней церкви. Т. II, стр. 40, 69, 169.
- ⁴⁸² - Lipsius. *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*. Erste Sect. A.-G., s. 225.
- ⁴⁸³ - Otto Batdenhewer, *Patrologie*. 2 Aufl. 1901, s. 40 – *Geschichte*, В. I, s. 162–166.
- ⁴⁸⁴ - Относительно Мильтиада Евсевий (*Kirchengeschichte*, V, 17, p. 472) говорит, что он к мирским властителем написал апологию «περὶ ἧς μετήξει φιλοσοφίας» (в защиту той философии, которой сам держался). См. еще Иустина. Разговор. VIII; Татьян. 31.
- ⁴⁸⁵ - Lipsius. *Allg. Encycl.* Ersch und Gruber, s. 225.
- ⁴⁸⁶ - F. C. Baur. *Die christliche Gnosis*. Tübingen. 1835, s. 16.
- ⁴⁸⁷ - *Contra haeres.* I, 8, 1. Migne. *Patrologiae cursus compl.*, ser. gr. t. VII, s. 521.; рус. пер. прот. Преображенского. 2-ое изд. стр. 41.
- ⁴⁸⁸ - Ср. E. Buonaioti. *Lo Gnosticismo*. Roma. 1907, p. 63.
- ⁴⁸⁹ - Гл. 2, разделы «языческий гносис» и «иудейский гносис».
- ⁴⁹⁰ - Написание первой апологии св. Иустина относится ко времени 150–155, а – диалога с Трифоном, – так как он уже предполагает апологию (см. гл. 120) – к 155–160. А. Harnack. *Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Evsebius*. В. II. *Die Chronologie*. В. I, s. 278, 281. O. Bardenhewer. *Geschichte*. В. I. s. 206.
- ⁴⁹¹ - *Corpus apologetarum. Justinii opera*. Т. 1, p. I. Jena. 1876. *Apologia I*, cap. XXVI, p. 78–82.
- ⁴⁹² - *Dialogus cum Tryphone*. XXXV. Ср. C. LXXX *Corpus apolog.* Ed. Otto. Т. p. II, p. 118, 288.
- ⁴⁹³ - *Evsebius Werke*. В. II. *Kirchengeschichte*. Т. I, В. IV, 22. p. 370, 372.
- ⁴⁹⁴ - *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*. Leipzig 1873, s. 7.
- ⁴⁹⁵ - *Zur Quellenkritik*, s. 38, 39.
- ⁴⁹⁶ - «Если вы встретитесь, – говорит св. Иустин (*Der Dialog mit Trypho*, с. LXXX), – с такими людьми, которые называются христианами, а этого не признают, и даже осмеливаются хулить Бога Авраамова, Бога Исаакова и Бога Иаковлева, не признают воскресения мертвых и думают, что души их тотчас по смерти берутся на небо, то не считайте их христианами, подобно тому как всякий здравомыслящий не признает иудеями – саддукеев или тому подобная секты – генистов, меристов, галилеян, эллиниан, фарисеев и ваптистов“ (εἰ γὰρ καὶ συνεβάλετε ὑμεῖς τισι λεγόμενοις χριστιανοῖς καὶ τοῦτο μὴ ὁμολογοῦσιν... μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς χριστιανούς, ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους, ἃν τις ὀρθῶς ἐξετάσῃ ὁμολογήσειεν εἶναι τοὺς Σαδδουκαιοὺς ἢ τὰς ὁμοίας αἰρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν... Ed. Otto, p. 290, 292).

⁴⁹⁷ - Zur Quellenkritik, s. 28, anm.

⁴⁹⁸ - Zur Quellenkritik, s. 38–39. Первый, у кого мы находим свидетельство об иудейских «философиях», или сектах – это И. Флавий. Он упоминает о 4-х сектах: фарисеях, саддукеях и ессеях, появление которых он относит к половине II в. до р. Хр., и о политической, революционной партии Иуды Галилеянина (и Садока), вызвавшего иудейское возстание в 6-м г. по р. Хр. (Antiquit. Jud. XVIII, 1, 2: Ἰουδαίους φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν... XIII, 5, 9: Κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον (При Ионафане † 143 г.) τρεῖς αἰρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν XVIII, 1, 1: Ἰούδας καὶ Σάδδωκας τετάρτην φιλοσοφίαν ἐπέισαχτον ἡμῖν ἐγείραντες... Plavii Iosephi Opera – ed. B. Niese. Berolini, 1887–1894. B. IV, 142, 141; B. III. 182). Иосиф Флавий делает сближение между фарисеями и стоиками, между саддукеями в эпикурейцами и между ессеями и пифагорейцами (Vit. 2; Niese, IV, s. 315; Antiqu. XV, 10, 4; Niese. B. III, s. 399). Дальнейшее свидетельство об иудейских ересеях мы встречаем у Иустина. (О каких иудействующих еретиках говорит Варнава в своем послании, гл. III-IV, и св. Игнатий – Магнес. VII Филад. VI, ср. Тралл. VI-VII, IX-XI; Смир. IV-V – трудно что-нибудь сказать). Он знает уже 7 иудейских ересей, а не 4 только, как Иосиф. И если последний представляет их, как составные части самого иудейства, то св. Иустин уже отличает их от иудеев (разговор с Тр. гл. LXXX, текст приведен выше). Среди «иудеев только по имени» у Иустина мы встречаем фарисеев и саддукеев Иосифа, а вместо ессеев Иустин поставил баптистов, которые, по исследованию Гильгенфельда (Judenthum und Judenchristentum, s.s. 33–34), весьма близки ессеям. Четвертую иудейскую секту, революционную партию Иуды и Садока, Иустин изменяет в галилеян. Трудно допустить, чтобы Иустин назвал эту партию по месту родины одного из ее вождей – Иуды, погибшего – для времени Иустина – уже около 150 лет тому назад. По всей вероятности Иустин под именем «галилеев» понимал особенности религиозных воззрений галилеян (Гильгенфельд – s. 34). Псевдо-Иероним о галилеях замечает: «Галилеи говорят, что Христос пришел и научил их не называть цезаря Господом и не пользоваться его монетами» (Indiculus de haeresibus. Cap. II. Corpus haereseologicum. Ed. Oehler. t. 1. p. 283). Лишних, в сравнении с Иосифом, Иустин называет три ереси – генистов, меристов и эллинов. О генистах Псевдо-Иероним говорит: «Генисты величаются (praesumunt), что они происходят из рода Авраама» (с. VI, Oehler, t. 1, p. 283). Свидетельство Исидора Гиспальского согласуется с этим. «Генисты названы так потому, что они хвалились происхождением от Авраама. Ибо когда народ Божий пришел в Вавилон, то многие оставили своих жен, прилепились к женщинам Вавилонянкам, другие же остались верными брачным узам (с иудеянками) – из них генисты, – пока ни вернулись из Вавилона, тогда они отделились от остального народа и усвоили себе это горделивое имя (nomen jactantiae)» – Origin. libr. VIII, cap. V-VI, 7. Ed. Oehler, 1, p. 301). Что генисты кичились особым происхождением (γένος) – это ясно. Но едва ли это было происхождение от Авраама, которое не могло быть оспариваемо у всех иудеев, или происхождение из первосвященнического рода, претензии на которое со стороны саддукеев не встречали завистливых возражений. – О меристах Псевдо-Иероним пишет: «Меристы – потому, что разделяют писания, не всем пророкам верят, говоря, что они предсказывали под влиянием разных духов» (С. VII, Oehler, t. 1, p. 283). Исидор повторяет эти слова с буквальною точностью, прибавляя «часть по гречески называется μέρος» (Orig. 1. VIII, с. V, 8 Oehler. t. 1, p. 301). Такое имя приложено меристам другими. – Эллиниане должны были иметь какое-либо отношение к эллинизму, в смысле склонности к нему. (Ср. Hilgenfeld, s. 37, 52). Кроме этих семи иудейских ересей, стоят у Иустина самаряне, от магов которых он, как известно, производит христианский гностицизм (ср. I апол. 26 и Диалог, гл. 120). – После Иустина упоминает о семи ересеях Егезипп (Евсевий Цер. ист. IV, 22), включая в число их и

самарян, и говорит о них не просто, как об ересях иудейских, а как о – до-христианских. Таковы, по нему: ессеи, галилеяне, имеробаптисты, масвофеи, самаритане, саддукеи и фарисеи. Ессеи не сливаются у Егезиппа с (имеро)-баптистами, как у Иустина, и названы отдельно. Галилеяне приводятся у Егезиппа, конечно, не в смысле революционной партии, как у Иосифа, а как особое религиозное направление, подобно Иустину. О масвофеях мы впервые слышим от Егезиппа. В апостольских постановлениях они выставляются духовно-родственными саддукеям, т.е. отрицающими предведение Божие и безсмертие души и возводящими всё на случай (Constitut. ap. VI, 6. Migne. Patrologiae cursus. t. I, ser. graec. r. 917. 918). Исидор Гиспал. замечает о них: «Масвофеи говорят, что сам Христос научил их во всём субботствовать» (Orig. I. VIII, 5, 6; Oehler, 1, p. 301). Тоже и у Псевдо-Иеронима (с. III). Гильгенфельд (s. 42) толкует имя масвофеев в географическом смысле, как указание на местожительство одного иудейского рода вблизи Хеврона и пустыни иудейской, (местожительство) называвшееся mezoboja – bojot (מִבְּיַחַד סָר) ср. имя героя Давида – Joasiel 1 מִבְּיַחַד סָר Парал. 11:47; у LXX Ἰεσοῖηλ ὁ Μεσωβία). Егезипп производит имя масвофеи от основателя секты – Масвофей и ставит его в параллель с Симоном, Клеовием, Досифеем, Горфеем. Имена – Симон, Досифей – достаточно известны. Имя Горфей – Горфиане – встречается еще только у Епифания (ер. XII), как наименование одной из самарийских сект (Ерр. X-XIII). Происхождение этого имени секты, по мнению Гильгенфельда, (s. 43) также географическое. Оно указывает на Арад (Суд. 1:16 – אָרָד, LXX Αραδ ср. Числ. 22:1; 33:40), к югу от которого поселились сыновья (Иофора) Кенеянина, тестя Моисеева. Так как кениты имели своих книжников, то, – говорит Гильгенфельд, – нельзя удивляться, если «арафеи и горафеи (горофеи) обозначаются, как ересь». Имена – Февуис, которое нигде не встречается кроме Егезиппа, и Клеовий, о котором упоминают, кроме Егезиппа, апостол. постановления (VI, 8) – указывают, вероятно, на мелкие незначительные ереси, память о которых скоро изгладилась. Постановления апостольские (VI, 16) называют, наряду с симонианами, также клеовиан авторами вредных книг под именем И. Христа и Его учеников. В Recognit., 1, 53–54 (Migne. Patrologiae cursus. t. 1. ser. graec. C. 1236–1238) говорится, что партии в народе израильском появились со времени И. Крестителя (initio sumto a Johanne baptista) под влиянием дьявола. Они суть следующие: саддукеи, отрицающие воскресение мертвых, ибо Бог не должен быть почитаем ради награды, самаряне, также отрицающие воскресение мертвых, утверждающие поклонение Богу на Гариаиме и чрез злого Досифея не признавшие в Иисусе истинного пророка, которого они ожидали по предсказанию Моисея (Втор. 28:15) – книжники и фарисеи, которые несправедливо удерживали у народа ключ от царствия Божия, какой они взяли в Моисеевом предании. К этим четырем разделениям в народе причисляются ученики Иоанна, а затем священство. Для восполнения седмиричного числа можно назвать еще и ессеев с их единомысленниками. – Антимоисеевская и антихристианская ересь выходит из самаританства. Именно, самарятанин Досифей, по убиении Крестителя, создал ересь (Recogn. II, 8). Гомилии (II, 23, Migne. Patrologiae cursus. t. II, s. gr. C. 91–92) возводят ересь Досифея и Симона на самого Иоанна Крестителя, как имеробаптиста. – В апостольск. постановлениях упоминаются четыре злых ереси в иудействе: саддукеи, которые отрицали воскресение, фарисеи, которые приписывали грехи случаю и судьбе, масвофеи, которые не признавали предведения и безсмертия души, имеробаптисты, которые не только сами ежедневно омывались, но также все сосуды вымывали пред употреблением (VI, 6). – Цельс (у Оригена, Contra Cels. V, 61) среди христиан знает таких, которые живут по иудейскому закону (κατὰ τὸν Ἰουδαίων νόμον). – Св. Ириной ничего не знает об израильских и иудейских ересьях, но упоминает о Симоне и

Менандре (I, XXIII, 1–5), приводит евионеев (I, XXVI, 2). Псевдо-Тертуллиан упоминает Досифея, Саддукеев, Фарисеев, Иродиан (с. I, ed. Oehler, I, p. 271). Ипполит ранее ересиарха Симона называет наассенов, ператов, сефиан и Иустина (Refutatio. ed. Dunker. (V. 1–11; V, 12–18; V, 19–28). У Феодорита нет речи ни о каких ересях до Симона. Филастрий знает офитов, кайнитов, сефиан, Досифея, саддукеев, фарисеев, самаритан, назореев, ессеев, 18 мелких сект и иродиан. (De haeresibus liber. С. I-XXVIII; Ed. Oehler, p. 1–29). Но полнее всех из позднейших ересологов перечисляет до-христианские – иудейские и языческие секты св. Епифаний. Он знает – иудаизм, самарян, ессинов, севуеев, горофин, Досифея, саддукеев, книжников, фарисеев, имеробаптитов, назореев, оссинов, иродиан (Panaria, t. 1, par. 4; ed. Oehler. t. II, p. 1–107); рус. пер. т. 42, 1–94. Было бы очень интересно знать, существовала ли какая-нибудь связь между иудейскими сектами и иудеохристианскими – назореями, евионитами и елкезаитами. Но данных для решения этого вопроса нет. В апостол. постановл. (VI, 6) упоминаются между Имеробаптитами и Иессеями евионей, без указания всякой связи между ними. То же и у других.

⁴⁹⁹ - См. Псевдо-Тертуллиана, Ипполита, Филастрия и Епифания.

⁵⁰⁰ - S. Hippolyti. Refutatio omnium haeresium. Ed. Duncker et Schneidevin. Gottingae. 1659. prooem p. 6.

⁵⁰¹ - Panaria. Ed. Oehler t. II. par. 1, p. 16; руск. пер. т. 42, стр. 13.

⁵⁰² - S. Epiphani. Panaria haer. XXVI, 16, p. 196; рус. пер. 173.

⁵⁰³ - У Епифания после эллинства стоит иудейство, после епикурейства самарянство и его секты... У Ипполита перечисление иудейских сект в Lib IX, с. 13–31.

⁵⁰⁴ - Некоторые исследователи (Lipsius. A1. Enc. 1 s. Ersh u. Gr. 248, Joël. Blicke in die Religionsgeschichte ss.112–114. Friedländer. Der vorchristliche iudische Gnosticismus, 44 и др.) утверждают, что гностицизм нам известен только в иудейской форме. Это утверждение до известной степени справедливо; но на основании его нельзя решать вопроса именно об иудейском происхождении гностицизма. Основной характер гностицизма антииудейский (Harnack. Zur Quellencritik 28, 1. Cp. Hilgenfeld. Judenthum, s. 41), хотя Липсий (Al. Ep. 255) и замечает, что первоначально Демиург не понимался в антииудейском смысле. Однако при всём желании вывести демиурга из иудейства, приходится сознаться в невозможности это сделать. (A. Ho'nig. Die Ophiten. 1889. Berlin, s. 23, 28).

⁵⁰⁵ - O. Gruppe. Grtechische Mythologie und Religionsgeschichte. B. II, 1608.

⁵⁰⁶ - Взгляд на громадное значение самаританства в деле происхождения христианского гностицизма, как основывающийся на свидетельстве древних ересологов, является – можно сказать – вполне установившимся и общепризнанным. Но такой взгляд пытается подорвать, или по крайней мере внушить к нему недоверие проф. Рыбинский в своем сочинении «Самаряне. Киев 1913 г.» Он, изложив мнения Гримма и Дюшена о самаританстве, как самой благоприятной почве для появления древних ересей, в особенности гностицизма (с 464 стр.), ставит вопрос: «но в какой мере справедливы рассуждения названных выше авторов (да их ли только одних?– скажем), о том, что самаританизм представлял исключительно благоприятную почву для произрастания синкретических учений и гностицизма?» (467 стр.). Так как «рассуждения Гримма и Дюшена основываются главным образом на тех сведениях о Симоне волхве и, отчасти, о Досифее, которые сохранились в древней письменности», – то проф. Рыбинский решительно высказывается, что Симон в. «представляет собою не тип самарянства, а только инцидент в самарянстве. Ученик Симона (?) гностик Менандр был только самаританином по происхождению, но распространял свое учение вне самарянства. В учении же самарянина Досифея

совсем нельзя указать гностических или синкретических элементов“ (стр. 467 и 469). С Досифеем проф. Рыбинский пытается покончить и иным образом: признать нескольких Досифеев и развеять их на протяжении веков (477 стр.). Касаясь самого самарянства, проф. Рыбинский никак не хочет согласиться, чтобы на основании известного отрывка самаританской литературы, приписываемого Евполему и сохранившегося у Евсевия (Praeparatio ev. IX, 17. Migne XXI, p. 705–710), можно было бы приписать самарянам особую любовь к вавилонским представлениям, к изучению звезд, к халдейской астрологии; в особенности его удивляет, если находят в этом отрывке следы гносиса (стр. 468, 2 прим.). – Начнем с последнего отрывка Евполема, заимствуемого Евсевием из книги Александра Полигистора, писателя 2-й половины I в. пред рож. Хр. (см. Freudenthal. Hellenistische Studien. Heft 1 и 2: Alexander Polyhistor. Breslau. 1875 p. 223–224). В начале отрывка упоминается об основании г. Вавилона исполинами, рассеянными после разрушения башни. Затем речь идет об Аврааме, который выводится из г. Камарина, что тоже Ура (Οὐρίην. Urien), по греческому толкованию Халдейского города, лежавшего в Вавилонской стране или государстве. Аврааму приписывается изобретение астрологии и халдейской мудрости (...ὄν δὴ καὶ τὴν ἀστρολογίαν καὶ χaldaϊκὴν εὐρεῖν). Авраам научил финикийн «вращениям луны и солнца» (τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης) и всему прочему (ἀλλὰ πάντα). В Египте, в Илиополе, Авраам преподавал жрецам «астрологию и всё другое (или остальное)... что изобрели Вавилоняне и он (τὴν ἀστρολογίαν καὶ τὰ λοιπά... Βαβυλωνίους ταῦτα καὶ αὐτὸν εὐρηκέναι)“. «Открытие же их (египтян) относил к Эноху, этот первый изобрел астрологию, а не Египтяне.. Еллины говорят, что Атлас изобрел астрологию, но Атлас и Энох одно и тоже лицо“ (εἶναι δὲ τὸν Ἄτλαντα τὸν αὐτὸν καὶ Ἐνώχ). Migne. XXI, s. Gr. c. 707–710; ср. Freudenthal, p. 223–224. Вопреки решительному заявлению проф. Рыбинского, нам кажется до очевидности ясным, что уже из приведенных фраз этого отрывка самаританской письменности – безусловно видна любовь самарян к астрологии и всяким халдейским искусствам. Им хотелось бы всю честь изобретения халдейской мудрости приписать своему знаменитому патриарху, только признанное предание заставляет их разделить эту честь своего предка с Вавилонянами. Чрезвычайно интересно, как автор отрывка старается отпарировать претензию греков усвоить изобретение астрологии Атланту, тогда как он вместе с Авраамом (и Вавилонянами) приписывает изобретение астрологии великому праведнику Эноху, упоминаемому в начале свящ. евр. книг. Автор отрывка просто заявляет: Атлант и Энох – одно и тоже лицо!.. Не видно ли здесь самого определенного намека на синкретизм самарян?... – В особенности предубежденно относится проф. Рыбинский к всяким выискиваниям гностических следов в рассматриваемом отрывке. Между тем отрывок оканчивается такою замечательною фразою: «У Еноха родился сын Мафусал, который чрез ангелов Божиих знал всё и таким образом познал нас“ (ὄν πάντα δι' ἀγγέλων Θεοῦ γινῶναι, καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπίγινῶναι – Migne XXI, с. 709; Ср. Freudenthal, p. 224). Проф. Рыбинский, по-видимому, не обратил внимания на выражения –γινῶναι, ἐπίγινῶναι (=γινῶσις, ἐπίγινωσις) и во всяком случае не задался вопросом – о каком это «знании“ (γινῶσις) здесь идет речь? эти слова не могут относиться к сообщению божественного откровения, какого Мафусал не получал (см. Быт. 5:21, 25–27) и к какому прилагаются другие выражения προφητεύειν, ἀποκαλύπτειν (а не γινῶναι, ἐπίγινῶναι). В особенности как было не остановиться над исключительностью – с библ. точки – выражения: и таким образом он познал нас?.. Совершенно параллельное приведенной фразе мы встречаем такое изречение у Ипполита: «Ἀρχὴ· τελειώσεως γινῶσις ἀνθρώπου Θεοῦ δὲ γινῶσις ἀπηρτισμένη τελειώσις“ – Начало совершенства – познание человека; познание же Бога есть безусловное совершенство – Refutatio V, 6 (ed Duncer, p. 132). Это изречение взято из учения наассенов, гимн которых о

первочеловеке заимствован от язычников (Reizenstein. Poimandres, ss. 81–102). В своем месте (гл. 2, разделы «языческий гносис» и «иудейский гносис».) мы подробно говорили о $\nu\omega\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ 'е дохристианском. Что касается теперь самарянских волхвов, то суждения проф. Рыбинского о Досифее не отличаются определенностью и правильностью. Во 1-х, проф. Рыбинскому хочется снять его со счета самар. магов. Здесь прибегают к довольно рискованным приемам: будто бы на основании того, что в древней письменности спутанно упоминается о нескольких Досифеях, заподозривается исторический характер личности Досифея 1-го в. христианской эры (стр. 477); в пренебрежении к элементарным требованиям исторической критики объявляются «все... свидетельства о Досифее» равноценными (стр. 477, курсив автора); а между тем среди них есть такие свидетели, как Епифаний и... псевдо-климентины... Во 2-х (очевидно, на случай, если выше указанные меры не встретят сочувствия) положительно заявляется: «В учении самаритянина Досифея совсем нельзя указать гностических или синкретических элементов» (стр. 469). Но что предание о Досифее, как одном из предшественников христиан. гностицизма, стоит твердо, – это показано выше. О Досифее упоминают – Ипполит (ср. Псевдо-Тертуллиан, Ориген, Епифаний, Филастрий и др.). Это, во-первых. Во 2-х, если верить тому немногому, что сообщается об учении Досифея, особенно – Климентинами (Recog. II, 8) – а проф. Рыбинский ссылается на них (стр. 471), – то учение Досифея было синкретическим. По псевдо-климентинам, Досифей называл себя $\epsilon\theta\omega\acute{\omega}\varsigma$ (сущий), основал секту, состоявшую из 30 учеников, и был сопровождал женщиною, которую выдавал за богиню Луны (Ελένη). Но $\epsilon\theta\omega\acute{\omega}\varsigma$ – это термин, принадлежавший к синкретической, иудео-алекс. философии. Он встречается у Филона (De mutatione nominum. De posteritate Caini) и у Климент. Алекс. (Strom. 1, 24 и др.). Число 30 весьма характерно для гностических эонов. А женщина – Елена, которая потом перешла к Симону, по исследованиям Gruppe (Gr. Mythologie, V. II, s. 1612–1614), означает богиню переднеазиатских народов, почитавшуюся под различными именами – Astarte, Jstar, Jsis-Sophia и др. – Но в особенности трудно приходится проф. Рыбинскому при устранении Симона м. Не имея возможности поколебать древних свидетельств о нем, проф. Рыбинский объявляет его, со слов англ. ученого Монтомгери «не типом самарянства, а только инцидентом в самарянстве» (469 стр.), повторяя то же самое и в другом месте (стр. 497). Но каким же образом может помочь делу такое заявление? Пусть Симон есть «инцидент» на самар. почве, случайное явление; но всё-таки откуда же он заимствовал свое синкретическое учение? Здесь проф. Рыбинский мог бы воспользоваться лазейкою, какую представляют псевдоклиментины, говоря, что Симон получил образование в Александрии (Homil. II, 22); но прибегать к такому сомнительному источнику, очевидно, нашли неудобным; и вопрос о происхождении Симонова учения остается висящим в воздухе, после того как выдвинута из-под него самарийская почва. – Не удачно устраняется с дороги и Менандр, ученик Симона. О нем говорится: «по свидетельству Иустина муч., Менандр проповедывал свое учение в Антиохии. Отсюда следует, что и образованная им секта не была самарянской» (стр. 497). Во 1-х, не точно передается сообщение св. Иустина, будто бы Менандр проповедывал только в Антиохии; из его слов следует, что между прочим, или самое большее: главным образом: «ἐν Ἀντιοχείᾳ γενόμενον πολλοὺς ἐζητητήσαι» (apof. I, 26 – ed. Otto I, 1, 80). Во 2-х, в данном случае важнее вопрос – откуда заимствовал Менандр свою «гностическую» систему (стр. 497), а не вопрос – где проповедывал. Попытка поколебать почти общепризнанный и хорошо обоснованный взгляд на синкретич. воззрения самарян в век рождества Христова и на самар. волхвов, как предшественников христ. гностицизма – дело не благодарное, братья за него – это значит понапрасну тратить время.

- 507 - Св. Иустин. 1 апол. 26.
- 508 - Lipsius. All. Encykl. 1, s. 258, 270.
- 509 - Mansel. The Gnostic Heres., p. 23–24.
- 510 - Jacobi, у Herzog'a. R. E. 2 Aufl. B. V., s. 207.
- 511 - Krüger, у Hauck'a. R. E. VI. 729–730.
- 512 - Gruppe. Die Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. B. II. 1627.
- 513 - Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1862. IV. 420.
- 514 - W. Schultz. Documente der Gnosis. Jena. 1910, s. LXXXVII-LXXXVIII.
- 515 - W. Köhler. Die Gnosis. Tübingen. 1911, ss. 4–8. (Religg. Volksbücher).
- 516 - Иванцов-Платонов. Ереси и расколы первых трех веков. 1877. стр. 5, 223.
- 517 - Проф. П. Болотов. Лекции по истории древ. церкви, т. II, стр. 171–172.
- 518 - W. Brandt. Mandaische Schriften. XII, sp. VIII, X.
- 519 - Kessler, у Hauck'a, XII, s. 158, sp. s. 198.
- 520 - Gunkel. Schopfung und Chaos. Gottingen. 1895, s. 294.
- 521 - E. Bischoff. Im Reiche der Gnosis. Leipzig. 1906, s. 23.
- 522 - Dieterich, Abraxas, s. 41, 43–45.
- 523 - Anz. Zur Frage nach d. Ursprung d. Gnosticismus. 1897. s. 59.
- 524 - Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. Gottingen. 1907, s. 9. Paulys, Real-Encyclopädie. B. VII, 2. Art. Gnosis, c. 1503–1510...; art. Gnostiker. 1536.
- 525 - King. The Gnostics and their Remains, ancient and mediaeval. 2 ed. London. 1887, p. XIV и pag. 1.
- 526 - Aug. Neander. Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin. 1818, s. 2, 8.
- 527 - Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. B. II, 1843, s. 638, sp. 633...– Здесь же (s. 632–633) Неандер высказывает свой оригинальный взгляд, что в гностицизме прежде всего нужно видеть «реакцию аристократизма, ранее господствовавшего в жизни, имевшего значение в религии и философии,– аристократизма древняго мира против христианскаго принципа, через который он был низвержен,– против признания единой религиозной веры, через что все разделения между людьми, основывавшияся на отношении к высшей жизни, уничтожились».
- 528 - Gieseler. Theolog. Studien u. Krit. 1830 Heft. 2, s. 378.–Знаменитый Баур возвышается над своими современниками – он видит в гносисе синкретическое явление. Die christ. Gnosis, s. 15–16.
- 529 - M. Friedlander. Der Vorchristliche Judische Gnosticismus. Gottingen. 1898, s. 19...;– Synagoge und Kirche in ihren Anfängen. Berlin, 1908, s. 76...
- 530 - M. Joël. Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts. Breslau und Leipzig 1880, ss. 150–151, 129, 111–114.
- 531 - G. Anrich. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen. 1894, s. 74–105.
- 532 - G. Wobbermin. Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das ant. Mysterienwesen. Berlin 1896, s. 4–5...
- 533 - R. Reitzenstein. Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur (Leipzig. 1904, 79–81, 159, 233, 249.)– Секк. (Seeck. Geschichte des Untergangs der antiken Welt. B. III. Berlin. 1909 s. 2v1–2) выражается решительнее, будто у гностиков вера в злых архонтов, препятствовавших восхождению души, заимствована из египетскаго мифа об Озирисе и Изиде, sp. Dieterich. Abraxas, s. 29.

- ⁵³⁴ - Fr. Overbeck. Studien zur Geschichte der alten Kirche. Erst. Heft. 1875, s. 174.
- ⁵³⁵ - A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Anfl. B. 1, ss. 149–150 (курсив подлинника).
- ⁵³⁶ - Св. Ириней, изложив офитские системы (I, XIX-XXX), продолжает: «необходимо было ясно доказать, что последователи Валентина... происходят от таких-то матерей, отцов и дедов». (XXXI, 3).
- ⁵³⁷ - Ibidem, s. 248–249, 273–274.
- ⁵³⁸ - Ibidem, s. 252.
- ⁵³⁹ - Zur Quellenkritik der Gnosticismus. Leipzig. 1873.
- ⁵⁴⁰ - A. Harnack. Die Mission und Ausbreitung des Christenthums. 2 Aufl. B. I, Leipzig. 1906, s. 20, 24–30.
- ⁵⁴¹ - В начале IX кн. Плотин рассуждает о природе и происхождении души, только подразумевая гностиков. Открытая полемика начинается с конца XI главы и продолжается до конца XVIII. В особенности сильно выступает Плотин против гностического учения о Демиурге (с. XII.) и их воззрения на мир, как царство дурное и злое (XII, XV); их ссылку на Платона, в подтверждение такого взгляда, он энергично отражает (с. XVII). Высшего напряжения, как бы своего зенита, полемика достигает в XIV, где сначала высмеиваются их волшебные формулы изгнания, заклятия и под., посредством которых они, между прочим, думали вылечивать больных. В самом конце этой главы делается такое решительное заявление против гностиков: «Они занимаются философией совершенно другого рода, ничего более нельзя прибавить; нам бы было неприлично таким образом философствовать». Plotini. Enneades. Ed. Fr. Dubner. Paris. 1855 p. 103, 104, 108, 105–106.
- ⁵⁴² - W. Anz. Zur Frage... S. 2, anm. 1.
- ⁵⁴³ - Св. Иустина и Егезиппа, древнейших ересеологов, мы поставили вне сравнительных таблиц, так как от них собственно не сохранилось списков еретиков.
- ⁵⁴⁴ - Этот гностик часто называется Сатурнин (Saturnus). Но это неправильно. Только один переводчик св. Ириней назвал его так. Феодорит, Епифаний называют его Σατορνίλος, Ипполит в Refutatio — Σατορνείλος. По-видимому, автор латин. перевода, вместо единственно-правильной формы Satornilus – употребил, увлекшись созвучием, Saturninus, уменьшительное от Saturnus. Ср. Amelineau, Annales du Musée Guimet. t. XIV, p. 67.
- ⁵⁴⁵ - В Суммариуме Саторнил опущен. После Василида стоят – Иустин, Докеты, Моноим и Татьян.
- ⁵⁴⁶ - В Суммариуме Препон опущен. После Маркиона вписаны – Кердон и Апеллес.
- ⁵⁴⁷ - В Суммариуме опущены.
- ⁵⁴⁸ - При Кердоне еще раз упоминается Маркион, как ученик его. Лукан приводится, как ученик Маркиона. В Суммариуме Лукан опущен.
- ⁵⁴⁹ - Одним из древнейших ересеологов является Тертуллиан. Но у него нет одного, цельного, последовательного сочинения против всех гностиков еретиков – его прескрипции не могут считаться таким, – поэтому из сочинений Тертуллиана нельзя извлечь им самим признанного хронологического списка еретиков.
- ⁵⁵⁰ - Lipsius. Die Quellen, s. 63 ср. Harnack. Zur Quellen, s. 48; ср. Lipsius. Die Quellen, s. 47.
- ⁵⁵¹ - Harnack. Zur Quellen. s. 48.
- ⁵⁵² - Contra haereses. III, XI, 1 – Migne. Patrolog. s. gr. VII, c. 880 рус. пер. стр. 244.

⁵⁵³ - Harnack (Zur Quellen. s. 52) указывает еще на Contra haer. III, 2, 1, где сказано, что, по понятию гностиков, истина находится то «в Валентине, то в Маркионе, а потом в Василиде (μετέπεις ἐν Βασίλειδῃ). Это место по Гарнаку несомненно доказывает, что Ириней на каком-то основании считал Василида моложе Валентина, Керинфа и Маркиона.— Но справедливо возражает Липсий (Die Quellen, s. 48–49), что в данном месте у Иустина не может быть и речи о хронологическом порядке.

⁵⁵⁴ - Однако древние ересиологи вовсе не усваивают такого значения Менандру, какое Симону. Через Менандра они производят от Симона лишь сирийский гносис (св. Ириней I, XXIV, 1), а на Симона, кроме того, возводят и гностицизм Кердона (Ириней I, XXVII, 1), Валентина (св. Ириней, I, XXXI, 3) и вообще все ереси (Ириней I, XXIII, 2; — XXVII, 4); но ср. Ирин. III, IV, 3.

⁵⁵⁵ - Ипполит не упоминает о Менандре. Липсий (Allg. Encyklop. 1 s. 271 s.) сомневается в его историческом существовании. Но в данном случае он – насколько мы знаем – стоит одиноко.

⁵⁵⁶ - Гл. 2, разделы «языческий гносис» и «иудейский гносис».

⁵⁵⁷ - «Гностицизм,— говорит Кёлер (Die Gnosis, Ср. 4, s. 5),— вообще не имеет основателей, он есть одно религиозное массовое движение“ (курсив автора). Ср. приведенный выше взгляд Лихтенана на гностицизм, как одно могучее синкретическое течение. (Hauck. R. E. V. XIV, s. 404.

⁵⁵⁸ - I апол., 26; Против ересей— I, XXIII, 5 – XXIV, 1.

⁵⁵⁹ - Правда, св. Ириней (I, XXIX, 1) производит офитов от Симона. Но здесь, вероятно, как и в других случаях у Иринея, нужно видеть стремление к классификации еретиков.

⁵⁶⁰ - Schultz. Documente, s. XXXIX, LVII.

⁵⁶¹ - Lipsius. Allg. En. Er. Gr., s. 271.

⁵⁶² - Lipsius. Ueber die ophitischen Systeme (Zeitschr. f. W. Theologie. 1863, IV, 440).

⁵⁶³ - Керинф, не смотря на элементы христианского учения в его системе (Ирин. I. 26, 1), не считается первым христианским гностиком. Оспаривая тот крайний иудаизм (ср. Lipsius. Al. Encykl. 1, s. 271; особ. Zahn. Einleitung I, 363–364, 4; 478), который усваивает Керинфу Епифаний (ерес. XXVIII, 1–7), признают Керинфа еретиком, у которого иудейство соединено с гносисом (Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte, s. 418) и которое представляет собою переход от иудейского гносиса к христианскому гностицизму (Lipsius. Allg. Encykl. I, s. 287). Только Гизелер видит в Керинфе того, кто дал «первую систему христианского гностицизма“ (Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn. 1844. I. 1, s. 153).

⁵⁶⁴ - «...ὁ Βασίλειδης, κἄν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἐρμηνέα“... Clemens Al. Stromata VII, 17. Die griech. Schriftsteller. Clemens A. B. III, p. 75.

⁵⁶⁵ - Haer. XXXI, 2: «Οὔτοι γὰρ πάντες ἐν ἐνὶ χαίρῳ τῷ βίῳ κακῶς ἐφύησαν, ὀλίγω δὲ πρόσθεν μᾶλλον οἱ περὶ Κήρινθον καὶ Μῆρινθον καὶ Ἐβίωνα“. Ed. Oehler. Corpus haeres. II. Panaria, t. 1, 1, p. 306.

⁵⁶⁶ - Против ересей III, XI, 1.

⁵⁶⁷ - T. Zahn. Einleitung in das neue Testament. 2 Aufl. B. II. Leipzig 1900, s. 177; ср. Harnack. Die Chronologie. B. I, ss. 653, 4; 659.

⁵⁶⁸ - VII, 17. «...περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἰρέσεις ἐνυνοήσαντες γεγόνασι... Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῦς ἡλικίον γενόμενος ὡς πρεσβύτερος νεωτέριος (между ними названы и Василид) συνεγένετο“. Die griech. Schriftsteller B. III, p. 75.

- ⁵⁶⁹ - Церков. истор. IV, 7; рус. пер. 176.
- ⁵⁷⁰ - Theodoret. Αἰρετικῆς κακομυθίας Ἐπιτομή, I, 5: «Ἀδριανοῦ δὲ καὶ οὔτος (т.е. Карпократ и его сын) βασιλεύοντας τὰς πονηρὰς αἰρέσεις ἐκράτυνον». Migne. Patrol., s. gr., t. LXXXIII, c. 352.
- ⁵⁷¹ - G.W.F. Walch. Entwurf einer vollständigen Historie d. Ketzerei, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, bis auf die Zeiten d. Reformation. Th. I. Leipzig. 1762, s. 311.
- ⁵⁷² - L. Tillemont. Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles. A. Bruxelles. 1732, t. II, p. 116.
- ⁵⁷³ - Против ерес. I, XXV, 1 и дал.
- ⁵⁷⁴ - Psevdo-Tertullianus (Oehler. I, p. 275), C. X.: «Post hunc (sc. Carpocratem) Cerinthus haereticus erupit, similia docens». – Filastrius c. VIII (Corpus scriptorum ecclesiasticorum ed. Academiae Litterarum Caesarae Vindobonensis. 1898. V. XXXVIII, p. 19; ср. Oehler, t. 1, c. XXXVI. p. 40): «Cerinthus successit huius (sc. Carpocras) errori et similitudini vanitatis». – S. Eriphanius. XXVIII. 1: «Οὐδέν γὰρ οὔτος (Керинф) παρὰ τὸν πρῶτον (sc. Καρποκρᾶς) διήλλαξε τῇ εἰσαγωγῇ τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας». (Ed. Oehler, Panaria, t. 1, 1. p. 216). ср. Hippolytus. Refutatio VII, 32–33, ed. Dunker, p. 398, 404.
- ⁵⁷⁵ - S. Hippolytus. Refutatio VII, 29. ср. VII, 26, 28; ed. Dunker., p. 383, 374, 380.
- ⁵⁷⁶ - I apol. c. 27, ed. Otto. Corpus apolog. v. 1, p. 82, ed. Krüger. Die Apologien Justins des Märtyres 1 H. 2 Aufl. 1896. p. 21.
- ⁵⁷⁷ - О своей синтагме говорит сам Иустин «Ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρεσέων». I apol. 26 (Ed. Otto, V. I, p. 84; Krüger, p. 21–22). А о сочинении Иустина против Маркиона (πρὸς Марκίωνα σύνταγμα) говорит Иринея (против ер. ср. IV, 6, 2). Фолькмар, а за ним Липсий (Lipsius. Zur Quellenkritik, s. 58) – высказали предположение, что сочинение против Маркиона – есть ничто иное, как последняя главная часть синтагмы Иустина против всех ересей. Предположение это не встретило возражений (ср. Harnack. Zur Quellenkritik, s. 44–45).
- ⁵⁷⁸ - Strom. VII, 17. «Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς (sc. Ββσιλείδης, Οὐαλεντίνος), ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο». Die griech. Schriftsteller. Clemens. Al. B. III, p. 75.
- ⁵⁷⁹ - «Κέρδων δὲ τις ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφόρμας λαβῶν, καὶ ἐπιδημήσας ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ὑγίνου... Διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν Μαρκίων ὁ Ποντικός, ἤβη δὲ τὸ διδασκαλεῖον». – Contra haeres., 1, XXVII, 1–2; Migne, VII, c. 637–638.
- ⁵⁸⁰ - Contra haer. III, IV. 3 ср. III, 4; Migne. VII, c. 756–757. ср. 852–853. Ипполит (Refutatio) сначала ставит Маркиона непосредственно за Саторнилом (VII, 28–29; p. 372), а в Суммариуме уже вводит Кердона, как учителя Маркиона: «Μαρκίων δὲ ὁ Ποντικός καὶ Κέρδων ὁ τούτου διδάσκαλος». (L. X, 19; p. 524).
- ⁵⁸¹ - Zur Quellenkritik der Geschichte d. Gnosticismus. 1873, s. 10... 31... 40... 51... 54...
- ⁵⁸² - Lipsius. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig. 1875, p. 42, 43... 225... 238. («Die den Marcion betreffenden Worte ironisch zu verstehen»). Нужно согласиться, что данное место у Климента Александрийского неудобопонятно. Здесь он вдруг объявляет Маркиона старшим даже в сравнении с Симоном М., который μεθ' ὄν, т.е. после Маркиона некоторое время слушал проповедь Петра!... Гильгенфельд (Die Ketzergeschichte, s. 42) по этому поводу замечает, что ничего более не остается, как допустить внесение в текст в данном месте какого-либо замечания на полях.
- ⁵⁸³ - Theol. Jahrbüch. 1855, s. 272.
- ⁵⁸⁴ - Contra haer. L. IV. XXII-XXXII.
- ⁵⁸⁵ - Ср. Harnack. Zur Quellenkritik, s. 56, anm.

- ⁵⁸⁶ - Cr. Usener. Religionsgeschichtliche Untersuchung, t. 1. Bonn. 1889, s. 104.
- ⁵⁸⁷ - Usener. (R. Untersuchung. 1, s. 106) относит к 90–115 г. уже образование учения Маркиона.
- ⁵⁸⁸ - Contra haer. III, IV, 3. «Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ρώμην ἐπὶ Ὑγίνου. ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου, καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου“.
- ⁵⁸⁹ - Стромат. VII. 17; рус. пер. 898–899.
- ⁵⁹⁰ - Usener (Relig. Untersuchung, 1, 102–103) подобную цель видит уже у Егезиппа (Евсевий. Цер. история III, 32), а потом у Климента Ал. (Стром. VII, 17).
- ⁵⁹¹ - У Евсевия Кес. Цер. ист. III. 32 (Die gr. christ. Schriftsteller Eusebius. B. II, t. II, p. 270).
- ⁵⁹² - Usener (Relig. Untersuchung. I s. 104) и Harnack (Lehrbuch d. Dogmengeschichte. Aufl. 4; B. I, s. 268, anm. 2) относят свидетельство Егезиппа лишь к Палестинской церкви.
- ⁵⁹³ - Выше речь идет о мученической кончине Симеона, епис. Иерусал., видевшего и слышавшего Господа, – в начале царствования Траяна (с 98 г.).
- ⁵⁹⁴ - То обстоятельство, что Евсевий в данном месте только в перифразе передает слова Егезиппа (ср. выше, стр. 194–195) – не изменяет положения дела. Факт засвидетельствован Егезиппом ясно. Ср. Евсевий IV, 22.
- ⁵⁹⁵ - Harnack (Die Chronologie, B. I, s. 320) относит к 181–189 г., а Bardenhewer (Geschichte 1, s. 502) – к 189–198/199 г.
- ⁵⁹⁶ - Contra haer. L. I. Προοίμιον. Migne VII, с. 441; рус. пер. 20 стр.
- ⁵⁹⁷ - Refutatio – ed. Dunker, p. 4.
- ⁵⁹⁸ - Harnack. (Die Chronologie. B. II, s. 223, 230–231) относит Refutatio Ипполита ко времени позже 222 г., а быть может и после 230. Bardenhewer. (Geschichte, B. II, s. 511) считает возможным и более позднее время, после 234 г.
- ⁵⁹⁹ - См. проф. Писарев. Против Цельса, перевод ч. 1. Казань. 1912, стр. XI–XII.
- ⁶⁰⁰ - Не видя в свое время опасности от гностицизма, Ориген признавал ученую силу гностических учителей. В своем, напр., комментарии на еван. св. Иоанна Ориген серьезно считался с Гераклеоном.
- ⁶⁰¹ - Jacobi (у Herzog'a – Realencycloropädie. 2 Aufl. V. s. 216) время расцвета гностицизма доводит до $1/2$ III с.– Harnack (Lehrbuch d. Dogmengeschichte 4 Aufl. s. 277) кончает 210 годом. G. Volkmar (Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. B. I. Zürich. 1855, s. 166) утверждает, что уже в Философуменах, т.е. в 20-х или 30-х годах III в., гносис выступает в стадии саморазложения, но всё еще довольно живой.
- ⁶⁰² - Köstlin. Das gnostische System d. B. Pistis t. (Theol. Jahrb. 1854, s. 194). Schmidt: Koptisch-gnostische Schriften. B. I. Leipzig. 1905, s. XXIV.
- ⁶⁰³ - Ерес. XXVI. 3, 17.
- ⁶⁰⁴ - Ер. XL. 1.
- ⁶⁰⁵ - Jacobi, у Herzog'a 2 Aufl. B. V, s. 216.
- ⁶⁰⁶ - E.N. Schmitt. Die Gnosis. Grundlage d. Weltanschauung. einer edleren Kultur. B. I. Gnosis d. Altertums, s. 4–5 g. B. П. Gnosis d. Mittelalters und d. Nenzzeit. Leipzig. 1903. Jena. 1907.
- ⁶⁰⁷ - W. Schultz. Documente d. Gnosis. Jena. 1910, s. VI–VII.
- ⁶⁰⁸ - Ориген (Κατὰ Κέλσου V, 61) имя евионеев объясняет в смысле бедности их учения.
- ⁶⁰⁹ - Ср. Епифаний. Ерес. XIX, 1... LII, 1; Ср. Uhlhorn – у Hauck'a – B. V, 125–126.
- ⁶¹⁰ - Ср. Harnack. Zur Quellenkritik, s. 28, anm. I; 13, anm.

⁶¹¹ - По мнению Липсия (*Die Quellenkritik*. 1875, s. 39), и Ириной относит николаитов к гностикам. Но вернее в данном случае точка зрения Гарнака (*Zur Quellenkritik*, s. 34, 46, 52), который, на основании Ир. III. XI, 1, вполне справедливо заключает, что Керинф и николаиты сходились во многих пунктах учения. В 1. кн. XXVI, 1–3 Ириной ставит рядом: Керинфа, евионитов и николаитов.

⁶¹² - Стр. 184–185.

⁶¹³ - Harnack. *Zur Quellenkritik*, s. 13–14, анм. (курсив автора).

⁶¹⁴ - Кроме того, при этом нужно иметь в виду тот факт, что некоторые гностики сами себя называли «Гностиками», напр. карпократиане (Ирин. 1, 25, 6), офиты (Епифаний, ср. 26, ср. 27, 1), наассены (Ипполит, *Refutatio*. V, 2) ср. Ориген, *Contra Cels.* V, 61; а другим гностикам это имя усвоено было несколько позже. Ср. Lipsius. *Die Quellenkritik*. 1875, s. 191 f...

⁶¹⁵ - Harnack. *Zur Quellenkritik*, s. 15–16.

⁶¹⁶ - Zahn. *Geschichte d. neutestamentlichen Kanons*. B. I, Tl. I. 586.

⁶¹⁷ - Против ерес. II. I, 2–4; – III, 1; – XIX, 8; – XXX, 9; – XXXI, 1; III. II, 1; –XII, 5, 12; – XXV, 3–IV. VIII, 1; – XXXIII, 2; – XXXIV, 1; V. XXVI, 2.

⁶¹⁸ - Lipsius. *Zur Quellenkritik*, s. 13. Ср. W. Schutz. *Dokumente* s. XLIII.

⁶¹⁹ - *Contra haeres.* I, XXVII, 4: «quoniam et solus manifeste ausus est circumcidere scripturas et imprudenter super omnes obtrepare Deum».

⁶²⁰ - *Contra haeres* L, II; praep. I, XXIII, 2; XXVII, 4.

⁶²¹ - Aug. Neander. *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*. Berlin. 1818. 128–190; 231–323; 338–360. К Неандеру примыкает Jacobi – у Herzog'a. B. V. s. 215.

⁶²² - Ср. Hilgenfeld. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*. 1862, H. IV, s. 428.

⁶²³ - F. Chr. Baur. *Die christliche Gnosis*. Tübingen, 1835, ss. 120–122, 240... 300...

⁶²⁴ - Gieseler. *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. B. I, Abt. I. Bonn 1844, s. 184, 185–192.

⁶²⁵ - Jacobi, (у Herzog'a. V, s. 213) склонен думать, что гностическое движение одновременно началось и в Сирии и в Египте. Ср. Reitzenstein. *Poimandres*, s. 249. Ср. Dieterich. *Abraxas*, s. 30–31. и др.

⁶²⁶ - Ириной. Против ерес. III. IV, 3.

⁶²⁷ - Там же.

⁶²⁸ - Там же.

⁶²⁹ - Ириной. I. XXV, 6.

⁶³⁰ - Ипполит. *Refutatio*. IX, 13.

⁶³¹ - Сочинение св. Ириной вызвано быстрым распространением гностицизма в Риме и в соседней Галлии. (Ср. предисловие).

⁶³² - Ириной. I. XXV, 6.

⁶³³ - Ср. Volkmar. *Hippolytus*, s. 167; Lipsius. *Die Quellenkritik*. 1875 s. 249; Usener. *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. I, 117.

⁶³⁴ - Ср. Lipsius. *Allg. Encyklopädie* Ersch und Gruber. I, Sec. s. 286.

⁶³⁵ - Ириной, I. XXIX, 1, Епифаний, XXXI, 1.

⁶³⁶ - См. специальные рассуждения об этом у L. Zscharnack'a. *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*. Göttingen. 1902, ss. 156–179 (*Frauen im Gnosticismus*).

⁶³⁷ - Епифаний. 31, 3...

- ⁶³⁸ - Иероним. пис. 43.
- ⁶³⁹ - Тертуллиан. О прескрипциях, гл. 30.
- ⁶⁴⁰ - Св. Иринея, I. XIII, I, ср.– XIII, 7.
- ⁶⁴¹ - О проскрипциях, гл. 41.
- ⁶⁴² - См. подробно о местах, зараженных гностицизмом, у Harnack'a: *Die Mission und Ausbreitung*. B. II, s. 262 f.
- ⁶⁴³ - «Как змея осторожно и тихо выползает из своей трущобы и не заметно приближается к своей жертве...; так и офиты с неожиданно быстротою появляются пред нашими глазами» (Hönig).
- ⁶⁴⁴ - Schmidt C. *Sitzungsberichte d. Königl. Preussisch. Academie der Wissenschaft – XXXIII, 2 Juli 1896*, s. 839–846.
- ⁶⁴⁵ - Правда, некоторые исследователи приписывали Pistis Sophia Валентину или его школе. Так первое издание Аскевианского кодекса озаглавливалось: «*Pistis Sophia, opus gnosticum Valentina adjudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G Schwarze, edidit I. H. Petermann*». Berolini. 1851. – Узенер (Uzener H. *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. T. I. 1889. s. 20) говорит: «сохранившийся на коптском языке памятник сравнительно поздней Валентиниановской школы, Pistis Sophia"... Такого же мнения держались и французские авторы. Маттер (M.J. Matter. *Histoire critique du Gnosticisme*. T. II. Paris. 1843, p. 40), Р. Ренан (Renan. *Histoire des origines du Christianisme*. L. VII), Марс-Ауре – (I. p. 120) и Амелино (Amelineau. *Πίστις Σοφία – ouvrage gnostique Valentin*. Paris 1895, Introduction, p. III-IV... Ср. *Essai sur le Gnosticisme Egyptien*. Paris. 1887, p. 194) также относят Pistis Sophia к Валент. школе. Но такое мнение не имеет достаточных оснований. Pistis Sophia не содержит специальных признаков валентинианства. Что же касается мифа о падении и покаянии эона Pistis Sophia, то он составляет общее достояние многих гностиков. Еще Кёстлин (Köstlin. *Theologische Jahrbücher*. 1854. B. XIII. Heft. I, s. 185...) совершенно справедливо отнес систему Pistis Sophia к офитским (ср. s. 4). За ним следуют Липсий (R.A. Lipsius. *A Dictionary of Christian Biography*. W. Smith and H. Wace. London. 1837. V. IV, p. 405, 413), Якоби (Jacobi, *Real-Encyklop. Herzog*. 2 Aufl. B. V, s. 244), Гарнак (Harnack. *Texte und Untersuchungen*. B. VII. Heft. II. S. 103...), Шмидт. К. (Schmidt C. *Texte und Unters.* B. VIII. H. 1–2, s. 552...) и др.
- ⁶⁴⁶ - Harnack. *Texte und Untersuchungen*. VII, H, 2, ss. 103–104; Schmidt C. *Texte und Untersuchungen*. VIII, H. 1–2, s. 565.
- ⁶⁴⁷ - Harnack. *Texte und Unters.* VII, 2. s. 110.
- ⁶⁴⁸ - Irenaus. *Contra haereses*. I, 29–31, 1. Migne. *Patrologiae cursus completus*, t. VII; русский перевод прот. Преображенского. 2-е изд.
- ⁶⁴⁹ - Origenes. *Κατὰ Κέλσου*, или *Contra Celsum*. VI. 25–38. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes zw. Band. Leipzig. 1899 и Migne. *Patrologiae cursus completus*. Ser. graec. t. XI. 1857.
- ⁶⁵⁰ - S. Hippolyti. *Refutationes omnium haeresium*. L. V. Duncker L. et Schneidevin. Göttingae. 1859.
- ⁶⁵¹ - *Refutatio – V. 6; οἱ ἐπικληθέντες Ναασηνοί, τῆ Ἑβραϊδι φωνῆ οὕτως ὠνομασμένοι· νόας δὲ ὁ ὄφις καλεῖται*. Duncker, p. 132.
- ⁶⁵² - Ср. Lipsius. *Zeitschrift für W. Theologie*. 1863. IV, ss. 415–416.
- ⁶⁵³ - Möller W. *Geschichte der Kosmologie*. Halle. 1860. ss. 190, 257, 323.
- ⁶⁵⁴ - Baur F. *Christenthum der drei ersten Jahrhundert*. 2 Aufl. s. 192.
- ⁶⁵⁵ - Gruber J. *Die Ophlten*. Würzburg. 1864. s. 3.

- ⁶⁵⁶ - Lichtenhan R. Art-Ophiten – у Hauck'a XIV, 404.
- ⁶⁵⁷ - R.S. Salmon. A Dictionary of Christian Biography. V. IV. p. 87, 88, 84.
- ⁶⁵⁸ - Hilgenfeld A. Die Ketzergeschichte. s. 252; ср. его же – Der Gnosticismus und die Philosophumena. Zeitschr. W. Theol. 1862. IV, ss. 430–431. Ср. Hönig A. Die Ophiten. 1879. ss. 30–31.
- ⁶⁵⁹ - Lipsius. Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien. 1865. s. 57... Его же. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig. 1875, s. 36..., но ср. Lipsius – Z. W. T. 1863, IV, s. 421. См. Harnack. Zur Quellenkritik der Geschichte d. Gnosticismus. Leipzig. 1873. ss. 41–56. Hilgenfeld D. Ketzergeschichte. ss. 232, 235, ср. 241.
- ⁶⁶⁰ - Contra haer. 1, 31, 2: «Я собрал их (т.е. описываемых сект) сочинения (conscriptioes)», – говорит св. Иринея.
- ⁶⁶¹ - Contra Celsum – VI. 30, 33.
- ⁶⁶² - Harnack A. Die Chronologie der altchristlichen Literatur. Leipzig. 1897. B. I. s. 314–315. Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Litteratur. Freiburg. 1902. B. I. s. 158–159.
- ⁶⁶³ - Refutatio V. 6: ἐπεκάλεσαν ἑαυτοὺς γνωστικούς, φάσκοντες μόνοι τὰ βᾶθη γινώσκειν.– Duncker, p. 132; ср. V. 2 (p. 130); V. 11 (p. 176).
- ⁶⁶⁴ - Сообщение Ипполита (II), что ранее, чем они назвали самих себя «гностиками», – они были известны под именем «наассенов» (V, 6; p. 132) – «мало вероятно» (Ср. Hilgenfeld – D. Ketzergeschichte, s. 252) и не соответствует другим данным. Епифаний, напр., (ерес. XXXVII, 1; Ср. XXVI) производит офитов от Николая, гностиков и других ересей. «Οἱ Ὀφῖται... τὰς προφάσεις εἰλήφασιν ἀπὸ τῆς τοῦ Νικολάου, καὶ Γνωστικῶν καὶ τῶν πρὸ τούτων αἰρέσεων». Fr. Oehler. Corpus haereseologici. 1859. Berolini. T. II, p. 494.
- ⁶⁶⁵ - Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 17: «Καΐανισταί τε καὶ οἱ Ὀφίανοι προσαγορευόμενοι»... Die griech. Christ. Schriftsteller. B. III. Leipzig. 1909, p. 76 (рус. перев. стр. 901).
- ⁶⁶⁶ - Hippolytus I и II – условное обозначение двух ересеологических сочинений, принадлежащих одному и тому же автору: Ипполит I – это его синтагма против всех ересей, известная благодаря Фотию и восстановленная или открытая Липсием в псевдо-Тертуллиане. Ипполит II – это указание на другое сочинение Ипполита – его Refutatio или Philosophumena. Подобную техническую терминологию ввел первый, кажется, Гильгенфельд (см. Die Ketzergeschichte. s. 9...).
- ⁶⁶⁷ - Fr. Oehler. Corpus haereseologici. T. I, p. 273–274 (Ps. Tertullianus).
- ⁶⁶⁸ - Refutatio. V. 6, 12, 18 и 23. Duncker. pp. 130, 176, 198 и 214.
- ⁶⁶⁹ - Refutatio. VIII, 20. Duncker. p. 438.
- ⁶⁷⁰ - Κατὰ Κέλσου или Contra Celsum – VI, 25–38.
- ⁶⁷¹ - Панарий. Ерр. XXXVII, XXV, XXVI, XL.
- ⁶⁷² - Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. XXXVIII. S. Filastrii-Diversarum hereseon liber. 1898, cap. I-III, p. 2.
- ⁶⁷³ - Theodoret. Αἰρετικῆς κακομυθίας, λόγος πρῶτος, κ. XIV. «Οἱ δὲ Σημιανοὶ, οὓς Ὀφίανους ἢ Ὀφίτας τινὲς ὀνομάζουσιν, ἄνθρωπον καλοῦσι τὸν τῶν ἀπάντων Θεόν. Migne. Patrologiae cursus completus. T. LXXXIII. с. 369.
- ⁶⁷⁴ - Для нас непонятно, каким образом Липсий (Z. W. T. 1863, IV, 424–425) мог придти к выводу: «Τινές» (некоторые) отнюдь не доказывает, чтобы даже во времена Феодорита имя офитов не было во всеобщем употреблении для изображаемой им партии».

- 675 - Ср. Harnack A. Texte u. Untersuch. VII, 2, s. 104.
- 676 - Ср. Liechtenhan – у Hauck. B. XIV. s. 404.
- 677 - Hippolytus. Refutatio V, 13, ср. IV. 2. Duncker, s. 182. 50. Origenes, Contra Celsum. VI, 28.
- 678 - Епифаний. Ерес. XL.
- 679 - Contra haeres. 1, 30, 5. 7. 8.
- 680 - Contra haeres. XXX, 15; рус. пер. 108.
- 681 - Lipsius. Zeitschrift f. wissenschaft. Theologie, 1863. IV, ss. 424, 457. 1864, I, s. 50.
- 682 - Origenes. Contra Celsum. VI, 25, 85 и 30.
- 683 - – VI, 28: «οἱ τὰ τοῦ ὄφεως ἐλόμενοι ὡς καλῶς τοῖς πρώτοις ἀνθρώποις συμβουλεύσαντος“.
- 684 - VI, 28: «ἐπεὶ περ τῷ ὄφει, γινῶσιν καλοῦ καὶ κακοῦ τοῖς πρώτοις ἀνθρώποις εἰσηγοομένῳ, κατηρόσατο“.
- 685 - – VI, 38.
- 686 - «Отношение этих двух змееобразных начал,— говорит Липсий (Z. W. T. 1864, I, s. 51),— может быть понимаемо, как противоположное“.
- 687 - Ps.-Tertullianus VI: «serpentem magnificent... ipse enim, inquit, scientiae nobis boni et mali originem dedit... Jaldabaoth... ex semet ipso edidisse virtutem et similitudinem serpentem... istum fuisse serpentem, cui Eva quasi filio deo crediderat... ideo generi humano scientiam bonorum et malorum contribuit“. Oehler. I, p. 273–274.
- 688 - Refutatio V. 6. Duncker, p. 170.
- 689 - Refutatio V. 16. Duncker, p. 192.
- 690 - Refutatio V. 19. Duncker, p. 206.
- 691 - Refutatio V. 16, «οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας οἱ ἀστέρες οἱ τῆς μεταβλητῆς γενέσεως... ὁ ἐλπίσας ὑπὸ τῶν ὄφειων τῆς ἐρήμου... τούτέστι τῶν θεῶν τῆς γενέσεως. Duncker, p. 190, 192.
- 692 - Refutatio V. 19. Duncker, p. 206.
- 693 - Ерес. XXX VII. 1, 4–5.
- 694 - Diver. her. Liber. c. 1.
- 695 - Haer. fabul. compend. L. I, c. XIV; Migne – t. LXXXIII. c. 365...
- 696 - C. Schmidt. Koptisch gnostische Schriften. Leipzig. 1905, B. 1, s. 88.
- 697 - C. Schmidt. B. I. s. 91, 100.
- 698 - Епифаний. Ерес. XXXVII, 6.
- 699 - Ps. Tertullianus – VI: «Ophitae nuncupantur. Nam serpentem magnificent“. Oehler. I. 273.
- 700 - Haer. XXXVII, 1; «Ὀφῖται δὲ καλοῦνται δι’ ὃν δοξάζουσιν ὄφιν“. Oehler. II. p. 494.
- 701 - Diver. heres. liber. I, c. I: «Primi sunt Ophitae, qui dicuntur (et) serpentine. Isti serpentem id est colubrem venerantur“.— Corpus scriptorum.— XXXVIII, p. 2.
- 702 - Против ересей. I, 30, 16.
- 703 - Haer. fabul. comp. L. I, c. 14.
- 704 - Contra Celsum. VI, 28.
- 705 - Hippolytus. Refutatio. V. 6; V. 16; V. 19. Duncker. 170, 102, 206.
- 706 - Refutatio. V. 2. 6. 11. Duncker. p. 130, 132, 176.
- 707 - Ерес. XXXVII, 1; ср. XXVI.

некоторых имен, по видимому, уполномачивает Ориген, Κατὰ Κέλσου–VI, 32: « ἀπὸ δὲ τῶν Ἑβραίων γρατῶν τὸν Ἰαω... Σαβαοῦ καὶ τὸν Ἀδωνάϊον καὶ τὸν Ἑλωαῖον. Origenes Werke. B. II. p. 105. Другие – относят их к вавилонским планетным богам (Bousset. Die Hauptprobleme der Gnosis. S. 10–11, стр. 351. Anz, Zur Frage. S. 6–7; Matter. Histoire. T. II, p. 140–141 считает их сирийскими и еврейскими. Р. Вювш (R. Wunsch. Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom. Leipzig. 1898. S. 77–78, анм. 2) – египетскими.

⁷²³ - Contra haer. I, 30, 6–8.

⁷²⁴ - При объяснении слова Νώρια, Епифаний (Ерес. 26, 1) выкладывает большой запас специальных сведений об этом имени и существе. Прежде всего у гностиков, тесно связываемых Епифанием с Николаитами, называлась именем Нории книга (Νωρίαν τιὰ βίβλον καλοῦντες), потом это имя прилагалось к жене Ноя; затем чрез сирийское нура (огонь) будто бы гностики пытались сблизить имя Нориа с греческою Пиррою, женою Девкальона. В опровержение их Епифаний замечает, что супругу Ноя звали вовсе не Нория, а Варфенос. По заявлению Липсия (Zur Quellenkritik d. Eriphanios. s. 107), последнее замечание Епифания очень важно, так как оно наводит на мысль о связи имен Нориа и Варфенос. И в действительности «Νώρια тоже самое, что и Βαρθενώς, только первое еврейской формы נַרְיָא, второе греч. формы – πάρθενος“.

⁷²⁵ - XXX, 9–12.

⁷²⁶ - Contra haer. I, 30, 13–14.

⁷²⁷ - Contra haer. I, 30, 13. Ср. Theodoritus. L. I. c. XIV: Τινὲς δὲ αὐτὸν τὸν ὄφιν τῆ Σοφία συνείνει φασι... καὶ δεδωκέναι τὴν γνῶσιν.

⁷²⁸ - Contra haeres. I, XXXI, 1.

⁷²⁹ - Contra haer. I, XXIX, 1, ср. XXXI, 3.

⁷³⁰ - Contra Celsum. VI, 23–38.

⁷³¹ - ..."οἰόμενος χριστιανοὺς εἶναι τοὺς ταῦτα λέγοντας“, VI, 29,– говорит Ориген о Цельсе.

⁷³² - VI, 24: «δοκεῖ δέ μοι καὶ ἐκ τούτων ἐκ παρακουσμάτων ἀσημοτάτης αἰρέσεως Ὀφιαίων οἶμαι ἐκτεθεῖσθαι τὰ τοῦ διαγράμματος ἀπὸ μέρους, ср. VI, 28. 30.

⁷³³ - VI, 24: κατὰ τὸ φιλομαθὲς ἡμῶν. Ср. VI, 33.

⁷³⁴ - VI, 30: ἡμεῖς δι' ἐκείνους (sc. δαιμόνας) ἐκτησάμεθα διαγράμμασι – in diagrammate, quod comparare studuimus, ср. VI, 33.

⁷³⁵ - VI, 33.

⁷³⁶ - VI, 27.

⁷³⁷ - VI, 38.

⁷³⁸ - Попытку воспроизвести эту диаграмму графически сделал Matter (Histoire critique du Gnosticisme. T. III. Paris. 1844 Blanche III). Липсий (Z. W. T. 1864. I. ss. 38–39) и Гильгенфельд (Die Ketzergeschichte. s. 287) – находят ее во многом не точною. Однако собственного опыта изображения они не делают.

⁷³⁹ - VI, 38: «τὸ ἐπιγεγραμμένον διάφραγμα πελεκοειδε σχήματι“.

⁷⁴⁰ - Вопреки Гильгенфельду (D. Ketzergeschichte. s. 278), по мнению которого надпись находилась на пересечении малых кругов.

⁷⁴¹ - VI, 38.

⁷⁴² - VI, 33.

⁷⁴³ - VI, 33: «ὡς διάμετρος κύκλου τινὸς πειροειδοῦς ἢ φλογίμη ῥομφαία, ὡς δоруφορουμένη τῷ δὲ τῆς γνώσεως ξύλω καὶ τῆς ζωῆς“.

⁷⁴⁴ - По свидетельству Оригена, Цельс определяет число ангелов, передающих печать, говоря: «ἑπτὰ ἐκατέρωθεν τῆ ψυχῆ τοῦ ἀπαλλαττομένου σώματος ἐφιοταμένων τῶν μὲν τοῦ φωτὸς ἐτέρων δὲ τῶν ὀνομαζομένων ἀρχοντικῶν· καὶ λέγει τὸν ἀρχοντα τῶν ὀνομαζομένων ἀρχοντικῶν, λέγεσθα Θεὸν κατηραμένον“.— VI, с. 27. Далее Ориген выражает удивление, каким образом иудейский Иегова, которого офриане и разумеют под Ялдаваофом, может быть назван «проклятым“ богом,— Бог, который посылает дождь, производит гром,— Бог Моисея, который есть «τοῦ κόσμου δημιουργόν“. В XXX главе Ориген опять возвращается к семи архонтам и перечисляет имена, очевидно, уже другого ряда из них — Michael, Suriel. Raphael, Gabriel, Thauthabaoth, Erataoth и Onoel.— Липсий (Z. W. T. 1864. 1, 40–41) и Гильгенфельд (D. Ketzergeschichte. s. 281) предполагают, что эти имена перечислены Цельсом не на основании диаграммы, а из других источников. Однако, кажется, такое предположение противоречит тексту, где сказано: «Καὶ εὐρομέν γε, ἐν ᾧ καὶ ἡμεῖς δι’ ἐκείνους ἐκτησάμεθα διαγράμματι, τὴν τάξιν ὁμοίως ἐκκειμένην οἷς ὁ Κέλσος ἐξέθετο“. Так говорится в начале XXX-й главы перед перечислением уже приведенного «ряда“ архонтов.

⁷⁴⁵ - VI, 27.

⁷⁴⁶ - VI, 33: «Ὁ μὲν οὖν Κέλσος οὐκ ἠθέλησε τὰς δημηγορίας, ἧ οὐκ ἐδονήθη ἐκθέσθαι, ἅς καθ’ ἐκάστην πύλην κατὰ τοὺς τῶν ἀσεβῶν μύθους ἐροῦσιν οἱ διόντες αὐτάς“.

⁷⁴⁷ - VI, 25.

⁷⁴⁸ - VI, 31.

⁷⁴⁹ - Липсий (Z. W. T. 1864, I, 38, 1 anm.) предполагает, что в VI, 25 нужно читать ἑπτὰ вместо δέκα.

⁷⁵⁰ - VI, 25: ...κύκλου, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἡ τῶν ὄλων ψυχῆ, καὶ ὠνομάζετο Λεβιαθάν.

⁷⁵¹ - VI, 25: «Εὐρομεν δ’ ἐν αὐτῷ καὶ Βεημόν ὀνομαζόμενον ὡσπερὶ τεταγμένον τινα μετὰ τὸν κατωτάτω κύκλον. Τοῦτον δὲ τὸν Λευῖαθάν ὁ τὸ μιαρὸν ἐκεῖνο διάγραμμα ἀναπλάσας ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ κέντρου αὐτοῦ κατέγραψε“.

⁷⁵² - Ps.-Tertullian, с. VI. Oehler. I, 273–274.

⁷⁵³ - «Potestates hujus mundi nolebant pati Christum, ne humano generi per mortem ipsius salus pararetur“.— Ps. Tertullian, с. VII.

⁷⁵⁴ - Ps.-Tertullianus. с. VIII; „De Christo autem sic sentiunt, ut ducant illum tantummodo Seth et pro ipso Seth ipsum fuisse“.— Oehler. I, p. 275.

⁷⁵⁵ - Refutatio – V, 6: „οἱ ἐπικληθέντες Ναασσηνοί, τῆ Ἐβραϊδὶ φωνῇ οὕτως ὠνομαβμένοι· νάας δὲ ὁ ὄφις καλεῖται. Μετὰ δὲ ταῦτα ἐπεκάλεσαν ἑαυτοὺς γνωστικούς, φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν“. Duncker, p. 132.

⁷⁵⁶ - Refutatio. VIII, 20: «ἕτεραὶ τινες αἰρέσεις ὀνομάζονται Καίνων, Ὀφιτῶν ἢ Νοχαϊτῶν“.— Duncker. p. 438.

⁷⁵⁷ - Refutatio. V, 2; V, 6 см. примеч. 752. V, 11; Duncker, p. 130. 132. 176.

⁷⁵⁸ - Refutatio. V, 6: Μετὰ δὲ ταῦτα. См. прим. 752.

⁷⁵⁹ - Hilgenfeld. D. Ketzergeschichte, p. 252.

⁷⁶⁰ - Ср. Епифаний. Ерес. XXV, XXVI; Ср. Ирин. I, 29–31, 1.

⁷⁶¹ - Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft Jahrgang. 1902. I, p. 542–545.

⁷⁶² - Sitzungsberichte. 1902, I, p. 545. Здесь выразился взгляд Гарнака на гностицизм, как на вторжение эллинизма (т.е. греч. философии) в христианство. См. выше, гл. 2, раздел «Гностицизм II века», п. 16.

⁷⁶³ - Νομός ἦν γενικὸς τοῦ παντός, ὁ πρῶτιστος Νοός. ὁ δὲ δεῦτερος ἦν τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν Хаοστρίτατον Ψυχῆ δ’ ἐλαβ’ (ἐνθ’) ἐργαζομένη νόμον.

⁷⁶⁴ - Refutatio. V, 6: «οὔτοι τῶν ἄλλων ἀπάντων παρὰ τὸν αὐτῶν λόγον τίμῳσι ἄνθρωπον καὶ ὕιον ἀνθρώπου». Duncker. p. 132.

⁷⁶⁵ - Refutatio X, 9: «Ναασσηνοὶ ἄνθρωπον καλοῦσι τὴν πρώτην τῶν ὄλων ἀρχὴν, τὸν αὐτὸν καὶ υἷον ἀνθρώπου». Duncker, p. 502

⁷⁶⁶ - Refutatio. V, 6: «Ἔστι δὲ ἄνθρωπος οὗτος ἀρσενόθηλος». Duncker. p. 132; cp. V, 8. Duncker. p. 150.

⁷⁶⁷ - Refutatio. V, 6: «Ἀπὸ σοῦ πατὴρ καὶ διὰ δὲ μήτηρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς, πολῖτα οὐρανοῦ, μεγαλύνουμε ἄνθρωπε». Duncker. p. 132.

⁷⁶⁸ - Cp. Refutatio. V, 9; Duncker. p. 166.

⁷⁶⁹ - Refutatio V, 8: ὄν (sc. ἄρσ. Ἄνθρωπον) οἱ ἀγνοοῦντες Γηρυόνην καλοῦσι τρισώματον.— Duncker. p. 150; Refutatio. V, 6: Διαίρουσι δὲ αὐτὸν ὡς Γηρυόνην, τριχῆ... τὸ μὲν νοερόν, τὸ δὲ ψυχικόν, τὸ χοϊκόν. Duncker. p. 132.

⁷⁷⁰ - Refutatio. V, 7: «Ὑπὸ τοῦ ἀρρήτου καὶ ἀνεξικονίστου καὶ ἀνεπνοήτου καὶ ἀμόρφου"... Duncker. p. 142. «Ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου λόγου»— Duncker p. 146.

⁷⁷¹ - Refutatio. V, 7: «Ὁ μέγας ἄνθρωπος ἄνωθεν... πᾶσα πατριὰ ὀνομαζομένη ἐπὶ γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς... Ἀποροῦσιν... πότερον ποτε ἐκ τοῦ πρόοντος ἐστίν, (ἦ) ἐκ τοῦ αὐτογενοῦς, ἢ ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χάους». Duncker, p. 136.

⁷⁷² - Refutatio. V, 6: «αἰώνων γονεῖς». Duncker, p. 122.

⁷⁷³ - Refutatio. V, 9, «εἶναι δὲ τὸν ὄφιν λέγουσιν οὔτοι τὴν ὑγρὸν οὐσίαν, καθάπερ καὶ Θυλῆς ὁ Μιλήσιος, καὶ μηδὲν δύνασθαι τῶν ὄντων ὄλως ἀθανάτων ἢ θνητῶν, τῶν ἐμψύχων ἢ ἀψύχων συνεστηκέναι χωρὶς αὐτοῦ». Duncker, p. 170.

⁷⁷⁴ - Refutatio. V, 9: «εἶναι αὐτὸν ἀγαθόν». Duncker, p. 170.

⁷⁷⁵ - Refutatio, V, 7: «Τοῦτον εἶναι φησὶν ἀγαθόν μόνον». Duncker, p. 142.

⁷⁷⁶ - Refutatio. V, 6. Duncker. p. 132. В теле – τρισώματον – есть элемент – το χοϊκόν.

⁷⁷⁷ - Refutatio V, 9. «κακείνῳ μόνῳ τῷ νάας ἀνακεῖσθαι πᾶν ἱερόν καὶ πᾶσαν τελετήν καὶ πᾶν μυστήριον». Duncker, p. 170.

⁷⁷⁸ - Refutatio, V, 7: «Ζητοῦσιν... τίς ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ πόθεν καὶ ποταπὴ τὴν φύσιν... πότερον ποτε ἐκ τοῦ προόντος ἐστίν, (ἦ) ἐκ τοῦ αὐτογενοῦς, ἢ ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χάους». Duncker, p. 131.

⁷⁷⁹ - Refutatio. V, 7. Издатели Duncker и Schneidevin (p. 146) говорят о δημιουργῷ Ἰαλδαβαοθ. Но подобная замена допущена ими без достаточных оснований. См. Hilgenfeld. D. Ketzergeschichte. s. 257; p. 424. Cp. Schmidt. Texte und Untersuch. VIII, 1–2. s. 559.

⁷⁸⁰ - Refutatio. V, 7... «θεῶ πυρίνῳ, ἀριθμὸν τετάρτῳ· οὕτως γὰρ τὸν δημιουργὸν καὶ πατέρα τοῦ ἰδικοῦ κόσμου καλοῦσιν... Οὗτος ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ ἐν πᾶσι, φησί, τοῖς γενητοῖς υἱὸς ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου λόγου». Duncker, p. 146.

⁷⁸¹ - Refutatio, V, 8. Наассены «λέγουσι δὲ· ὁ λέγων τὰ πάντα ἐξ ἑνὸς συνεστάναι. πλανᾶται· ὁ λέγων ἐκ τριῶν, ἀληθεύει καὶ περὶ τῶν ὄλων τὴν ἀπόδειξιν δώσει». Duncker, p. 150.

⁷⁸² - Refutatio. V, 7: «πατέρα τοῦ ἰδικοῦ κόσμου». Duncker, p. 146; см. выше. прим. 777.

⁷⁸³ - Refutatio. V, 7: εἶναι φάσκουσι τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκεν ἡ γῆ μόνον, ἐκεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον, ὡς ἀνδριάντα, εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν... ἐδόθη αὐτῷ καὶ ψυχὴ, ἵνα διὰ τῆς ψυχῆς πάσχει... Cp. Гимн –V, 10; Duncker, p. 136. 174. 176.

⁷⁸⁴ - Refutatio. V, 13: οἱ τῆς Περατικῆς αἰρέσεως, ἀρχηγοὶ Εὐφράτης ὁ Περατικὸς καὶ Κέλβης ὁ Καρύστιος... Cp. X. 10. Duncker, 182. 502.— Ориген (Contra Celsum VI. 28)

называет Евфраата виновником офрианской ереси вообще: «Εὐφράτην τινὰ εἰσηγητὴν τῶν ἀνοσίων ἀυχοῦντες λόγων». – Климент Александρ. (Stromata VII) относит ересь ператиков к таким, которые получили свое название от места: «αἱ (sc. αἵρεσεις) δὲ ἀπὸ τόπου ὡς οἱ Περαιτικοί». – Феодорит говорит в полном согласии с Ипполитом: «Ἀδέμης δὲ ὁ Καρύστως, καὶ ὁ Περαιτικὸς Εὐφράτης, ἅφ' οὗ Περάται προσηγορεύθησαν» – Haeret. fabul. compendium. L. I, c. XVII.

⁷⁸⁵ - Refutatio. V, 16: «Καλοῦσι δὲ αὐτοὺς Περάτας, μηδὲν δύνασθαι νομίζοντες τῶν ἐν γενέσει κοθεστηκότων διαφυγεῖν τὴν ἀπὸ τῆς γενέσεως τοῖς γεγενημένοις ὠρισμένην μοῖρον... μόνοι δὲ, φησίν, ἡμεῖς οἱ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες καὶ τὰς ὁδοὺς, δι' ὧν εἰσελήλυθεν ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον, ἀκριβῶς δεδιδαγμένοι διελθεῖν καὶ περᾶσα τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα». – Duncker. p. 188, 190.

⁷⁸⁶ - Refutatio. V, 13: «Μάθωμεν οὖν πρῶτον, πῶς ταύτην τὴν διδαχὴν παρὰ τῶν ἀστρολόγων εἰληφότες ἐπηρεάζουσι Χριστόν... Duncker, p. 178... «τὴν τῶν ἀστρολόγων περὶ τοὺς ἀστέρας πᾶσαν φαντασίαν ἀτέχνως τεχνολογοῦντες... οἱ Περαιτικοὶ λόγοι τῶν ἀστρολόγων ὁμολογουμένως εἰσὶν, οὐ Χριστοῦ». Duncker. p. 184, – V, 17... «σοφία τῆς Περαιτικῆς αἵρέσεως διὰ τὸ ἐκ τῆς ἀστρολογικῆς δοκεῖ συνεστᾶνα.» p. 194. – V, 13; «Περιεργότερον γὰρ ἀναβλέψαντες εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ χαλδαῖοι ἔφασαν δραστικῶν μὲν αἰπιῶν ἐπέχειν λόγον εἰς ἕκαστον τῶν καθ' ἡμᾶς συμβαινόντων [ἐκβαίνειν τοὺς ἐπτὰ ἀστέρας], συνεργεῖν δὲ τὰ τῶν ἀπλανῶν ζωδίων μέρος», – p. 180; cp. 182.

⁷⁸⁷ - См. Refutatio. – V, 17. Duncker. p. 196, 198. Cp. X, 10; – p. 502, 504, 506.

⁷⁸⁸ - Refutatio. X. 10. Duncker, p. 504.

⁷⁸⁹ - Refutatio. V, 17. «Ἔστι κατ' αὐτοὺς τὸ πᾶν πατήρ, υἱός, ὕλη· τούτων τῶν τριῶν ἕκαστον ἀπείρους ἔχει δυνάμεις ἐν ἑαυτῷ. Καθέζεται οὖν μέσος τῆς ὕλης καὶ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, ὁ λόγος, ὁ ὄφιος αἰετινός κινούμενος πρὸς ἀκίνητον τὸν πάτερα καὶ κινουμένην τὴν ὕλην... ἀνταβίων δὲ τὰς δυνάμεις στρέφεται πρὸς τὴν ὕλην». – Duncker. p. 196.

⁷⁹⁰ - Refutatio. X, 10. Duncker. p. 504.

⁷⁹¹ - Refutatio. X, 10: «Ἐκάστω γὰρ μέρος τοῦ κόσμου... δίδοσι καὶ θεοὺς καὶ λόγους καὶ ἀνθρώπους τὰ λοιπά». Duncker. p. 504.

⁷⁹² - Refutatio. X, 10. «Ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τῆς ἀγεννησίας... τινα ἄνθρωπον καὶ τρισώματον καὶ τριδύναμον, καλούμενον – Χριστόν... Δύο δὲ εἶναι μέρος τὰ σωζόμενα λέγει... τὸ δὲ τρίτον ἀπόλλυσθαι... Duncker. p. 504. 506.

⁷⁹³ - Refutatio V, 19–22; X, 11; Duncker. p. 198–214, 506–510.

⁷⁹⁴ - Refutatio. V, 19; Duncker. p. 200.

⁷⁹⁵ - Refutatio. V, 19; Duncker. p. 202.

⁷⁹⁶ - Refutatio. V, 19... «Ἐκ πρώτης τῶν τριῶν ἄρχων συνδρομῆς μεγάλης μεγάλη τις ἰδέα σφραγίδος, οὐρανός καὶ γῆ». – p. 202.

⁷⁹⁷ - Refutatio. V, 19; p. 204.

⁷⁹⁸ - Refutatio. V, 19; p. 206.

⁷⁹⁹ - Refutatio. V, 23–27; X, 15; Duncker. p. 214–232, 516, 518.

⁸⁰⁰ - Refutatio. V, 28; Duncker. p. 232.

⁸⁰¹ - См. Schultz W. Dokumente der Gnosis. Jena. 1910. 8. XXXVI, LXIV, 31.

⁸⁰² - Refutatio. V, 23, 25, 26; Duncker. p: 214, 216, 218.

⁸⁰³ - Это изречение, заимствованное из 1Кор. 2:9 – приводится несколько раз. См. Refutatio V, 24, 26. Duncker. p. 216. 222.

⁸⁰⁴ - Befutatio. V, 24: «Ὅμνυς δὲ εἰγνῶναι θέλεις, ὁ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὐκ ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, τὸν ἐπάνω πάντων ἀγαθόν, τὸν ἀνώτερον, ἄρρητα φυλάζει τὰ τῆς διδασκαλίας αἰγώμενα». Duncker. p. 216.

- 805 - Refutatio, V, 27, p. 230.
- 806 - См. особ. Refutatio, V, 26.
- 807 - Refutatio, V, 26. Dancker. p. 218.
- 808 - Refutatio, V, 26; Dtmcker, p. 218.
- 809 - Refutatio, V, 26; – p. 220.
- 810 - Refutatio, V, 26; «καὶ γίνεται οἰονεὶ σφραγίς τις αὐτῆ καὶ φιλίας ὑπόμνημα καὶ σύμβολον αἰώνιον τοῦ γάμου τῆς Ἐδὲμ καὶ τοῦ Ἐλωεῖμ ἄνθρωπος, ὁ Ἀδάμ. Ὁμοίως δὲ καὶ ἡ Εὐα γέγονε“. Duncker. p. 220.
- 811 - Refutatio, V, 26 – p. 222.
- 812 - Refutatio, V, 26: «καὶ δίδωσιν ἐξουσίον ἡ Ἐδὲμ μεγάλην τῷ τρίτῳ ἀγγέλῳ αὐτῆς τῷ Νάας, ἵνα πάσαις κολάσσει κολάζη τὸ πνεῦμα τοῦ Ἐλωεῖμ τὸ ὄν ἐν τοῖς ἀνθρώποις“.– Duncker, p. 224.
- 813 - Ibidem. (Νάας) «προσηλθε γὰρ τῇ Εὐα ἐξακατήσας αὐτὴν καὶ ἐμοίχευσεν αὐτήν... προσηλθε δὲ καὶ τῷ Ἀδάμ καὶ ἔσχεν αὐτόν, ὡς παῖδα... ἔνθεν γέγονε μοιχεία καὶ ἀρσενοκοιλία.
- 814 - Ibidem.
- 815 - Refutatio. V, 26; Duncker. p. 228.
- 816 - Lipsius. Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien. 1865, s. 14, 33, 40, 41.
- 817 - Harnack. Zur Quellenkritik des Geschichte d. Gnosticismus. 1873, s. 1–2. Zeitschrift für die historische Theologie. 1874. II, ss. 219, 162, 168.
- 818 - Lipsius. Zur Quellekritik. s. 35... Harnack. Zeitschrift f. hist. Theologie. 1874. II, s. 150.– Texte und Untersuchungen. VII, s. 105.
- 819 - Ср. Lipsius. Zur Quellenkritik. s. 106.
- 820 - Ср. ерес. 25, 2–7 и 26, 1.
- 821 - Филастрий (Corpus eccles. v. XXXVIII, с. V) в главе о Николае Антиохийском говорит и о Нории, и Барбело, и Калакауне, т.е. о существах, о которых сообщает Епифаний уже в другой ереси – 26, 1–2.
- 822 - Ср. Schmidt. Texte und Untersuchungen. VIII, s. 591.
- 823 - Ср. Lipsius. Zur Quellenkritik. s. 217. Липсий думает, что в виду особо аскетического направления (отсюда «Severus») североан их книги должны быть несколько иные, чем у либертинистических – архонтиков и сефиан. Однако данных – говорить о либертинизме архонтиков и сефиан – у Епифания нет (ср. напротив ер. 45, 2). Эти секты были также аскетического направления.– Ср. Schmidt. Texte und Unter. VIII, s. 591.
- 824 - Ср. Harnack. Texte und Unters. VII, s. 105–106. Lipsius. Zur Quellenkritik. 1865, s. 194. Schmidt. Texte und Untersuch. VIII, ss. 590–591.
- 825 - Ерес. 45, 4: ὡς καὶ ἀκηκόαμεν“... или 45. 1: «ὡς δὲ τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα διηγῆσομαι“. В конце (45, 4) Епифаний говорит об описываемой секте: «может быть уже и нет принадлежащих к ней, или по крайней мере встречаются они изредка в верхних странах (ἐν τοῖς ἀνωτάτω μέρεσιν)“.
- 826 - Ерес. XXV, 2.
- 827 - Ерес. XXV, 3.
- 828 - Ерес. XXVI, 1.
- 829 - Ерес. 26, 17.– Гарнак (Texte und Untersuch. VII, 2, s. 112) и Шмидт (Texte u. Untersuchungen. VIII. 1–2. s. 575) думают, что под ἡ πόλις –разумеется, именно, Александрия.
- 830 - Ерес. 26, 17–18.

⁸³¹ - См. Липсий (Zur Quellenkritik. 1865, s. 173). Ср. Harnack. Zeitschrift f. historische Theologie. 1874, II, s. 163.

⁸³² - Haer. 37, 1: «Οἱ Ὀφῖται μὲν γὰρ, ὡς προεῖπον, τὰς προφάσεις εἰλήφασιν ἀπὸ τῆς τοῦ Νικολάου καὶ Γνωστικῶν καὶ τῶν πρὸ τούτων αἰρέσεων».

⁸³³ - Ср. Lipsius. Zur Quellenkritik. s. 188.

⁸³⁴ - Haer. 39,1... «πλείους τούτων ἐξεργίζωθησαν ἐκ τοῦ κόσμου»... 39, 10: «Τὰ δὲ νῦν συντόμως οὔσης τῆς αἰρέσεως».

⁸³⁵ - Ср. Harnack. Texte und Unters. VII, H. 1. 2, ss. 112–113, Schmidt C. Tex. u. Unt. VIII, s. 590–591.

⁸³⁶ - Refutat. V, 6; p. 132.

⁸³⁷ - По исследованиям К. Шмидта (C. Schmidt. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. B. VIII, Helt 1–2. Gnostische Schriften in Koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus. s. 343–344, 538. Koptisch-gnostische Schriften. B. I. Leipzig. 1905. ss. XXII, XXIV), оба произведения, и Pistis Sophia и кн. Ieû – принадлежат одной и той же секте, при чем P. S. упоминает о книгах Ieû... «это суть три наследия царства света. Мистерии этих трех наследий света весьма богаты [Вы их найдете в обеих великих книгах Ieû]... В остальных низших мистериях вы теперь не имеете нужды, но вы найдете их в двух книгах Ieû» (Pistis Sophia – по изд. Schmidt'a. s. 158, ср. 228–229). Значит, P. S. содержанием своим предполагает уже книги Ieû (Ср. Köstlin: Das gnostische System des Buches Pistis Sophia, s. 5 в Theologische Jahrbücher. 1854, Erstes Heft.; C. Schmidt. Texte u. Unters. VIII, 1–2, ss. 343, 479, 582). Оба памятника, дошедшие до нас в коптском переводе, принадлежат Египту (Schmidt. Texte u. Unter. VIII, 565–566), а по времени своего происхождения относятся к III веку: книги Ieû к 1-й половине, а P. S. ко 2-й (Schmidt. VIII, s. 597–98;– Kop. gnost. Schriften. I, s. XVII-XVIII).

⁸³⁸ - Ср. Texte u. Untersuchungen. VII, ss. 104, 110.

⁸³⁹ - См. C. Schmidt. Texte und Untersuchung. VIII, H. 1–2, s. 366.

⁸⁴⁰ - A. Harnack. Texte u. Unters. VII, s. 105; Schmidt. C. Texte u. Unt. VIII, s. 561.

⁸⁴¹ - Köstlin. Das gnostische System d. Pistis S. (Theol. Jahrbücher. 1854, t. XIII, s. 57–58, anm. 1).

⁸⁴² - Ср. C. Schmidt. Texte u. Unters. VIII, s. 561–562.

⁸⁴³ - По изд. C. Schmidt'a. B. I, s. 251.

⁸⁴⁴ - C. Schmidt. B. I, s. 304.

⁸⁴⁵ - A. Harnack. Texte u. Unters. VII, s. 108; C. Schmidt. T. u. Unt. VIII, s. 563–564.

⁸⁴⁶ - C. Schmidt. B. I, s. 44.

⁸⁴⁷ - «Нужно помнить при этом,— замечает Гарнак (Т. u. Unt. VII, s. 110),— что P. S. отнюдь не есть гностическая система, а только предполагает ее» (курсив Ад. Гар.).

⁸⁴⁸ - C. Schmidt. Gnostische Schriften in Koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus. Leipzig. 1912, s. 659.

⁸⁴⁹ - Секта – разновидность сефиан-архонтиков – у Епифания – ер. 45.

⁸⁵⁰ - Ср. Lipsius. Zur Quellenkritik des Eriphanies. 1865, s. 103, ер. 106. А. Гарнак склонен видеть у псевдо-Тертуллиана наиболее приемлемый распорядок гностических сект в данном случае – Zeitschrift f. h. Theol. 1874, II, s. 163.

⁸⁵¹ - Contra Cels. VI, 28: Ἐυφράτην τινὰ εἰσηγητὴν τῶν ἀνοσίων ἀύχοῦτες λόγων.

⁸⁵² - Ипполит (Refutatio V, 13; Duncker p. 182) считает Евфрата Пер. и Акембиса основателями ереси ператиков (οἱ τῆς Περαιτικῆς αἰρέσεως ἀρχηγοὶ Εὐφράτης ὁ Περαιτικὸς καὶ Κέλβης ὁ Καρύστιος), Ср. IV, 2; Duncker– p. 50. Ἀκεμβῆς ὁ Καρύστιος...“).

⁸⁵³ - Salmon. (A Dictionary of Christian Biography. W. Smith. London. 1887, V. IV. p. 84. Ср. Mead. Fragments, of a fait forgotten. London. 1906, p. 183. Lipsius.

⁸⁵⁴ - Refutatio, V, 6: «Μετὰ δὲ τοῦτο ἐπεκάλεσαν ἑαυτοὺς γνωστικούς... ἐξ ὧν ἀπομερισθέντες πολλοὶ πολυσχιδῆ τὴν αἴρεσιν ἐποίησαν οὕσαν μίαν διαφόροις, δογμασι τὰ αὐτὰ διηγούμενοι.

⁸⁵⁵ - Ad. Honig. Die Ophiten. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnosticismus. Berlin. 1889. ss. 12, 13, 16... хотя автор затрудняется вывести из иудейства учение о демиурге. s. 23. M. Friedländer. Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. Göttingen. 1898. ss. 26–27.

⁸⁵⁶ - Ср. M. I. Matter. Histoire critique du Gnosticisme. t. II. Paris. 1843, p. 129.

⁸⁵⁷ - Этому обстоятельству придает доказательное значение, в смысле происхождения офитства из иудейства – Lipsius. Z. W. T. 1863, IV, s. 453.

⁸⁵⁸ - Aug. Wünsche. Bibliotheca Rabbinica. Lieferungen. 2, 4–5, 8, 10–11: Der Midrasch Bereschit Rabba. Leipzig. 1880. Par. XLVIII; cap. XVIII, 1.

⁸⁵⁹ - Evsebios Pappihili. Praeparatio evangelica. I, X. Migne. Patrologiae cursus completus, s. gr, t. XXI, s. 88–90.

⁸⁶⁰ - Al. Dieterich (Abraxas. Leipzig. 1891, s. 113, 114–149, 28) указывает на почитание змеи у языческих народов, между прочим, у вавилонян, – на основании папирусных свитков и древних писателей. Ср. Usener. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. I-II. Bonn. 1889. s. 30.– Lipsius. Allgemeine Encyclopädie. Ersch-Gruber. Erst. sect. s. 270.– Zeitschrift. f. W. Theologie. 1863. IV, s. 425. Mead. Fragments of a fait forgotten, p. 183. Salmon. A Dictionary of chr. Biography. IV. p. 80.

⁸⁶¹ - А вполне христианское происхождение секты офитов, насколько нам известно, отстаивает только один J.N. Gruber. Die Ophiten. Würzburg. 1864, s. 16, 17.

⁸⁶² - Salmon. A Dictionary. IV, p. 82, 83. «В общем, – замечает Салмон, – есть достаточное основание думать, что гностическая система, описанная у Иринея, есть произведение ученика Зороастра, на половину обращенного к христианству».

⁸⁶³ - См. Lipsius. Zeitschrift f. W. Theologie. 1864, I, s. 37. Ориген (с. Cels. VI, 28) говорит, что офиты требовали при вступлении в их секту проклятия имени Христа (ср. также III, 13; VII, 40). Обыкновенно это принято объяснять полемическими приемами Оригена; но едва ли это вполне удовлетворительно. Ведь «не из воздуха же взял» Ориген данное сведение.

⁸⁶⁴ - R. Reitzenstein. Poimandres. Leipzig. 1904. s. 82–98 и дал. s. 114. Usener. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. I-II, s. 31.– A. Dieterich. Abraxas. s. 28, 26.

⁸⁶⁵ - Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδελφίον καὶ Ἀκυλῖνον, οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι, ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς... Porphyrius. De vita Plotini c. XIV. См. у Schmidt'a, Texte und Untersuchungen. VIII, H. 1–2, s. 603–604.

⁸⁶⁶ - C. Schmidt. Koptisch-gnostische Schriften. B. 1, s. 341. В частности принадлежность этого отрывка к офитскому гносису следует из таких оснований. В этом сочинении, как сказано выше, прославляется Сиф; такое же прославление воздается ему у офитов-сефиан. В неизвестном сочинении упоминаются (C. Schmidt I, s. 362) четыре светоносных высших существа (φωστῆραι): Eleleth, David, Oroiael... Те же имена у барбело-гностиков Иринея (I, XXIX, 2). Встречаются и другие сходные наименования – Avtogenes, Monogenes, Logos, Christus, Adamos и др. Marsan, о котором упоминает неизвестное гностическое сочинение, был пророком (Marsian) архонтиков (Епиф. ер. 40, 7).

- 867 - C. Schmidt K.-gnost. Schriften. B. I. s. XXVI. A. Harnack. Die Chronologie. B. I, s. 539.
- 868 - C. Schmidt. Texte u. Unters. VIII, 1–2, ss. 613... 630.
- 869 - V, 13. 17. См. выписки выше гл. 2, раздел «Офитские секты», п. 27; прим. 782, 783, 786, 788.
- 870 - W. Anz. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. Leipzig 1897. ss. 13–15, 22 и др.
- 871 - W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen. 1907, s. 9–58... Paulys Real-Encyclopädie VII, 2. W. Bousset. Art. Gnosis. 1, 4, 5, 6... Gnostiker. 2, 3, 5... (cc. 1503–1504, 1507, 1535)...
- 872 - Refutatio. IV, 2; V, 13.
- 873 - Contra Cels. VI, 28.
- 874 - Cp. Brandt. Mandaische Religion. s. 192.
- 875 - Strom. VII, 17.
- 876 - Lipsius. Zeitschrift für w. Theologie. 1863, IV, ss. 433.
- 877 - Lipsius. Zeitschrift für w. Theologie. 1863, IV, ss. 433.
- 878 - Cp. Harnack. Texte u. Unters. VII, H. 1–2, s. 95; Bousset. Paulys Real-Encycl. VII, 2. s. 1543; хотя Кёстлин не вполне согласен с этим взглядом, говоря: «...позднейшая эпоха гносиса не была периодом падения и замирания, в ней нет недостатка в мужах, которые находили нужным выступить против этого падения, поставить гностическое учение в согласие с духом христианства и с требованиями нравственного сознания». Theolog. Jahrbücher. 1854, Zw. Heft. ss. 188–189.
- 879 - См. Liechtenhan – у Hauck'a – Realencyklopädie. B, XIV. s. 404.
- 880 - Так в V в., в 428 г., императоры Валентиниан III и Феодосий II упоминают об офитах (и борборианах) в законе среди еретиков, которым запрещалось пребывание в римской империи. (Corpus Juris civilis, V. II. cod. Justinianus. Berolini. 1877. I. V. 5, p. 51). Однако в 3-х указах об еретиках, изданных имп. Юстинианом в 530 г., еще идет речь об (борборианах и) офитах; причем, они лишались всяких гражданских прав: не могли быть свидетелями на суде, устроить домов для собраний, оставлять духовных завещаний (cod. Justinianus. 1. V. 18, 19, 21, p. 56, 58, 59).
- 881 - Разговор св. Иустина с Трифоном иудеем гл. 35: «некоторые из них (т.е. лжеучителей) называются Маркианами, иные Валентинианами, другие Василидианами, а иные Сатурнианами, или другим именем, каждый получая название от основателя своего учения» (Καὶ εἰσὶν αὐτῶν οἱ μὲν τινες καλοῦμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί, καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι, ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος). De Otto. Corpus apologetarum christianorum. Jenae. 1877. V. II p. 118, 120, 322.
- 882 - Против ересей. Кн. I, гл. XXIV, 1–2; Cp. II. XXVIII, 6; XXXI, 1.
- 883 - О душе. Гл. XXIII.
- 884 - С. III.
- 885 - Refutatio VII, 28.
- 886 - Цер. история IV, 7.
- 887 - С. XXXI.
- 888 - Ересь XXIII.
- 889 - Haeret. Fabul. L. I, c. II, III.
- 890 - De haeresibus lib. c. III.
- 891 - Praedestinati liber. I, c. V.

- 892 - VI, 8.
- 893 - См. напр. Lipsius в Zeitschrift für w. Theologie. 1863, IV, s. 426, anm. 2. Amelineau, Annales du Musée Guimet. T. XIV, p. 67.
- 894 - У Ипполита – Refutatio. VII, 28 «ἐδογμάτισε τοιαῦτα ὅποια καὶ Μενάνδρος».
- 895 - У Ипполита «ἓνα πατέρα ἄγνωστον τοῖς πᾶσιν».
- 896 - У Ипполита «ἄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας φωτεινῆς εἰκόνας».
- 897 - У Ипполита ὀνορθοῦσθαι – выпрямиться, разогнуться.
- 898 - У Ипполита «σπινθῆρα τῆς ζωῆς».
- 899 - У Ипполита «δοκῆσει ἐπιπεφηνῆναι ἄνθρωπον».
- 900 - В латин. тексте стоит: «Et propter hoc quod dissolvere voluerint patrem eius (scil. Christi), advenisse Christum ad destructionem Judaeorum dei et ad salutem credentium ei». Решительно неожиданна речь в контексте о злом намерении, очевидно, ангелов-мироздателей – уничтожить отца Христа, потом темна связь одной половины предложения с другой: в начале фразы сказано о преступлении всех князей-ангелов (хотя выделенный ранее бог иудейский не упомянут); во 2-й части фразы мера пресечения или наказания всецело направляется лишь на иудейского бога. Над прояснением этого места старался Мозгейм (Joh. Lauren. Moshemii de rebus Christianorum. Helmstadii 1753, p. 340–341), но едва ли его рассуждения убедительны. Может быть здесь нужно принять поправку в тексте, какую делает Ипполит в Refutatio VII, 28: «καὶ διὰ τὸ βούλεσθαι τὸν κατέρα καταλῦσαι πάντας τοὺς ἄρχοντας παραγενέσθαι τὸν Χριστόν... (...quoniam voluerit pater private omnes dominantes), т.е. так как отец хотел лишить власти всех князей, то пришел Христос... Грамматический смысл фразы чрез это становится яснее (ср. Theodoret. 1, 3), но мысль о наказании всех ангелов является всё-таки неожиданною. У Иринея пропущена речь о каком-то преступлении ангелов или возмущении их против Бога (Ср. Lichtenhan – у Hauck'a XVII, s. 492). В книге Предестината (с. V) говорится о «страстях» ангелов и их желании путем соединения полов сделать вечным мир (Oehler. Corpus. I, p. 234). Но лучше, кажется, понимать данное место в смысле офитского учения.
- 901 - У Ипполита «ἀπὸ τοῦ σατανᾶ, ὃν καὶ αὐτὸν ἄγγελον ἀντικράττοντα τοῖς κοσμικοῖς ὑπέθετο»...
- 902 - Tertullianus. De anima. C. XXIII. Patrologiae cursus completus Migne. II. Ser. lat. c. 686.
- 903 - Geschichte der altchr. Litteratur. B. I. 157.
- 904 - Harnack. Geschichte der altchr. Litteratur. B. I. 157.
- 905 - Walch C.W. Entwurf. s. 274.
- 906 - См. Amelineau, Annales. p. 67. Латинский переводчик, по словам Амелино, греч. формы Σατορνῖλος и Σατορνείλος неправильно сближает с лат. Saturnus или уменьшительным от него Saturninus.
- 907 - «Ересей появились во времена имп. Адриана» («περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἰρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι»... (Strom. VII; 17)) и далее называются Василид, Валентин и Маркион.
- 908 - Ересь. XXXI, 2.
- 909 - Цер. ист. IV, 7.
- 910 - Mansel. The Gnostic Heresies, p. 129.
- 911 - Moshemius. De rebus, p. 337. Ср. Lichtenhan, Hauck. B. XVII. s. 491.
- 912 - К Ефес. гл. XVIII ср. XIX; к Траллийцам, гл. IX-X, ср. VIII. К Смирнянам, гл. II-V.

⁹¹³ - Cp. Moshemius. De rebus Christ, p. 336; Walch. Entwurf. s. 278.

⁹¹⁴ - Вальх (s. 279, анн.) понимает это возмущение против высшей силы в том смысле, что люди воздали такую честь ангелу, какая подобает только высшему существу. Недоумение его состоит только в том – один ли иудейский бог усвоил себе такую честь или все ангелы-мироздатели.– Но после сделанного в тексте Иринея исправления чрез Ипполита (см. выше) стала несомненно виновность всех ангелов пред неведомым отцом. Однако далеко не всеми одинаково решается вопрос о невиновности ангелов в смысле усвоения ими себе от людей чести, лишь принадлежащей высшему существу. Лихтенан, напр. (Hauck. В, XVII. s. 491), решает этот вопрос в смысле книги Предистината, т.е. плотского греха ангелов.

⁹¹⁵ - Мозгейм (p. 337) предполагает дело так, что сатане было неприятно почитание иудейским народом своего ангела за бога, и вот он создает себе злых людей из материи. Cp. Watch. s. 278.

⁹¹⁶ - Cp. Lichtenhan. Hauck. В. XVII. s. 492.

⁹¹⁷ - Cp. Mansel. p. 129; Lichtenhan. у Hauck'a. В. XVII, s. 491.

⁹¹⁸ - Cp. Moshemius. p. 337.

⁹¹⁹ - Annales. Т. XIV, p. 69, 72, 75.

⁹²⁰ - Annales. Т. XIV, p. 30, 66, 67.

⁹²¹ - Annales. Т. XIV, p. 72, 76.

⁹²² - Дуализм Саторнила особенно подчеркивает Bousset. Die Hauptprobleme s. 108. Даже W. Moeller (Geschichte der Kosmologie s. 372) не может отрицать его. Признаёт его и Амелино (Annales, p. 72).

⁹²³ - R.A. Lipsius. Ueber die ophitischen Systeme (Zeitschrift f. w. Theologie, 1863, IV, ss. 426–435).

⁹²⁴ - Zeitschrift. s. 428.

⁹²⁵ - Zeitschrift. s. 433.– Moeller (Geschichte d. Kosmologie. s. 371...) согласно с своей тенденцией – вывести весь гностицизм из монизма или пантеизма, – ставит учение Саторнила в связь с системами наассенов и в ближайшую параллель с ператиками (s. 373). Однако он отнюдь не считает возможным vice versa выводить учение наассенов из системы Саторнила.– По его мнению, с которым мы также не согласны, Керинфианский гносис образует ближайшую ступень (Vorstufe) к Саторнилскому (s. 373).

⁹²⁶ - Cp. Moeller. s. 373. Конечно, в учении о творении человека и, по-видимому, в изображении сатаны, – он также ангел и находится в особенной вражде с богом иудеев, – Саторнил близко стоит к иудейскому. Но с другой стороны, Саторнилу неизвестно, что только иудейскому богу, как у офитов, сатана обязан своим происхождением. Это обстоятельство заставляет, напр. Липсия искать параллелей для сатаны Саторнила, между прочим, в египетском Тифоне (Zeitschrift f. W. Th. 1863, IV, ss. 430–431).

⁹²⁷ - Cp. Mead. (Fragments of a fait forgotten. London. 1906, p. 179) говорит: если Иринея приводит нам сравнительно простые черты из нее, то это не доказательство ее простоты; не смотря на это, система могла быть вполне развитою и широко разработанною.

⁹²⁸ - Cp. Amelineau – Annales, p. 67, 75.

⁹²⁹ - Cp. Mead. Fragments, p. 176–177.

⁹³⁰ - Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία – IV, 7: (Агриппа Кастор) «φησὶν αὐτὸν (sc. τὸν Βασιλείδην) εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴχοσι συντάξει βιβλία». Evsebius Werke. II, p. 310.

- ⁹³¹ - См. Stromata IV, 12. Clemens Alex. Zw. B. p. 284.
- ⁹³² - Hegemonies. Acta Archelai. с. (55) LXVII, herausgeb. Königl. Preuss. Akad. der Wissenschaften. C. H. Beenson. Leipzig. 1906, p. 96.
- ⁹³³ - См. Stromata – II, 20; III, 1. Clemens – II. B, p. 174, 195.
- ⁹³⁴ - Так выражается Ипполит в «Refutatio» VII, 20. p. 356.
- ⁹³⁵ - Gnostiques et Gnosticisme. Paris. 1913, p. 23...
- ⁹³⁶ - См. напр. W. Smith и H. Wace. A dictionary christian of biography v. I, p. 270. M.E. Amelineau. Annales du Musée Guimet. Paris. 1887, p. 86–87. A. Harnack. Geschichte d. altchr. Litteratur. B. I, s. 157–158.
- ⁹³⁷ - Aug. Neander. Genetische Entwicklung d. vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin. 1818. s. 32.
- ⁹³⁸ - F. Baur. Die christliche Gnosis. Tübingen. 1835. s. 210.
- ⁹³⁹ - A. Hilgenfeld. Der Gnosticismus und die Philosophumena. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1862. IV, s. 401.
- ⁹⁴⁰ - Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti libro κατά πασῶν αἰρέσεων nuper reperto illustr. Berolini. 1852. Uhlhorn. Das System des Basilides. 1855. Möller. Geschichte der Kosmologie. 1860. s. 344. Gundert и др.
- ⁹⁴¹ - Hilgenfeld. Theolog. Jahrb. von Baur und Zeller. 1856. Zeitschrift f. W. Theologie. 1862, IV. Volkmar. Hippolytus und die römisch. Zeitgenossen. 1855. Lipsius. Zur Quellenkritik. s. 87...
- ⁹⁴² - Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1877. IV. Das ursprüngliche Basilidianische System. 481–544.
- ⁹⁴³ - Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1877, IV. ss. 485–486, 488.
- ⁹⁴⁴ - Die Ketzergeschichte. 1884. ss. 198, 200–201, 204, 206, 210, 222, 212–213, 228, 218.
- ⁹⁴⁵ - Несколько в стороне стоит известный взгляд Салмона (The Cross-Referencses in the Philosophumena-Hermathena, 1888), Стегелина (Die gnostischen Quellen Hippolyts-Texte und Unter. VI, 3), разделяемый Гарнаком (A. Harnack. Geschichte der altch. Litteratur. Leipzig. 1 Th. s. 157) и Цаном (Th. Zahn. Geschichte d. neut. Kanons-Erlangen. 1888. B. I. H. II. ss. 765–766), которые считают Ипполита II в его Refutatio жертвою ловкого букиниста, снабдившего его подложными якобы гностическими рукописями,– и потому лишают всякой силы его источник.
- ⁹⁴⁶ - Напр. W. Moeller. Lehrbuch d. Kirchengeschichte. B. I. Zw. Aufl. 1902, s. 148. Ср. W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen. 1907. s. 91... Ср. Th. Zahn. Geschichte des neutest. Kanons. Erlangen. 1888. B. I. H. II. ss. 765–766.
- ⁹⁴⁷ - F. Hort. A dictionary of chr. Biography. V. 1, 270; Amelineau. Annales du Musée Guimet. XIV, p. 86; E.H. Schmitt. Die Gnosis. B. I. Leipzig. 1903, s. 378; W. Schultz. Dokumente der Gnosis. Jena. 1910. s. XLI. G.R.S. Mead. Fragments of a faith forgotten. Ed. sec. London. 1906, p. 255. Проф. Болотов. Лекции по истории древней церкви, т. II. СПб. 1910 г., стр. 202...
- ⁹⁴⁸ - Св. Иринея, упомянувши в конце 23-й главы своей первой книги «Против ересей» об учениках Менандра, начинает 24-ю главу такими словами: «Ex iis (sc. Discipulis) Saturninus, qui fuit ab Antiochia ea... et Basilides, occasiones accipientes, distantes ostenderunt; alter quidem in Syria, alter vero in Alexandria». Migne. Patrologie. VII, p. 675–676. Епифаний пишет: «Σατορνῖλος... τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ Μενάνδρου... λαβῶν... Δύο γὰρ οὗτοι ἐγένοντο συσχολασταί, Βασιλείδης τε καὶ Σατορνῖλος. Καὶ ὁ μὲν Βασιλείδης πρὸς τῇ Αἰγύπτῳ χωρήσας ἐκέῖσε τὰ σχοτεινὰ αὐτοῦ τοῦ βάρθους τῆς πλᾶνης ἐκήρυξεν».

Παναριου. L. I. T. II. Haer. XXIII, 1, ср. XXIV, 1. Oehler. Corpus haereseologici. T. II. p. 132, 134, 145.

⁹⁴⁹ - Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1877. IV, s. 491.

⁹⁵⁰ - Walch (Entwurf. I. T. Leipzig. 1762. s. 285) и другие думали, что в актах Архелая выводится другой Василид-лжеучитель, а не известный нам гностик. Однако это мнение очень не популярно.

⁹⁵¹ - «Fuit praedicator apud Persos etiam Basilides quidam antiquior (чем Манес), non longo post nostrorum apostolorum tempore». Acta Archelai. LXVII (LV). Beenson. s. 96. Якоби (Z. K. G. 1877. IV, 493) отвергает достоверность актов Архелая.

⁹⁵² - ..."dualitatem istam voluit adfirmare quae etiam apud Scythianum erat". Hegemonius Acta Archelai. Beenson. s. 96.

⁹⁵³ - W. Moller. Geschichte der Kosmologie. s. 350. De Faye. Gnostiques et gnosticisme, p. 22.

⁹⁵⁴ - Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1877, IV, s. 491.

⁹⁵⁵ - Против ерес. I, 24, i; Панарий – ерес. 23, i; 24, i.

⁹⁵⁶ - См. выше, гл. 2, раздел «Василид», п. 03.

⁹⁵⁷ - Евсевия – Цер. история. IV. 7.

⁹⁵⁸ - Ср. Тертуллиан. О проскрипциях, гл. 7.

⁹⁵⁹ - Ср. Епифаний. Ерес. 24, 6.

⁹⁶⁰ - Ирин. I, 24, i; Евсев. Цер. ист. IV. 7; Епифан. Ерес. XXIII, 1; XXIV, 1.

⁹⁶¹ - Климент Ал. Строматы. VII, 17.

⁹⁶² - Hippolytus. Refutatio. VII. 20.

⁹⁶³ - Стром. IV, 12, рус. перев. стл. 444.

⁹⁶⁴ - Стром. IV, 26, стл. 505.

⁹⁶⁵ - VII, 22 (Пс. 82:2)– 25 (Исх. 6:2),– 26 (Прит. 1:7).

⁹⁶⁶ - Ср. Агрип. Кастор, у Евсевия IV, 7 – Варкоф, лучше по Клименту Ал.– Пархор.

⁹⁶⁷ - Стром. VI, 6; стр. 679–680.

⁹⁶⁸ - Annales 79.

⁹⁶⁹ - Genet. Entwicklung s. 28...

⁹⁷⁰ - См. ниже систему Василида по Ипполиту II.

⁹⁷¹ - Стром. VI, 6; стл. 679, 680.

⁹⁷² - Beenson. Acta Archelai. VII (LV), p. 96.

⁹⁷³ - Ср. Refutatio. VII, 13–19.

⁹⁷⁴ - Eriphanios. Panar. Haer. XXIV, 1: «Βασιλείδης... ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρα στείλαμενος τὴν πορείαν... εἶτα ἔρχεται εἰς τὰ μέρη τοῦ Προσωπίτου Ἀθριβίτου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν Σαῖτην καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτην χώρον, ἦτοι νόμον».– Oehler. Corpus. II, p. 144.

⁹⁷⁵ - Ориген говорит: «ἤδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλίδης γράψαι κατὰ Βασιλίδην εὐαγγέλιον». Patrologiae cursus completus. Migne. T. XIII ser. graec. Origenis in Lucan homilia I, с. 1803.

⁹⁷⁶ - Th. Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. B. I. H. II. s. 773.– Mead (Fragments of a fait forgotten. p. 254) полагает наоборот, что евангелие Василида не было евангелием историческим. Ибо, по Ипполиту, у василидиан евангелие есть «τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις».

⁹⁷⁷ - В Pistis Sophia (ed. C. Schmidt. B. I, ss. 44–45, 13, 19, 58 и др.) в числе лиц, записывавших беседы Господа по воскресении, упоминается и Матфей.

⁹⁷⁸ - См. у Евсевия. Церк. История. IV, 7.

- 979 - Th. Zahn. Geschichte – B. I. H. II, ss. 770–771.
- 980 - У Климента Алев. Strom. IV, 12 – Ἐξηγητικά.
- 981 - В актах Архелая «Tractatus».
- 982 - Origenes in Job. XXII, II. Pitra. Anal. s. II, p. 368. См. у Harnack'a. Geschichte det altchr. Litteratur. B. I. s. 160.
- 983 - Стром. III, 1.
- 984 - Стром. II, 20.
- 985 - Stromata, VI. C. 6, § 53: «Ἰσιδωρός τε ὁ Βασιλείδου υἱὸς ἄμα καὶ μαθητῆς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν τοῦ προφήτου Παρχῶρ Ἐξηγητικῶν“... γράφει... Clemens. Alex. B. I-VI. Leipzig. 1906, p. 458.
- 986 - См. гл. 2, раздел «Гностицизм II века», п. 22.
- 987 - Theodoretus. Haeret. fabular. compendium. L. I, c. II. Migne. Cursus. LXXIII, c. 347. «Ambo (sc. Saturnilus et Basilidis) Adriani Caesaris tempore fuerant».
- 988 - Clemens. Stromata. VII, 17. Die Griechischen chr. Schriftsteller. Clemens Al. B. III. Leipzig. 1909, p. 75.
- 989 - Patrologiae cursus completus. Migne. T. XIX; Chronicorum. Lib II. c. 558. Против 134 г. и Адриана 17-го г. «Basilides haeresiarches in Alexandria commoratur a quo gnostici».
- 990 - A. Harnack. Die Chronologie. B. I. Leipzig. 1897. s. 38.
- 991 - Εὐσέβιος. Ἐκκ. Ἱστορία. IV, 7. Die Gr. Chr. Schriftsteller. Evsebios. II, 1, p. 310. «...Многие церковные мужи подвизались благоразумно, тогда (κατ' ἐκεῖνο καιροῦ)“, т.е. во времена имп. Адриана, ср. предшествующую главу.
- 992 - Цан (Zahn. Geschichte d. n. Kanons. I, s. 763) полагает написание этих книг в 120–125 гг. Гарнак (Die Chronologie. B. 1. s. 201) tacitu modo соглашается с такой датировкою, если жизнь Агриппы Кас. относить ко временам Адриана; но хочет это известие Евсевия подвергнуть сомнению.
- 993 - Strom. VII, 17.
- 994 - Chron. II, 46. См. Hort. A dictionary. I, p. 280.
- 995 - Ерес. XXIV, 1.
- 996 - Epist. 75, 3 (ad Theodoram) и ad Vigilant. 6. См. Harnack. Geschichte d. altchr. Litteratur. B. I. s. 160–161.
- 997 - Eriphanus, haer. XXIV, c. 1. «Ἦν ἐν τὸ ἀγέννητον, ὁ μόνος ἐστὶ πάντων Πατήρ».
- 998 - S. Irenaeus – I, XXIV, 3: ab íis primum coelum factum.
- 999 - S. Eriphanus – XXIV, 7: «Λέγει δὲ τὴν ὑπεράνω τούτων δύναμιν εἶναι καὶ ἀρχὴν Ἀβράσαξ». Августин (de haeresibus – p. 196–197) так объясняет это имя: оно есть механическое соединение букв, составляющих в своей сумме 365: A=1, B=2; R=100; A=1; Σ=60; A=1; ξ=200. Ср. Pradestinus, c. III.
- 1000 - S. Irenaeus. I, 24, 4: constituise ea quae sunt in mundo omnia; или S. Eriphanus. XXIV, 6: «τὴν κτίσιν ταυτὴν γεγενῆσθαι».
- 1001 - Theodoretus I, 4: «τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ Νοῦν ἀποστεῖλαι, ὃν καὶ χριστὸν προσηγόρευσεν».
- 1002 - S. Eriphanus, XXIV: «Καὶ αὐτὸς (SC. Βασιλείδης) δε περὶ Χριστοῦ ὡς δοκῆσει πεφηνότος. ὁμοίως δοξάζει».
- 1003 - Т.е. знают о мнимом страдании Христа, как говорит Феодорит I, 4: «Χρῆναι δὲ πιστεύειν ἔλεγεν, οὐκ εἰς τὸν ἐστευρωμένον, ἀλλ' εἰς τὸν ἐσταυρωσθαι δοξόντα».
- 1004 - Theodoretus. I, 4: «Ἠρνήθη δε καὶ οὗτος τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάστασιν“ Ср. Ps.-Tertullian. c. IV (Oehler. Corpus haer. I, p. 272).

¹⁰⁰⁵ - S. Irenaeus. I. XXIV, 5; «Utuntur autem et hi (последователи Василида) magia, et imaginibus, et incantationibus, et invocationibus»– 6: «et non oportere omnino ipsorum mysteria effari...»

¹⁰⁰⁶ - S. Eriphaios XXIV, 3: «ἄνδρας μετὰ γυναικῶν πολομιξίαν τινὰ κακῆς ὑποθέσεως τοὺς αὐτῷ πειβθέντας ἐκδιδάσκειν» (sc. Βασιλείδης).

¹⁰⁰⁷ - Ирин. I, XXIV, 6; Епифаний. Ерес. XXIV, 4, 5; Агриппа Каст. у Евсевия, Церк ист. IV, 7.

¹⁰⁰⁸ - Напр., при перечне и наименовании эонов первой эманации, нужно было назвать семь или, с высшим существом, восемь эонов. Но Ириней, как бы торопясь, называет только пять эонов – и остальных приходится добавлять на основании свидетельства Климента Алек. (Стр. IV, 25), счастливо для нас сохранившего имена двух последних эонов огдоады: δικαιοσύνη и εἰρήνη.

¹⁰⁰⁹ - Amelineau. Annales, p. 82.

¹⁰¹⁰ - Ср. Jacobi. Z. K. G. 1877, IV, p. 483.

¹⁰¹¹ - S. Eriphanus. Haer. XXIV, 6.

¹⁰¹² - W. Schultz. Dokumente d. Gnosis. s. 139.

¹⁰¹³ - Refutatio, VII, XX: «ὅταν δὲ λέγω, φησι, τὸ ἦν λέγω, ἀλλ' ἵνα σημάνω τοῦτο ὅπερ βούλομαι δεῖξαι, λέγω, φησιν, ὅτι ἦν ὅλως οὐδέν».

¹⁰¹⁴ - Refutatio, VII, XXI. «ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς ἀνεπιθύμητος».

¹⁰¹⁵ - Refutatio, VII, 21: «Οὕτως οὐκ ὦν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων, καταβλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα τι ἐν ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν..., τοῦ κόσμου πολύμορφον ὁμοῦ καὶ πολυούσιον».

¹⁰¹⁶ - Refutatio, VII, 22. При чем Ипполит замечает, что Василид избегал и боялся тех существ, происхождение которых возводится на проекцию.

¹⁰¹⁷ - См. Homer. Odyssee VII, 36. У W. Schultz'a – Documente, p. 141.

¹⁰¹⁸ - Refutatio, VII, 23: «Αὕτη ἐστὶν ἡ κατ' αὐτοὺς ὀγοὰς λεγομένη, ὅπου ἐστὶν ὁ μέγας ἄρχων καθήμενος».

¹⁰¹⁹ - Refutatio VII, 24: «Καὶ παλεῖται ὁ τόπος οὗτος ἐβδομάς».

¹⁰²⁰ - Refutatio, VII, 24: «Υἱοὶ δέ, φησίν, ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ πνευματικοί, ἐνθάδε καταλειμμένοι διακοσμηῆται καὶ διατυπῶσαι καὶ διορθώσασθαι καὶ τελειῶσαι τὰς ψυχὰς κάτω φυσὺν ἐχούσας μένειν ἐν τούτῳ τῷ διαστήματι».

¹⁰²¹ - Ипполит от себя прибавляет: (ибо так хотели они, чтобы было написано).

¹⁰²² - Refutatio, VII, 26: «ἐνθα καὶ τριακοσίους ἐξήκοντα πέντε οὐρανοὺς φάσκουσι, καὶ τὸν μέγαν ἄρχοντα αὐτῶν εἶναι τὸν Ἀβρασαξ διὰ τὸ περιέχειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ψηφον τζε»...

¹⁰²³ - Refutatio, VII, 26: «ἡ δύναμις τῆς κρίσεως (лат. unctionis) ἀπὸ τῆς ὀκρωρείας ἄνωθεν (διὰ) τοῦ δημιουργοῦ μέχρι τῆς κτίσεως».

¹⁰²⁴ - Порядок следующей 27-й главы мы несколько изменим. Ипполит в начале главы говорит о заключительном результате всего, а во 2-й части о том, через кого этот результат достигается. А мы – наоборот.

¹⁰²⁵ - Ср. VII, 27: «δεῖν φυλοκρινηθῆναι ᾧ τρόπῳ καὶ ὁ Ἰησοῦς πεφυλοκρίνηται».

¹⁰²⁶ - Refutatio, VII, 27: «Καὶ οὕτως ἡ ἀποκατάστασις ἔσται πάντων κατὰ φύσιν τεθεμελιωμένων μὲν ἐν τῷ σπέρματι τῶν ὄλων ἐν ἀρχῇ, ἀποκαταβταθησομένων δὲ καιροῖς ἰδίους».

¹⁰²⁷ - «Οὗτος ἐστὶν ὁ κατ' αὐτοὺς νενοημένος ἔσω ἄνθρωπος πνευματικὸς ἐν τῷ ψυχικῷ... ἰδίαν τότε περιβεβλημένος ψυχὴν».

- ¹⁰²⁸ - F.J.A. Hort. A Dictionary of Christian Biography. W. Smith и H. Wace. V. I, p. 269.
Ср. Ю. Николаев. В поисках за божеством. СПб. 1913, стр. 287.
- ¹⁰²⁹ - Юрий Николаев. В поисках за божеством. С.-Петербург, 1913, стр. 262.
- ¹⁰³⁰ - A. Harnack. Die Chronologie. B. II. Leipzig. 1904. s. 163. Ср. С.Н. Beenson. Hegemonius. Acta Archelai. Leipzig. 1906. s. XV, X.
- ¹⁰³¹ - С.Н. Beenson. Acta Archelai. s. XV.
- ¹⁰³² - Hegemonius. Acta Archelai, с. LXVII: «Desinamus ab inani et curiosa varietate; requiramus autem magis quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala adsociaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita; id est in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae (genitae) esse dicebantur». Beenson, p. 96–97.
- ¹⁰³³ - В pendente к этому можно привести следующее место из сочинения (I, XXIV, 3) Иринея: «Василид, желая казаться, что он открыл нечто высшее и вероятнейшее, дал своему учению безконечное развитие» (ut altius aliquid et verisimilius invenisse videatur, in immensum extendit sententiam doctrinae suae).
- ¹⁰³⁴ - Strom. III, 1.
- ¹⁰³⁵ - Strom. IV, 12: «παντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ».
- ¹⁰³⁶ - Климент Ал. из учения Василида о безусловной греховности всех людей делает вывод, что он считал И. Христа простым человеком и грешным (περὶ τοῦ κυρίου ἄντικρυς ὡς περὶ ἀνθρώπου λέγει), и в другом месте ставит это в связь с обоготворением Василидом сатаны (θειάζων μὲν τὸν διάβολον ἄνθρωπον δὲ ἀμαρτηνικὸν τολμήσιας εἰπεῖν τὸν κύριον). Но прямых выражений Василида об И. Христе Климент не приводит.
- ¹⁰³⁷ - Excerpta ex Theod. C. 28.
- ¹⁰³⁸ - «...μόνας δὲ τὰς ἀκουσίους καὶ κατὰ ἄγνοιαν ἀφίεσθαι».
- ¹⁰³⁹ - Stromata, II, с. XX, 112: «Οἱ δ' ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην προσαρτήματα τὰ πάλη καλεῖν εἰώθασι, πνεύματά (τὰ) τινα ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προσηρητημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατὰ τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικὴν»...
- ¹⁰⁴⁰ - Stromata, II, 3, 10; II, 6, 27; IV, 26, 165; V, 1, 3.
- ¹⁰⁴¹ - Stromata, II, 8, 36; «...καὶ τὴν ἐκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεστικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς»...
- ¹⁰⁴² - Stromata, IV, XXV, 162: «Βασιλείδης δὲ ὑποστατὰς Δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν Εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὄγδοαδι μένειν ἐνδιατεταγμένους».
- ¹⁰⁴³ - Stromata, V, XI, 74. «Πάλιν ὁ Μωυσῆς οὐκ ἐπιτρέπων βώμους καὶ τεμένη πολλαχοῦ κατασκεύαζεσθαι, ἐν δ' οὖν νεῶν ἰδρυσάμενος τοῦ θεοῦ, μονογενῆ τε κόσμον, ὡς φησιν ὁ Βασιλείδης, καὶ τὸν ἕνα ὡς οὐκέτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, κατήγγελλε θεόν».
- ¹⁰⁴⁴ - См. выше, гл. 2, раздел «Василид», п. 12; прим. 1017.
- ¹⁰⁴⁵ - Ср. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte, s. 205, 206.
- ¹⁰⁴⁶ - Климент Ал. несомненно различает между ὁ Βασιλείδης (Str. IV, 24, 153; IV, 28, 162; IV, 265; V, 1, 3; V, 11, 74) и οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην (II, 8, 36; II, 3, 11; II, 20, 112) или οἱ ἀπὸ Βασιλείδου (II, 6, 27; III, 1, 1 и др.). Во многих случаях, конечно, современные Клименту василидиане следовали своим учителям (т.е. Василиду и Исидору), но напр. в нрав. учении уклонялись от них (Ср. III, 1, 1–3). Поэтому не вполне можно согласиться с Hort'ом, что в общем вся доктрина у Климента касается самого Василида и зависит прямо от Exegetica (A Dictionary chr. Biography – W. Smith, p. 270).

- 1047 - Strom. III, 1, 3: «...ἐπεὶ μηδὲ ταυτὰ αὐτοῖς πράττειν οὐκ ἠρώουσι οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων».
- 1048 - Acta Archelai. C. LXVII (LV); ср. Иринея, 1, XXIV, 3. Amelineau, Annales, p. 89.
- 1049 - Ю. Николаев. В поисках за божеством, стр. 260–261.
- 1050 - Напр., Св. Иринея. I, 23, 5; 24, 1; Епифаний. Ерес. XXIII. 1. Ср. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 196.
- 1051 - Офианы Оригена – Adv. Cels. L. VI, сс. 25–38.
- 1052 - Барбелло-гностики и «иныя» (alii) гностики св. Иринея I, 29–31, 2.
- 1053 - Clemens Al. Stromata III, 4, 25 (ὁ θεομάχος οὗτος (sc. Μαρκίων) γίγας).
- 1054 - Против ересей I, 27, 1; III, 4, 3.
- 1055 - Ps. Tertullian, с. XVI.
- 1056 - Adv. Marcion. I, 2; IV, 17; ср. I, 22; III, 21.
- 1057 - Refutatio, VII, 10, 37; X, 19.
- 1058 - Цер. ист. IV, 10–11.
- 1059 - Ерес. XLI.
- 1060 - С. XLIV.
- 1061 - С. XXI; Ср. Praedest. С. XXIII.
- 1062 - Haer. fabul. I, 24.
- 1063 - Буквально повторяет св. Иринея Евсевий – Цер. ист. IV, 11. Хронологическая дата епископства Гигина взята у Липсия (R.A. Lipsius. Chronologie der Römischen Bischöft. Kiel. 1869. ss. 184... 263).
- 1064 - Кн. III, гл. 4. 3.
- 1065 - Haer. XLI – Κατὰ κερδωνιάνων. Adversus Cerdonianos. Такой секты, по Гарнаку (Geschichte der altchr. Litteratur. B. I, s. 191), «вероятно, никогда не было». По Салмону, секта кердониан – это «не точность» Епифания (Dictionary. Schmith. I, p. 445).
- 1066 - Кн. I, 27, 1.
- 1067 - Refutatio, VII, 37.
- 1068 - Цер. ист. III, 11.
- 1069 - I, 24.
- 1070 - Ps. Tertullian, с. XVI.
- 1071 - Refutatio, X, 19.
- 1072 - Epiphanius. Haer. XLI, 1; Ps. Tertull. с. XVI.
- 1073 - Ps. Tertullian. с. XVI.
- 1074 - Geschichte der altchr. Litterat. B. I. s. 191.
- 1075 - Salmon (Smith. I, p. 446) замечает, что и при отсутствии письменных источников те, кто дает нам сведения о доктрине Кердона – «имели некоторое познание о ней, независимо от той формы, какую приняла она в учении его последователей». Однако Салмон при этом упускает из виду более чем смутные представления об учении Кердона у Ps. Tertull., отчасти у Ипполита II и Епифания. Справедливее поэтому говорит Крюгер (Hauck. B. XII, ss. 268–269): «позднейшие приписали многое учителю (из того), что составляет собственность ученика – Маркиона».
- 1076 - Tertullian. Ad. Marcionem, L. IV... Епифан. Ерес. XLII, 9, 10, 11.
- 1077 - Tertull. Adv. Marcion, L. V. Епифаний. Ерес. XLII, 9–11. У Епифания два последние послания переставляются.
- 1078 - Tertull. Adv. Marc. IV, 4.

- ¹⁰⁷⁹ - Refutatio VII, 37. Duncker. s. 408.
- ¹⁰⁸⁰ - Tertull. Adv. Marc. I, 19. Ср. IV, 2.
- ¹⁰⁸¹ - Не может быть сомнения в том, что на языке Тертуллиана: «*summum instrumentum*» означает каноническое сочинение (см. Harnack. Geschichte d. altchr. Lit. B. I, s. 196). Но R. Lichtenhan (Die Offenbarung im Gnosticismus. s. 35, 36) оспаривает справедливость этого утверждения Тертуллиана. Маркион, говорит он, не выдавал себя за пророка, и его последователи не считали его таким, это доказывает сам Тертуллиан в своей полемике против Маркиона. Ср. О плоти Хр. гл. 2.
- ¹⁰⁸² - Tertull. Ad. Marc. I, 1 (literae). По-видимому, в одном из таких писем Маркион оправдывал пред своими учениками разрыв с церковью. См. О плоти Хр., гл. 2. Gr. Krüger (Hauck. XII, s. 267).
- ¹⁰⁸³ - Zahn. Geschichte des neutest. Kanons. B. II. H. I. s. 8, стрк. 82–83.
- ¹⁰⁸⁴ - Haer. XLII, 9.
- ¹⁰⁸⁵ - Geschichte. B. I, s. 197.
- ¹⁰⁸⁶ - Zahn. Geschichte des neutest. Kanons. B. I. ss. 608, 609, 655, 669. B. II, s. 426. Harnack. Geschichte der alt. Litteratur. B. I. 193. De Faye. Gnostiques, p. 125.
- ¹⁰⁸⁷ - См. W. Moehler. Lehrbuch der Kirchengeschichte. B. 1. s. 158. Harnack. Geschichte. B. I, 197.
- ¹⁰⁸⁸ - G. Volkmar. Das Evangelium Marcionis. Leipzig. 1852. У Юр. Николаева. В поисках за божеством, стр. 348, 1.
- ¹⁰⁸⁹ - Geschichte d. neut. Kanons. B. I. ss. 626... II, 409–529.
- ¹⁰⁹⁰ - Bardenhewer. Geschichte d. altkirchlichen Litteratur. B. I. s. 205–206; Harnack. Die Chronologie. B. I. s. 276–278.
- ¹⁰⁹¹ - Usener. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Erst. Theil. s. 101, 106. Anhang. G. Kruger. Die Apologieen Justins des Märtyrers. Zw. Aufl. Ffeiburg. 1896. s. XIV.
- ¹⁰⁹² - Irenaeus. Adv. haereses. L. IV, c. 6, 2. Ср. Евсевий. Цер. Ист. IV, 18. Harnack. Zur Quellen Kritik der Geschichte der Gnosticismus. s. 56. Anm. Но Hilgenfeld предполагает (Die Ketzergeschichte. s. 4–5, Anm. 7), что синтагма против Маркиона написана не только после синтагмы против всех ересей, но и после его апологии.
- ¹⁰⁹³ - См. напр. Zahn. Geschichte d. neutest. Kanons. B. I. s. 600. Harnack. Zur Quellenkritik. s. 56, Anm. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 4–5, Anm. 7.
- ¹⁰⁹⁴ - См. Апол. гл. 26.
- ¹⁰⁹⁵ - I, 26: «ὅς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦ δὲ τοῦ παντὸς θεόν, ἄλλον δὲ τινα ὡς ὄντα μείζονα, τὸ μείζονα παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποικῆναι»...
- ¹⁰⁹⁶ - Церк. ист. Евсевия, IV, 23. Послание его относится к 170–171 г. (Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 318. Bardenhewer. Geschichte d. altkirch. Litteratur. B. I, s. 532. Harnack. Die Chronologie I, s. 313).
- ¹⁰⁹⁷ - Там же.
- ¹⁰⁹⁸ - Евсевий. Церк. ист. IV, 24 и 25. О Феофиле: «οὐκ ἀγεννώς κατὰ Μαρκίωνος πεπονημένος λόγος». О Филиппе: «πάνυ γε σπουδαιότατον πεποίηται καὶ αὐτὸς κατὰ Μαρκίωνος λόγος». Но особенно восхваляется Модест: «ὅς καὶ διαφερόντως παρὰ τοὺς ἄλλους τὴν τοῦ ἀνδρου εἰς ἐκδηλον τοῖς πᾶσιν κατεφώροσε πλάνην». Сочинение Феофила относится к началу царствования Коммода, т.е. к 180-м годам. Ср. Harnack. Die Chronologie I, s. 319; Bardenhewer. Geschichte, B. I. 281. Филипп Горт. писал при Марке Ав. или Коммодe (Harnack. Geschichte d. altchr. Litteratur. B. I. s. 237); Модест – во времена Марка Авр. (Harnack. Geschichte. Erst. Theil 2 Hälfte. s. 759).

- ¹⁰⁹⁹ - Цер. ист. V, 16.
- ¹¹⁰⁰ - Прот. ерес. IV, 27–32.
- ¹¹⁰¹ - Евсевий. Цер. ист. V, 13. Деятельность Родона относится ко времени Коммода. Ср. Harnack. Die Chronologie I. 313.
- ¹¹⁰² - Hippolyt Refut. VII, 31; Евсевий, Цер. ист. IV, 30; Епифаний, Ерес. 56, 1.
- ¹¹⁰³ - Евсевий. Цер. ист. VI, 22; Блаж. Иероним. О знамен. мужах. LXI.
- ¹¹⁰⁴ - Против ересей. IV, 27–32.
- ¹¹⁰⁵ - Есть *Διάλογος Ἀδαμάντιος περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως* или *Disputatio Origenis cum Megethio Manichaeo*. Мы имеем под руками издание Прусской Академии наук в обработке Bakhuyzen'a. *Der Dialog des Adamantius*. Leipzig. 1901. Именно Zahn говорит об основательном использовании со стороны неизвестного автора сочинения Феофила (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*. IX (1887–1888), ss. 230... и *Geschichte des neut Kanons*. II, 2 (1892), ss. 420...). Издатель диалога S. Bakhuyzen, по-видимому, соглашается (s. XVI) с Цаном.
- ¹¹⁰⁶ - *Adversus Marcionem poemata*. См. Migne, t. II. Ser. lat cc. 1053.
- ¹¹⁰⁷ - I, XXVII, 4: «seorsum contradicemus, ex ejus scriptis arguentes eum», ср. III, XII, 12.
- ¹¹⁰⁸ - Цер. Ист. V, 8.
- ¹¹⁰⁹ - Напр. Zahn. *Geschichte d. n. Kanone*. I, s. 600.
- ¹¹¹⁰ - Ср. De Faye. *Gnostiques et Gnosticisme*, p. 127. Юр. Николаев (В поисках за божеством, стр. 350 и дал.) подробно доказывает несовместимость подобного учения с основными моральными принципами Маркиона, при чем этическое учение Маркиона являлось особенно «продуманным».
- ¹¹¹¹ - *Stromata*. Кн. III, гл. III, 12, 13, 21, 22;– гл. IV, 25.
- ¹¹¹² - *Adv. Marcionem*. I. 15.
- ¹¹¹³ - См. I, 29 (конец): «Если кому кажется, что мы разсуждали здесь недостаточно подробно, то пусть он имеет в виду, что нечто отложено (нами) до своего времени (*speret reservatum suo tempori*), как и исследование тех мест писаний, которыми пользуется Маркион».
- ¹¹¹⁴ - Harnack. *Die Chronologie*. B. II. s. 295–296, 261, 274–275, 281; Ср. Bardenhewer. *Geschichte der altkirch. Literatur*. B. II. s. 363, 1.
- ¹¹¹⁵ - Иероним. О знаменитых мужах LVI, ср. LXI. Епифаний. Ерес. 64, 3. Но Евсевий говорит, что Амвросий принадлежал ранее к Валент. ереси (Церк. ист. VI, 18, ср. 28).
- ¹¹¹⁶ - Все эти места указаны у Harnack'a – *Geschichte*. B. I, ss. 192–193.
- ¹¹¹⁷ - См. выше, прим. 1083.
- ¹¹¹⁸ - См. выше, прим. 1084.
- ¹¹¹⁹ - Ерес. XLII, 1.
- ¹¹²⁰ - Ерес. XLII, 2... «ὡς παρὰ πολλῶν ἀκήκοα», замечает о себе Епифаний.
- ¹¹²¹ - *S. Patris nostri Ephraemi Syri opera omnia, Tomus secundus.– syriace et latine*. Romae. 1740 (Editio, S. Ev. Assemani). Ser. I, p. 428 D-E; Ser. XIV, p. 468 D-E; Ser. XXII, p. 485 C. Ser. XXIII, p. 490 E-F. Ser XXIV, p. 494 B; Ser. LVI, p. 559 D-E, p. 560 B.
- ¹¹²² - *Geschichte*, I, s. 610.
- ¹¹²³ - *Patralogiae cursus compl.* Migne. t. II. Ser. gr. cc. 1051/2–1090.
- ¹¹²⁴ - Hans Waitz. *Das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem*. Darmstadt. 1901. ss. 8, 18–32, 69, 112... 155.

- 1125 - Как выше (прим. 1101) сказано, тоже самое утверждает Цан о диалоге Адаманция.
- 1126 - Harnack. Die Chronologie. B. II. ss. 444... особ. 449, 443.
- 1127 - См. выше, прим. 1102.
- 1128 - S. Bakhuyzen. Der Dialog des Adamantius. s. XVI.
- 1129 - Zahn. Zeitschrift f. Kirchengeschichte. B. IX, s. 236; Geschichte d. Kanons I, s. 607; B. II, H. II, Abth. I, s. 420.
- 1130 - Marcions Glaubenssystem... dargestellt von Esnig, einem Armeniechen Bischof des fünften Jahrhunderts aus dem Armenischen übersetzt von Dr. Carl Friedrich Neumann. Zeitschrift für historische Theologie. B. IV. Erst. Stück. 1834.
- 1131 - Имя Μαρκίων есть уменьшительное от Μάρκος. См. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte, s. 28, Anm. 37; s. 316, Anm. 530.
- 1132 - Епифаний. XLII, 1; Philastrius, с. XVII.
- 1133 - Родон у Евсевия – Цер. ист. V, 13, 3.
- 1134 - Tertullianus. Adv. Mar. I, 18; III, 6; De praescriptionibus, с. XXX.
- 1135 - См. Tertullianus. De carne Christi, с. II. Гильгенфельд (Die Ketzergeschichte. s. 329, 340) считает возможным, что Маркион был обращен и крещен св. Поликарпом. Ср. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I, 4 Aufl. s. 292, 2 Anm.
- 1136 - Ps. Tertullianus. с. XVI и Епифаний. 42, 1.
- 1137 - Ерес. XLII. 1... «μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης».
- 1138 - Или в 141. По Lipsius'у (Chronologie der römischen Bischöfe. s. 263), Гигин умер в 139 г., самое позднее в 141 г.
- 1139 - Tertullianus. Adv. Marc. IV, 4.
- 1140 - Eriphanus. Haer. XLII, 1: «ζήλω λοιπὸν ἐπορθεῖς, ὡς οὐκ ἀπειληφε τὴν προεδρίαν τε καὶ τὴν εἰσδυσιν τῆς ἐκκλησίας».
- 1141 - Philastrius. XLV (XVII); Tertullianus. Adv. Marc. I, 2; Епифаний, Ерес. XLII, 2. Ps. Tertull. XVII.
- 1142 - Eriphanus, XLII, 2: «Ἐγὼ σχίζω τὴν ἐκκλησίαν ἡμῶν, καὶ βαλῶ σχίσμα ἐν αὐτῇ εἰς τὸν αἰῶνα».
- 1143 - Тертуллиан (Adv. Marc. I, 19) говорит, что промежуток между Христом и Маркионом – 115 л. и 6¹/₂ месяца. Ср. выкладки Krüger – у Hauck'a. XII, 267–268.
- 1144 - Иринея. Против ересей. III, 4, 3.
- 1145 - Иринея. Против ересей. III, 3, 4. Вопрос Маркиона: «знаешь ли нас?» (ἐπιγνώσκεις ἡμᾶς) и ответ Иринея: «знаю первенца сатаны» (ἐπιγνώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανα) – предполагают раннейшую встречу св. Поликарпа с Маркионом. Ср. Lipsius. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig. 1875, s. 240. Ср. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 329, 340. Ср. Harnack. Die Chronologie. B. I, s. 297, Anm. 2; 298, Anm. 6.
- 1146 - 1 ап. 26 гл.
- 1147 - Об отводе дела против еретиков – глав. 30.
- 1148 - См. напр. Krüger у Hauck'a. B. XII, s. 267.
- 1149 - Епифаний. Ерес. XLII, 1; Ср. Tertullianus. Adv. Marcionum. I, 2.
- 1150 - Ерес. XLII, 1.
- 1151 - Ps. Tertullianus. с. XVII.
- 1152 - Salmon. Dictionary. Smith. III, p. 817.
- 1153 - Haeres. XLII, 1. См. выше прим. 1139.

¹¹⁵⁴ - Lipsius (D. Quellen der ältest. Ketzergeschichte. s. 239–240) и Hilgenfeld (Die Ketzergeschichte. ss. 329, 340) ставят обращение Маркиона в христианство в связь с его первой встречей с св. Поликарпом в Малой Азии, постулируемую Иринеем (Прот. ересей. III, 3, 4).

¹¹⁵⁵ - Не говоря об Ипполите, который ставит в зависимость систему Маркиона от философии Эмпедокла (Refutatio, VII, 10, 31), Климент Алекс. (Stromata, III, 3, 12, 13) указывает на связь Маркионова отрицания брака с платоновским и пифагорейским учением; в другом месте Климент упрекает Маркиона, что он только по непониманию и по невежеству мог заимствовать у Платона странное учение (...νομίζω τὰς ἀφορμὰς τῶν ξένων δογμάτων τὸν Μαρκίωνα παρὰ Πλάτωνα ἀχαρίστως τε καὶ ἀμαθῶς εἰληφέναι. III, 3, 21). – По Тертуллиану, Маркион «ревнитель стоицизма» (Stoicae studiosus) – De praescript. XXX, Ср. Adv. Mar. I, 18. – По Вальху (Walch. Entwurf. s. 489) упражнения Маркиона в философии не подлежат сомнению.

¹¹⁵⁶ - Ср. Valch. Entwurf. s. 490.

¹¹⁵⁷ - Не свободное от фабулезного элемента сообщение Филастрия [XVII (XLV)] об обличении Маркиона в заблуждении со стороны Иоанна Бог. и ефесских пресвитеров заключает в себе зерно истины, что ересь Маркиона обнаружилась еще на востоке. Затем характерно в этом замечании Филастрия выражение о Маркионе «devictus», т.е. что Маркион был окончательно побежден блаж. Иоанном и изгнан, и ему осталось только бежать в Рим и там распространять свое лжеучение (Qui (sc. Marcion) devictus atque fugatus a beato Johanne evangelista et a presbiteris de civitate Efesi Romae hanc heresim seminabat). Конечно, справедливо говорит Липсий (D. Quellen. s. 237), что здесь чувствуется смешение Филастрием рассказа Иринея (III, 3, 4) о встрече ап. Иоанна с Керинфом. Однако эта весьма вероятная догадка не лишает еще замечания Филастрия всякого правдоподобия.

¹¹⁵⁸ - Епифаний. 42, 1; См. D. Tillemont. Memoires. T. II, p. 126; по Valch'y (s. 489–490) – только пресвитерского.

¹¹⁵⁹ - По поводу замечания Епифания о стремлении Маркиона в римской церкви к предстоятельству, Салмон (Smith. A Dictionary, p. 817) верно замечает, что Епифаний хотел на основании своих источников именно сказать о намерении Маркиона быть епископом римским, но не сумел этого ясно и отчетливо выразить. Чтобы человек, изгнанный из христианской общины, в другой церкви искал епископства, – это, – говорит Салмон, – само по себе нелепо. Но возможно думать так, что Маркион уже был епископом, викарием у своего отца, потом был низложен; явившись в Рим, Маркион добивается не только быть принятым в церковное общение, но и восстановления епископского сана. Подтверждение этого Салмон находил у Оптата (IV, 5), что Маркион «ex episcopo factus apostata». Затем Маркион был признан в еписк. сане у своих последователей (Adamant. I, 15, XVI); а они ничего не вводили нового (См. Mar. IV, 5) в сравнении с устройством в господствующей церкви.

¹¹⁶⁰ - Tertullianus. Adv. Valentinianos, c. IV.

¹¹⁶¹ - Епифаний. Ерес. XLII, 2.

¹¹⁶² - Tertullianus. Adv. Mar., I, 2; Епифаний, XLII, 2.

¹¹⁶³ - Ср. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. 4 Aufl. Tübingen. 1909. s. 293, Anm.

¹¹⁶⁴ - Ср. Valch. Entwurf. s. 490.

¹¹⁶⁵ - Ср. Tertullianus. Adver. Marcionem. I, 2. По свидетельству св. Епифания (Haer. XLII, 2), Маркион, выслушав ответ пресвитеров, воскликнул: «нет, не так; не это, но другое значат слова сии» (Οὐχ οὕτως, ἀλλὰ ἄλλα ἐβίη παρὰ ταῦτα).

¹¹⁶⁶ - Напр. Salmon – Dictionary Smith. III, p. 818.

¹¹⁶⁷ - См. выше, гл. 2, раздел «Гностицизм II века», пп. 24–26.

¹¹⁶⁸ - I апол. 26.

¹¹⁶⁹ - Против ерес. I, 27, 1–2; ер. III, 4, 3.

¹¹⁷⁰ - Наег. XLII, 1: μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης.

¹¹⁷¹ - Lipsius. Chronologie der röm. Bischöfe, s, 263, ср. 184.

¹¹⁷² - Против ерес. III, 4, 3.

¹¹⁷³ - Lipsius. Chronologie. s. 263, ср. 184.

¹¹⁷⁴ - Tertullianus. Adv. Marcionem. I, 19: «В 15-й год Тиверия Христос удостоился сойти с неба, как дух спасения. Спасение же Маркиона, который так этого хочет, в каком именно году Антонина Старшего летнее испарение произвело на его Понте – я не постарался изследовать (non curavi investigare). Однако известно, что он еретик времен Антонина, при Благочестивом нечестивый (Sub Pio impius); от Тиверия же до Антонина (прошло) почти 115 лет и полгода с полмесяцем (=115^{1/2} л. 15 д.). Столько же времени они (т.е. маркиониты) полагают (ponunt) между Христом и Маркионом“. Некоторое противоречие в этом сообщении, что с одной стороны Тертуллиан «non curavi investigare» время появления Маркиона, а с другой стороны, точное определение до месяцев и дней – Гарнак (Die Chronologie. I, 306) предлагает устранить, поставляя логическое ударение на «non curavi»... и «ponunt», т.е. Тертуллиан сам не изследовал, а доверяет маркионитам.– Для нас непонятно, почему sub Pio-Krüger (у Хауск'а, XII, s. 268, 18–19) понимает так: «именно при римском епископе, так называвшемся“. След. в маркионитской церкви 115 л. и 6^{1/2} мес. точная дата между Христом и Маркионом. 15 год Тиверия=29 г. христ. эры, и именно=началу весны; след. выступление Маркиона падает на осень 144 г. Это разумеется нужно понимать в смысле основания Маркионом тогда церкви в Риме. Такая дата согласуется с сообщением Епифания (42, 2) о прибытии Маркиона в Рим по смерти Гигина, т.е. около 140 г. Цан почему-то считает «вероятным» годом разрыва Маркиона с церковью – 147 (Хауск. В. IX, s. 780, 53), Крюгер держится 144 г. (Хауск. В. XII, s. 268, 14–15). Ср. Salmon-Smith, v. III, p. 818.

¹¹⁷⁵ - Об отводе дела против еретиков, гл. 30.

¹¹⁷⁶ - Lipsius. Chronologie der römischen Bischöfe. s. 263, ср. 184.

¹¹⁷⁷ - Stromata, VII, с. 17, 106–107: «κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἰρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι, καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἄν Γλαυκίαν ἐπιγράφῃται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἐρμηνέα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον θεοδᾶ διακηκοέναι φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος γεγονόςι Παύλου. Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο. μεθ' ὃν (?) Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντός τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν“. После речи о Симоне, совсем неудобопонятной, здесь самыми соблазнительными являются подчеркнутые нами слова: «Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο“. Трудно согласиться (см. выше, гл. 2, раздел «Гностицизм II века», п. 25.), чтобы здесь заключалась ирония: она здесь как-то неожиданна и не совсем уместна. Нам кажется более правдоподобным толкование Гарнака (Die Chronologie. В. I, s. 299–300), что эти слова «ὡς πρεσβύτης νεωτέροις» указывают на отношение Маркиона к Василиду и Валентину, как учителя к ученикам. Правда, выражение κατὰ... ἡλικίαν указывает прямо на отношение именно по возрасту, а не по учению (κατὰ διδασκαλίαν); но с другой стороны, и старший возраст в известном положении делает одного учителем другого. Но, по-видимому, трудно доказать фактически, на основании систем названных

гностиков – влияние Маркиона на Василида и Валентина. Однако увлечение учением ап. Павла проглядывает и у Василида. А главное то, что мы во многих случаях владеем только частью гностических систем, так что по ним трудно судить об отношении между системами отдельных гностиков.

¹¹⁷⁸ - Harnack. Die Chronologie. B. I, s. 299. Ср. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. ss. 42. 327.

¹¹⁷⁹ - Ср. J. Krüger у Hauck'a. B. XII. s. 268. 23–24. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 330. Harnack. Die Chronologie. I, s. 179, 1 Anm.

¹¹⁸⁰ - Против ересей. IV, 27...

¹¹⁸¹ - См. выше прим. 1154.

¹¹⁸² - Zeitschrift für hist. Theologie. 1874, II. s. 220. Ср. Die Chronologie. I. s. 302, Anm. s. 300. Впрочем у Епифания (Haer. XLVIII, 1) есть положительное свидетельство, что деятельность Маркиона протекала «во времена Адриана» (и после). Он говорит: «Καὶ ὁ Μαρκίων δε, καὶ οἱ περὶ Τατιανὸν καὶ ἀπ' αὐτοῦ διαδεξάμενοι Εὐκρατῆται ἐν χρόνοις Ἀδριανοῦ καὶ μετὰ Ἀδριανόν». Oehler. Corpus haereseologicum. II, 2, p. 12.

¹¹⁸³ - Евсевий. Цер. история. IV, 22; III, 32.

¹¹⁸⁴ - Texte und Untersuchungen. IX, 1. s. 89. Время составления ефесской хроники, по исследованию E. Hallier'a (s. 59–61, Ср. s. 3–5) относится ко времени 599–610.

¹¹⁸⁵ - Stromata III, 4, 25.

¹¹⁸⁶ - Adv. haeres. III, 4, 3.

¹¹⁸⁷ - Lipsius (Die Quellen. 1875. s. 251) относит год смерти Маркиона к 165 году, самое позднее к 170. Гарнак (Die Chronologie. I, s. 310) сомневается, жил ли он еще в 60-х годах. Ср. Bardenhewer. Geschichte der altchrist. Litteratur. B. I. s. 341.

¹¹⁸⁸ - Adversus Marcionem I, 20 (Migne, II, c. 268): «Aiunt enim Marcionem non tam innovasse regulam separatione Legis et Evangelii, quam retro adulteratam recurasse».

¹¹⁸⁹ - Adver. Marcion. I, XX: «Nam et ipsum Petrum, caeterosque, columnas Apostolatus, a Paulo reprehensos (Гал. II) opponunt, quod non recto pede incederent ad Evangelii veritatem; ab illo certe Paulo, qui adhuc in gratia rudis, trepidans denique ne in vacuum cucurrisset aut curreret, tunc primum cum antecessoribus apostolis conferebat». Ср. IV, 3. В толковании на посл. Гал. II, 7–9 блаж. Иероним (след. и Ориген) старается в подробных рассуждениях показать, что в данном месте закон и евангелие отнюдь не выступают, как противоположные начала. См. Migne Patrologiae cursus. s. XXVI. Ser. gr. ss. 336–337.

¹¹⁹⁰ - Adver. Marc. I, XXI: „Aut si hae erunt a primordio corruptae, quae erunt integrae?“

¹¹⁹¹ - Ср. Ирин. III, 12, 12.

¹¹⁹² - Tertullianus. Adv. Marcionem. II, 19, 21–22; III, 5, 6, 14, 19; IV, 15, 50; Ориген, Толкование на Мф. XV, 3 (φάσκων μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν γραφήν), на посл. Римл. IV. Dialog. Adamantius. Bakhnyzen. 1, p. 14–15, 42–43.

¹¹⁹³ - Tertullianus. Adver. Marcion. IV, 4, 5.

¹¹⁹⁴ - Ириней. Против ересей. I, XXVII, 2; Tertullianus. Adv. Mar. IV-V; Епифаний. Ерес. 42, 9.

¹¹⁹⁵ - Adv. Marcionem. I, 19: Separatio Legis et Evangelii, proprium et principale opus est Marcionis. IV, c. 6: «Inter hos (т.е. Мессией, Христом, явившимся во дни Тиверия, и иудейским Мессией) magnam et omnem differentiam scindit, quantam inter justum et bonum, quantam inter Legem et Evangelium, quantam inter judaismum et christianismum».

¹¹⁹⁶ - Adv. Marcionem. IV, c. 1: «Et ut fidem instrueret dotem quamdam commentatus est illi, opus ex contrarietatum oppositionibus, Antitheses cognominatum, et ad

separationem Legis et Evangelii coactam qua duos Deos dividens, proinde diversos, alterum alterius instrumenti, vel quod magis usui est dicere) Testamenti“.

¹¹⁹⁷ - Adv. Marc. IV, 6 – см. примеч. 1-е.

¹¹⁹⁸ - Adv. Marc. I, 19, IV, 6, см. примеч. 4-е.

¹¹⁹⁹ - Adv. Marc. I, 6: «Alioquin certi (sc. sumus) Marcionem diepares deos constituere, alterum judicem, ferum, belli potentem; alterum mitem, placidum, et tantum modo bonum atque optimum“. См. св. Ириней. Против ерес. I, XXVII, 2.

¹²⁰⁰ - Против Маркиона, I, 2; русский перевод Н.Н. Щеглова. См. Carmina, или poemata adversus Marcionem. L. I, с. 4, 5, 7. L. V, 2 гл.

¹²⁰¹ - Adver. Marc. I, 9.

¹²⁰² - Adver. Marcion, I, 19: «Imo, inquiunt Marcionitae, Deus noster etsi non ab initio, etsi non conditionem, sed per semet ipsum revelatus est in Christo Jesu“.

¹²⁰³ - Adv. Marc. I, 17: «Suffici unicum hoc opus Deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua, et omnibus locuatis anteponenda“.

¹²⁰⁴ - Adver. Marc. I, 15.

¹²⁰⁵ - Ibidem. I, 5.

¹²⁰⁶ - De carne Christi, I, ср. II. Св. Ириней говорит о Маркионе (I, XXVII, 2): «он искажал евангелие Луки, устраняя все, что написано о рождении Господа, и многое из учения и речей Господа, в которых Господь представлен весьма ясно исповедающим, что Творец этого мира есть Его Отец“. См. Епифаний. Ерес. 42, 9.

¹²⁰⁷ - Adver. Marc. III, 12: «Provocata nunc, ut soles, ad hanc Esaiiae comparationem Christi, contendens illam in nullo convenire. Primo enim, inquis, Christus Esaiiae (VII, 14) Emmanuel vocari habebit; dehinc virtutem sumere Damasci et spolia Samariae adversum regem Assyriorum. Porro (Ис. VIII, 4) iste que venit neque sub ejusmodi nomine est editus, neque ulla re bellica functus est“... См. также с. 14, 15.

¹²⁰⁸ - Adv. Marc. IV, 6.

¹²⁰⁹ - Adv. Marc. IV, 7, ср. I, 19.

¹²¹⁰ - Adv. Marc. I, 17.

¹²¹¹ - Adv. Marc. III, 15, особ. 2-я полов.; ср. 16... IV, 23.

¹²¹² - De-Faye. Gnostiques et Gnosticisme, p. 141.

¹²¹³ - Ср. Marc. IV, 34, 17, 29, 38; V, 7–8, 15, 18; I, 27, 29; ср. Епифаний – ср. 42, 3.

¹²¹⁴ - Adv. Marc. I, 27–29 и др. IV, 34; ср. IV, 17, 29, 38; V, 7, 8, 15, 18.

¹²¹⁵ - Stromata III, III, 12, 13, 21, 22; IV, 25.

¹²¹⁶ - Refutatio, VII, 30. По Епифанию (42, 3), Маркион при евхаристии употреблял одну только воду, проповедывал девство и пост в субботу.

¹²¹⁷ - A. Hahn. De gnosi Marc. antin., Regiom. 1820–25.

¹²¹⁸ - «Marcion perperam gnosticus vocatur“. De Apellis gnosi monarchica. Lipsiae. 1874. Ср. Zur Quellenkritik. s. 15–16; см. выше, гл. 2, раздел «Гностицизм II века», пп. 24–30.

¹²¹⁹ - Lehrbuch der Dogmengeschichte. В. I. 4 Aufl. (1009), на стр. 192, говорит лишь о непринадлежности Маркиона к гностикам «в строгом смысле слова“.

¹²²⁰ - Lehrbuch. s. 292...

¹²²¹ - Ibidem, s. 295, 293; anm.

¹²²² - Gnostiques et Gnosticisme, p. 121, 129.

¹²²³ - Gnostiques et Gnosticisme, p. 134, 136, 137.

¹²²⁴ - Ibidem, p. 137.

- 1225 - Против Ерес. II, 1, 2, 3 и 4.
- 1226 - Tertullianus. Adversus Marcionem. L. I, c. XV. «Et materia enim Deus, secundum formam divinitatis, innata scilicet et infecta, et aeterna». Ср. Hippolytus. Refutatio. X, 19. «materia, ὕλη».
- 1227 - В виду того, что Маркион дает место в своей системе ὕλη, материи, и называет ее богом, и в виду неустойчивой классификации демиурга – то δίκαιος, то πονηρός (у Ипполита X, 19, который называет ранее VII, 31 подобное учение – Ἡ μὲν οὖν πρώτη καὶ καθαριωτάτη Μαρκίωνος αἵρεσις), мы не можем согласиться с W. Bousset (Hauptprobleme der Gnosis s. 109), что «Маркион, верно понятый, переносит абсолютный дуализм на восточно-персидский дуализм и противоположность благого и злого бога на противоположность между высочайшим неизвестным богом отцом И. Христа и между богом ветхаго завета». Вероятно, ближе к истине вывод W. Moller'a (Geschichte der Kosmologie. s. 376), что по Маркиону демиург не есть «абсолютно злой принцип, равным образом не здесь – не между благим богом и демиургом – «абсолютный дуализм». Но положительно решить вопрос – где же «πρώτη καὶ καθαριωτάτη Μ. αἵρεσις» и где «абсолютный дуализм» полагал сам Маркион – нет возможности. Ср. Lipsius, Zur Quellenkritik d. Epiphanius. s. 198...
- 1228 - Tertullianus. Ad Marcionem. IV, XXXI: «negat enim Marcion mo veri Deum suum».
- 1229 - S. Irenaeus. Contra haereses, I. c. XXVII, 2.
- 1230 - Tertullianus. L. IV, c. I.
- 1231 - По Ипполиту (Refutatio. VII, 29), Маркион есть ученик не Христа, но Эмпедокла, который учил также о двух началах вселенной – νεῖκος или discordia– и φιλία или amicicia. След. Ипполит хочет поставить учение Маркиона в параллель с учением Эмпедокла.
- 1232 - Tertullianus. L. I, c. XVIII: «quando hora fatalis advenit. Fortasse enim anabibazon ei obstabat, aut aliquae maleficae, aut Saturnus quadratos, aut Mars trigonus. Nam et mathematici plurimum Marcionitae, nec hoc erubescerent, de ipais etiam stellis vivere Creatoris».
- 1233 - Tertullianus. L. I, c. XIX.
- 1234 - Строматы. III, 3, 4.
- 1235 - Liber de praescriptionibus... c. XXX, ср. VII.
- 1236 - Hippolytus. Refutatio. X, 19.
- 1237 - Th. Zahn. Einleitung in das neue Testament. B. I. s. 489, anm. 18.
- 1238 - Tertullianus. Adv. Marc. I, XIX.
- 1239 - Hippolytus. Refutatio. X, 19. Ср. Тертуллиан. О плоти Христа и воскресении плоти.
- 1240 - Ср. Möller. Geschichte der Kosmologie. s. 404.
- 1241 - De Faye. Gnostiques et Gnosticisme, p. 122, 129.
- 1242 - Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. s. 295.
- 1243 - Adv. Marc. I, 15.
- 1244 - О Маркионе Тертуллиан (Adver. Mar. I. c. II) говорит: «Измученный (как и теперь многие, особенно еретики) вопросом о зле «откуда зло» и, когда чувства были утомлены суетным любопытством найдя возвещенное Творцом (Ис. 45:7): «Я произвожу зло» (бедствия),– тем (сильнее) он предрешил, что он сам есть и виновник зла».– В другом месте Тертуллиан (De praescriptionibus, c. VII) говорит, что вопрос – unde malum et quare волновал и Валентина вместе с Маркионом, т.е. гностиков вообще.

- 1245 - Ср. Tertull. Adv. Marc. I, XVII.
- 1246 - См. выше, гл. 2, раздел «Василид», пп. 05; 17.
- 1247 - См. Möller (Geschichte der Kosmogonie. s. 370, 371, 385) отмечает родство Маркиона с гностиком Иустином и отчасти с Саторнилом и офитами. Baug (Die christliche Gnosis. Tübingen 1835. s. 283, anm.) подчеркивает сходство Маркиона с офитами.
- 1248 - Lehrbuch der Dogmengeschichte. s. 293, anm. 295.
- 1249 - См. W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. s. 109. Ср. Krüger у Hauck'a. В. XII. s. 272.
- 1250 - См. выше, гл. 2, раздел «Гностицизм II века», п. 30, где указана и неудачная попытка Гарнака доказать, что, напр., один из главнейших ересеологов древности – св. Иринея не относил будто бы Маркиона к гностикам.
- 1251 - L. De Tillemont. Memoires. T. II, p. 123.
- 1252 - W.F. Walch. Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien. Leipzig. 1762. s. 523.
- 1253 - Joh. Laur. Moshemii. De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii. Helmstadt. 1753, p. 410.
- 1254 - Aug. Neander. Genetische Entwicklung der vornehmsten gnost. Systeme. Berlin. 1818. s. 287.
- 1255 - F.Chr. Bauer. Die christliche Gnosis. Tübingen. 1835, p. 240...
- 1256 - Möller (Geschichte der Kosmologie s. 375) говорит: «без связи с остальными гностиками Маркион не стоит; если он отличается от некоторых, именно валентинианской системы, то он однако разделяет основное направление гносиса». Ср. s. 399.
- 1257 - Lipsius особенно в сочинении – Die Quellen der ältest. Ketzergeschichte. Leipzig. 1875. s. 42... 225...
- 1258 - A. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 316... 522...
- 1259 - H.L. Mansel (The Gnostic Heresies. London. 1875, p. 203... 218–219) считает Маркиона отпрыском (offshoot) сирийского гносиса. Маркион, по Манселю, последний из всех гностиков; последний оригинальный мыслитель этого класса, и его учение представляет переход, когда христианская спекуляция направляется от философии к чистой теологии.
- 1260 - G.A.S. Mead. Fragments of a Faith forgotten. London. 1906, p. 246.
- 1261 - W. Bousset. Hauptprobleme. s. 109.
- 1262 - Ерес. XLII, 1.
- 1263 - Adver. Marc. IV, 5: «Habet plane et illud ecclesias, sed suas tam posteras quam adulteras; quarum si censum requiras, facilius apostaticum invenias quam apostolicum, Marcione scilicet conditore, vel aliquo de Marciones examine. Faciunt favos et vespaе; faciunt ecclesias et marcionitae».
- 1264 - В диалоге Adamantius (S. Bakhuyzen, p. 16) Мегефий говорит: «Μαρκίων ἐπίσκοπος μου ἦν». G. Salmon (Smith. A. Dictionary, v. III, p. 817) предполагает, что Маркион был епископом еще ранее отделения от церкви и именно в кафедральной церкви, ибо в своей организации маркиониты не допускали новшеств.
- 1265 - По поводу приведенных в 1261-м примечании слов Мегефия Адаманций (Adamantius – Bakhuyzen, p. 16, 18) говорит: «Ἐξ οὗτου Μαρκίων ἐτελεύτησε, τοσοῦτων ἐπισκόπων μᾶλλον δὲ ψευδεπισκόπων, παρ' ὑμῖν διαδοχαὶ γέγονεσι διὰ τί μὴ τῶν διαδόχων ἐπωνυμία κέκλησθε, ἀλλὰ τῆ τοῦ σχισματοποιοῦ Μαρκίωνος».

1266 - Евсевий (Цер. ист. IV, 15) упоминает о сожжении, при Марке Аврелии, маркионитского пресвитера Митродора, а при Диоклетиане о такой же мученической кончине маркионитского епископа Асклепия (о Палест. мучениках, гл. X).

1267 - Епифаний, Ерес. XLII, 3–4.

1268 - Ерес. XLII, 4. Епифаний видит в этом посмеяние над таинствами.

1269 - О прескрипциях, гл. XLI-XLII. В этих главах, хотя говорится об еретиках вообще, однако, по характеру повествуемого, думают видеть изображение маркион. общин. Ср. Harnack. Zeitschrift f. w. Theologie. 1876, 1, s. 81.

1270 - Епифаний. Ерес. XLII, 4.

1271 - Ευσεβίου. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. V, 13, 2–4 (Edit. E. Schwartz u. Th. Mommsen. T. 1. Leipzig, 1903, p. 454, 456): «διὰ τοῦτο καὶ παρ' ἑαυτοῖς ἀσύμφωνοι, γεγόνασιν, ἀσυστάτου γνώμης ἀντιποιοῦμενοι, ἀπὸ γὰρ τῆς τούτων ἀγέλης Ἀπσλλῆς μὲν, ὁ τὴν πολιτείαν σεμνυνόμενος κοὶ το γῆρας, μίαν ἀρχήν, ὁμολογεῖ, τὰς δὲ προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος, πειθόμενος ἀποφθέγμασι παρθένου δαίμονώσης, ὄνομα φιλουμένης· ἕτεροι δὲ, καθὼς καὶ αὐτὸς ὁ ναύτης (Μαρκίων), δύο ἀρχὰς εἰσηγοῦνται· ἅφ' ὧν εἰσι Ποπιτός τε καὶ Βασιλικός. καὶ οὗτοι μὲν κατακολουθήσαντες τῷ Ποντικῷ λύκῳ καὶ μὴ εὐρίσκοντες τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων, ὡς οὐδ' ἐκεῖνος, ἐπὶ τὴν εὐχέρειαν ἐτρόποντο, καὶ δύο ἀρχὰς ἀπεφῆναντο ψιλῶς καὶ ἀναποδείκτως· ἄλλοι δὲ πάλιν ἀπ' αὐτῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον, ἐξοκεῖλοντες, οὐ μόνον δύο, ἀλλὰ καὶ τρεῖς ὑποτίθενται φύσεις· ὧν ἐστὶν ἀρχηγός καὶ προστάτης Συνέρως, καθὼς οἱ τὸ διδασχалаεῖον αὐτοῦ προβαλλόμενοι λέγουσιν“.

1272 - Из ересологов о последователях Маркиона упоминают: Тертуллиан – об Апеллесе (часто) и Лукан (о воскресении плоти – гл. II), Ps. Tertullianus – об Апеллесе (с. XIX), Ипполит – о Препоне ассирийском (Refutatio – L. VII, с. 31) и об Апеллесе (VII, 12, 38, X, 20), Епифаний– о Лукиане (Ерес. XLIII) и Апеллесе (Ерес. XLIV), Филастрий – весьма кратко о Лукане (с. XLVI) и об Апеллесе (XLVII) и Феодорит (L. I, с. XXV) об Апеллесе, Потите, Влясте (?), Василике – (ср. Harnack. Geschichte der altchr. Litteratur. I, 1. s. 191), Синеросе, Препоне и Пифоне.

1273 - О прескрипциях, с. XXX.

1274 - О прескрипциях, с. XXXIII.

1275 - Ср. Тертуллиана, О плоти Христа, гл. 6.

1276 - Ср. Ps. Tertullian, с. XIX.

1277 - Евсевий. Цер. история, V, 13.

1278 - Eriphanus. Haer. XLIV, 1 (Oehler. T. II, p. 692): «Ἀπελλῆς... εἰς τὸ συναγεῖρειν ἑαυτῷ καὶ αὐτὸς σχολὴν πεπλανημένων ἀνθρώπων, τὰ τοιαῦτα βούλεται δογματίζει“. Ориген (κατὰ Κέλσου, V, 54.– Origenes Werke. B. II. Leipzig. 1899, p. 58) пишет: «ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Απελλῆς, αἰρέσεως τινος γενόμενος πατήρ“.

1279 - De carne Christi, с. VI.

1280 - Harnack. Geschichte der altchristlichen Litteratur. Th. I, Hälf I, s. 198.

1281 - По выражению Епифания (haer. XLIV, 1): «εἰς ἐστὶν ἀγαθὸς θεός, καὶ μία ἀρχή, καὶ μία δύναμις ἀκατονόμαστος“.– Значительное уклонение в этом вопросе представляет Ипполит (Refutatio, VII, 38. Duncker, p. 401). Он находит у Апеллеса четырех богов: θεὸς ἀγαθός,– θ. δίκαιος, θ. πόρνος (беседовавший с Моисеем) и θ. κακῶν αἴτιος.

1282 - У Филастрия с. XLVII – deus secundus.

1283 - У Ипполита VII, 38: τὸν δε Χριστὸν ἐκ τῆς ὑπερθεν δυνάμεως κατὰ ληλυθέναι.

1284 - Ср. О плоти Христа, с. VIII.

¹²⁸⁵ - Ps. Tertullianus, c. XIX: «Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed ideo, quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem et aëream centexuisse: hunc in resurrectione singulis quibusque elementis quae in descensu suo mutuata fuissent in ascensu reddidisse. Hic carnis resurrectionem negat. Solo utitur et apostolo, sed Marcionis, id est non toto. Animorum solarum dicit salutem“.

¹²⁸⁶ - Ср. Hippol. Refutatio, VII, 38; X, 20; Евсевий, Цер. история, V, 13.

¹²⁸⁷ - По своим размерам «Силлогизмы“ были очевидно очень велики. По свидетельству Амвросия, уже в 38 томе их обсуждался вопрос только о значении для человека райского древа жизни. См. дальше в тексте.

¹²⁸⁸ - Подробное указание всех мест у Оригена и Амвросия см. у Harnack'a – Geschichte der altchr. Litter. 1. s. 199.

¹²⁸⁹ - Подробное указание всех мест у Оригена и Амвросия см. у Harnack'a – Geschichte der altchr. Litter. 1. s. 199.

¹²⁹⁰ - Texte und Untersuchungen. B. VI. 1891. Heft III. A. Harnack. Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. ss. 111–120.

¹²⁹¹ - Texte und Untersuchungen. B. VI. 1891. Heft III, s. 120. A. Harnack. Geschichte der altchristl. Litteratur. I. 1. s. 199.

¹²⁹² - Ср. Ὀριγενής. Κατὰ Κέλσου. V. LIV (Origenes Werke. B. II. Leipzig. 1899. P. Koetschau, p. 88): «ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἰρέσεως τινος γενόμενος πατὴρ καὶ μῦθον ἠγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα“.

¹²⁹³ - Ευσεβίου. Ἐκκλ. ἱστορία. V, 13 (Ed. Schwartz и Th. Mommsen, p. 456): (Ἀπελλῆς) ἔφασκεν μὴ δεῖν ὄλως ἐξετάειν τὸν λόγον ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκεν, διαμένειν. σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὐρίσκονται... ἔλεγεν μὲν γὰρ μίαν ἀρχὴν καθὼς καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος... πῶς δύνασαι λέγειν μίαν ἀρχήν;... τὸ δὲ πῶς ἐστὶν μία ἀρχὴν μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτως δὲ κινεῖσθαι μόνον...

¹²⁹⁴ - Так, относительно пророчеств старец Апеллес говорил Родону: «пророчества обличают сами себя, ибо не говорят нисколько правды; они не согласны между собою, лживы и противоречат одно другому“ (ἔφη τὰς μὲν προφητείας ἑαυτὰς ἐλέγχειν διὰ τὸ μηδὲν ὄλως ἀλήτες εἰρηκεῖναι· ἀσύμφωνοι γὰρ ὑπάρχουσι καὶ ἑαυταῖς ἀντικείμεναι).

¹²⁹⁵ - Ср. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte, s. 535.

¹²⁹⁶ - De Faye. Gnostiques et Gnosticisme, p. 157.

¹²⁹⁷ - Ср. Adver. Marc. I, 15.

¹²⁹⁸ - Eriphanius, haer. XLIV, 1 (Oehler. p. 692)... «ἐνὶ θεῷ, ἡγουν μιᾶ ἀρχῆ, οὐδὲν μεμέληται τῶν ἐν ταῦτα ἐν τῷ κοσμῷ τούτῳ γεγεννημένων“.

¹²⁹⁹ - Filastrius, c. XLVII. Ср. Eriph. XLIV, 1 «ἄλλος θεός“.

¹³⁰⁰ - Refutatio, VII, 38.

¹³⁰¹ - Eriphanius, haer. XLIV, I.

¹³⁰² - Апеллиане указывали на заблудшуюся овцу, как символ ангела, создавшего мир и в этом раскаявшегося. Тертуллиан, О плоти Христа, VIII.– Гарнак также не отрицает в этом месте аллегоризма Апеллеса. Geschichte d. Altchr. Litteratur, 1, s. 198.

¹³⁰³ - По словам Неймана, Езник по месту своего рождения называется Колпенсерский (Kolpenser); он был одним из замечательных учеников св. Исаака и Месропа. Он получил образование в различных учебных заведениях Сирии и Греции и поэтому владел греческим, сирским и персидским языками. Он процветал во 2-й

половине V в. и умер в глубокой старости епископом в Пакреванте, в одном из округов армян. провинции.

¹³⁰⁴ - Достоянием печати это сочинение, «написанное элегантным армянским стилем», – стало только с 1816 г. Первым переводчиком книги Езника с армянского на немецкий язык был Carl. Friedrich Neumann. Впервые перевод его появился в Венеции в 1826 г., но доступным для широкой публики он стал с тех пор, когда был напечатан в журнале: «Zeitschrift für historische Theologie», 1834. Leipzig. B. IV. Erst. Stück. ss. 71... В том же 1834 г. появился другой немецкий перевод кн. Езника – Виндишмана, а в 1853 г. французский Le Vaillant de Florival. Мы имеем под руками перевод Неймана. Гарнак, составляя специальную статью «Beitrage zur Geschichte der marcionitischen Kirchen» (Zeitschrift für wissen. Theologie. 1876 Ers. Heft. s. 80... проверил перевод Неймана при помощи своего друга Hübschmann'a. По свидетельству Гарнака (s. 87), Гюбшман нашел некоторые неточности в переводе Неймана, в особенности в отделе об искуплении.

¹³⁰⁵ - У Harnack'a. Zeitschrift für w. Theologie. 1876, s. 91.

¹³⁰⁶ - Harnack. Zeitschrift s. 92.

¹³⁰⁷ - Hübschmann (A. Harnack. Beitrage zur Geschichte. s. 88) переводит здесь иначе: ..."признает чуждое (другое, неизвестное) существо" и в примечании пишет: «армянское слово «odar» имеет двоякое значение: ἄλλος (ср. Justin. Apol. I, 26: ἄλλοι τινὰ νομίζειν μείζονα) и ξένος, ἄγνωστος».

¹³⁰⁸ - Hübschmann (s. 87) переводит: «и они (ср. бог закона и материя) всегда приходили и давали приказания (ср. Адаму) и радовались ему, как родители сыну».

¹³⁰⁹ - Hübschmann переводит (s. 88): «украсть (zu stehlen) его у материи».

¹³¹⁰ - Вернее, конечно, переводит Hübschmann: ...um ihm zu befehlen (приказывать ему).

¹³¹¹ - Эту мысль, выраженную образно, лучше передает Hübschmann: «Von dem Anfang der Quelle her ist das Wasser derselben getrübt» (от начала источника вода его становится мутною).

¹³¹² - Hübschmann: ...Unbekannte (andere) Gott...

¹³¹³ - Hübschmann: «das Menschengeschlecht zwischen zwei Betrügern gequält werde».

¹³¹⁴ - У Hübschmann'a – их прокаженных (Aussätzigen).

¹³¹⁵ - У Hübschmann'a (s. 90) нет упоминания об удалении бога закона во ад и об обращении его сказано: «da bat er flehentlich», т.е. «тогда он умолял» его.

¹³¹⁶ - Это место очень темное по обоим переводам и передается различно: у Неймана: so erlasse ich dir jede Rache, mit der ich dich heimsuchen wollte, wo du auch immer segest. У Гюбшмана: dafür gebe ich dir zur Genugthung alle jene, welche an dich glauben werden, dass da mit ihnen thun kannst, was da wilt (поэтому я представляю тебе для удовлетворения всех тех, которые уверуют в тебя, чтобы ты мог сделать с ними все, что ты хочешь). – Перевод Гюбшмана делает понятным по крайней мере переход к дальнейшему – в проповеди Иисуса или Павла. Тогда как при переводе Неймана он непонятен: ожидаешь приговора Иисуса богу закона, и вдруг... «оставил его Иисус»...

¹³¹⁷ - Место также трудное для понимания. У Гюбшмана: Павел проповедует: «мы куплены ценою и все, которые веруют в Иисуса, покупаются у этого праведного для благого». Виндишман: «освобождаются от праведного бога чрез благого».

¹³¹⁸ - Zeitschrift für hist. Theologie. 1884. B. IV. s. 76.

¹³¹⁹ - «Wir gehen den Weg des höchsten Gottes, fern von dem Gotte der Geschöpfe. Wie aber and auf welche Weise dieses geschehen solle, – diess wissen nicht Alle“.

¹³²⁰ - Zeitschrift f. h. Th. 1834. B. IV. s. 76.

¹³²¹ - A Dictionary of Christian Biography. W. Smith, v. III, p. 821–822. Салмон говорит: «Система, описанная у Езника – более мистического, чем рационалистического характера, и если мы примем ее за оригинальную форму маркионизма, то Маркион более был бы обязан древним гностикам, чем иначе мы могли бы предполагать. Однако эта система мистическая столь разнится от учения Маркиона по древним источникам, что мы должны абсолютно отвергнуть ее; ибо она вовсе не соединима с гносисом Маркиона, или гностик его века не мог так мыслить“.

¹³²² - Zur Geschichte d. mark. Kirchen (Zeitschrift f. w. Theologie. 1876, s. 95).

¹³²³ - Ibidem. s. 85.

¹³²⁴ - G.R.S. Mead. Fragments of a fait forgotten, p. 246.– W. Möller. Geschichte der Kosmogonie. s. 378. Ср. G. Salmon. A Dictionary. Smith. III, p. 821.

¹³²⁵ - Мы опускаем Татьяна, по популярному мнению, сирийского гностика, время рождения которого определяется только приблизительно, 110–125 (См. O. Bardenhewer. Geschichte d. altkirchl. Litteratur. B. I, s. 244, an. 2), а время смерти совсем неизвестно. Нет оснований причислять к гностикам этого ученика христианского мученика св. Иустина (Ириней, I, 27; ср. Евсевий, Цер. Ист. IV, 24; Епифаний, ерес. XLVI, I; Ипполит, Refutatio. VIII, 16; X, 18) и учителя христианского писателя против ересей, особенно против гностиков – Родона (Евсевий. Цер. Ист. V, 13), хотя в числе его заблуждений, указываемых св. Иринеем и Епифанием, есть и гностические (Ср. Bardenhewer. B. I, s. 259, 261).– Неандер и Баур не дают Татьяну места среди гностиков. Липсий в своем обозрении гностицизма (Allgemeine Encyclopädie. I, s. 302...) приводит его, но лишь за тем, чтобы защитить от обвинений в ереси. Гильгенфельд тоже не причисляет Татьяну к какой-либо гностической школе, а только указывает на его заблуждения (Die Ketzergeschichte, ss. 384–397). У новейших ересеологов Татьян не рассматривается среди гностиков.

¹³²⁶ - Ἐκκλησιαστ. ἱστορία. IV, 30 (Eusebius Werke B. II, p. 392). Русский переводчик (стр. 223) неправильно относит последние слова в приведенном нами тексте к диалогу: «(сочинение) написанное им, как говорят, по поводу бывшего в то время гонения“. В тексте стоит: (περὶ εἰμαρμένης διάλογος), ὅσα τε ἄλλα φασὶν αὐτὸν προφάσει τοῦ τότε διωγμοῦ συγγράψαι.

¹³²⁷ - Migne. T. XXI, c. 463.

¹³²⁸ - Migne. T. I, ser. graec. cc. 1409–1419.

¹³²⁹ - Haeres. LVI, 1 (Oehler. Corpus. II, 2, p. 144).

¹³³⁰ - Haeret. fabul. I, 22 (Migne, Ser. graec, t. LXXXIII, c. 371).

¹³³¹ - Ср. также Mansel p. 140–141.

¹³³² - Felix Haase. Zur Bardesanischen Gnosis. Leipzig. 1910. s. 1–2; 9–10.

¹³³³ - Bardesan l'astrologue. Le livre des lois des pays. Paris. 1899.

¹³³⁴ - Harnack. Geschichte der altchr. Litteratur bis Evsebius. Theil II. Die Chronologie, B. II. Leipzig. 1904. s. 130.

¹³³⁵ - Liber legum regionum c. XVIII: «Soio (sc. Bardesanes) esse homines qui chaldaei vocantur, et alios qui scientiam huius artis dilexerunt sicut etiam ego olim eam dilexi. Quaemadmodum a me dictum est alio loco“... Перевод Nau. Patrologia syriaca. Pars pr. Tom. secun. p. 565.

¹³³⁶ - Harnack (Geschichte d. altchr. Litteratur. II. Die Chronologie. B. II. s. 130, anm. 3; ср. II, 1, s. 522...) высказывает предположение, что Вардес. диалог περὶ εἰμαρμένης

следует отождествить с псевдо-мелитоновской апологией. Haase (Zur Bardes. Gnosis, s. 67–72) и особенно цитируемый им (s. 72, anm. 3) Jülicher скептически относятся к его догадке.

¹³³⁷ - F. Haase. Zur Bardesanischen Gnosis. s. 1... 10–16... 48.

¹³³⁸ - См., напр., Harnack. Geschichte altchr. Litteratur. B. I, 1. s. 190.

¹³³⁹ - S. Patris nostri Ephraemi syri opera omnia. Tomus secundus – syriace et latine. Romae. 1740 (Editio S. Ev. Assemani). Sermo LIII, p. 554 B... «Davidem sibi imitandum proposuit... Scripsit traque Psalmos quinquaginta centum». Ср. Acta S. Ephraemi. XXXIII. Syr. T. III (1743) p. LII-LIII.

¹³⁴⁰ - Sozom. hist. eccl. III, 16: «Οὐκ ἀγνοῶ δὲ, ὡς καὶ πάλαι ἐλλογιμώτατος τοῦτον τὸν τρόπον παρὰ Ὀσροηνοῖς ἐγένοντο, Βαρδησάνης τε, ὃς τὴν παρ' αὐτοῦ καλουμένην αἴρεσιν συνεστήσατο, καὶ Ἀρμόνιος ὁ Βαρδησάνου παῖς, ὃν φασὶ διὰ τῶν παρ' ἑλλήσι λόγων ἀχθέντα πρῶτον μέτροις καὶ νόμοις μουσικοῖς τὴν πάτριον φωνὴν ὑπαγαγεῖν καὶ χοροῖς παραδοῦναι, καθάπερ καὶ νῦν πολλάκις οἱ Σύροι ψάλλουσιν, οὔ τοῖς Ἀρμονίου συγγράμμασιν, ἀλλὰ τοῖς μέλεσι χρώμενοι» (Migne, Patrologiae cursus. ser. gr. T. LXVII, c. 1989) рус. пер. 207.

¹³⁴¹ - Theodor et. Hist. eccl. IV, 29, 2: «ἐπειδὴ Ἀρμόνιος, ὁ Βαρδησάνου, ὠδὰς τινὰς συντεθεῖκει πάλαι καὶ τῆ τοῦ μέλους ἡδονῆ τὴν ἀσέβειαν κέρασας κατεκλήλει τοὺς ἀκούοντας καὶ πρὸς ὄλεθρον ἤγρευε τὴν ἀρμονίαν τοῦ μέλους ἐκεῖθεν λαβὼν ἀνεμιξα τὴν εὐσέβειαν καὶ προενήνοχε τοῖς ἀκούουσιν ἡδιστον ὁμοῦ καὶ ὀνησιφόρον φάρμακον». Die gr. christ. Schriftsteller. Theodoret. Kirchengeschichte. Von L. Parmentier. Leipzig. 1911, p. 269, рус. пер. 295.

¹³⁴² - Harnack. Geschichte der altchr. Litteratur. I, 1. s. 187.

¹³⁴³ - Hort. В «A Dictionary»... Smith. V. I. p. 252.

¹³⁴⁴ - F. Nau. Dictionnaire de theolog. cathol. Vacant. Paris. 1903. T II, c. 392, 394. Ср. Harnack. Geschichte. 1, 1. s. 188.

¹³⁴⁵ - F. Nau. Patrologia syriaca. Par. I, T. II, p. 493–494.

¹³⁴⁶ - Krüger. У Hauck'a. B. II. s. 401.

¹³⁴⁷ - Noeldeke (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. T. XXV, p. 676). См. Nau. Patrologia syriaca. Pars. T. II, p. 495: Thilo и Macke. См. Lipsius. Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. B. I. Braunschweig. 1883, ss. 292–321. Mead. Fragments of a fait forgotten, p. 396.

¹³⁴⁸ - По словам Lipsius'a (Die Apokryphen. s. 292...), гимн о душе есть подлинно гностическая песнь, которая первоначально во всяком случае была написана по-сирийски и оказалась приложенною к актам Фомы, к которым она не принадлежит на самом деле, – лишь по счастливому случаю. Гимн изображает судьбу души, которая была послана из своей небесной родины, чтобы достать перлы, хранимые змеею; но она забыла внизу о своем посольстве, пока не напомнило ей письмо отца, матери и брата; тогда она исполнила свое поручение, получила обратно свою блестящую одежду, какую она некогда носила, и возвращается на родину. Текст см. у Lipsius'a s. 292–296. – II. Ода Софии была написана тоже по-сирийски. Это есть песнь о браке Софии, которая соединилась со Христом, своим женихом, и снова вводится в высшее царство света. Текст у Lipsius'a. s. 301–303, а также в специальном издании E. Preuschen. Zwei gnostischen Hymnen. Gieszen. 1904. – III. Две свящ. молитвы родственны указанным памятникам. Текст у Lipsius'a, s. 311–313.

¹³⁴⁹ - Nau. Patrologia syriaca. I, II, c. 513, 612, 614.

¹³⁵⁰ - G. Flügel. Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig. 1862, s. 162.

¹³⁵¹ - Hort (A Dictionary... Smith. U. I, p. 256) и Krüger (Realencyklopädie. B. II. Hauck. s. 401) не считают указанные сочинения подлинно-Вардесановскими и относят их к тому периоду, когда секта подверглась персидскому и маних. влиянию.

¹³⁵² - Harnack. Geschichte, I, 1. s. 190.

¹³⁵³ - Hilgenfeld. Bardesanes, der letzte Gnostiker. Leipzig. 1864. s. 28–29.

¹³⁵⁴ - Harnack. Geschichte. I, 1. s. 190–191.

¹³⁵⁵ - См. Упоминание Евсевия «о диалогах с учениками» (Praeparatio. VI, 10); ср. Recognitiones. IX, 19... Епифаний – ересь LVI, 1.

¹³⁵⁶ - Haase. Zur Bardesanischen Gnosis. s. 75.

¹³⁵⁷ - См. Lipsius. Die Apokryphen. ss. 300–319.

¹³⁵⁸ - Harnack. Geschichte I, 1. s. 185–186; Hort. A Dictionary. Smith. I, 252. Krüger. Realencyklopädie – Hauck'a. B. II. s. 401.– Nau, T. Haase (Zur Bard. Gnosis, 72–73) и отчасти Krüger (s. 402), не смея отрицать конечно главенство источника, всё-таки обвиняют Ефрема в недостатке объективности и полемическом задоре. Однако Нó приписывает Ефрему заслугу часто правильного понимания Вардесана (qui (sc. Ephraem) cut le mérite de comprendre souvent Bardesane – у Haase. s. 72, anm. 4).

¹³⁵⁹ - Т. II. Syriace et latine. p. XXVIII, 437...

¹³⁶⁰ - Церков. Истор. IV, 30; ср. Праепар. evan. VI, 9.

¹³⁶¹ - Цер. Ист. III, 16.

¹³⁶² - Церк. Истор. IV, 26; haer. fab. I, 22.

¹³⁶³ - Refutatio, VI, 35; VII, 31.

¹³⁶⁴ - Ерес. LVI.

¹³⁶⁵ - De vir. illustr. 33 и нек. др. места.

¹³⁶⁶ - Geschichte der altchr. Litteratur. I, 1. s. 184–191.

¹³⁶⁷ - Patrologia syriaca. I, II, p. 492–536.

¹³⁶⁸ - См. Nau. Patrologia syriaca, I, II, 523. Ср. Bar Hebraeus – Patr. syriac. p. 526.

¹³⁶⁹ - Edessenische Chronik: «Am 11 Tammuz des Jahres 465 wurde Bardesanes geboren=11 Juli 154 (L. Hallier. Texte und Unters. IX. 1, s. 90). Свидетельство относится к VI-му веку. То же ср. и у Bar Hebraeus'a (Patr. syriac. 526): «Vixit Bardesanes annos 68 et obiit anno 533 (=222); след. рожден в 154 г. Michael Syrus (Patr. syr. p. 524): «Et mortuus est Bardesanes anno 533, sexaginta et octo annos natus».– Но Elias Nisibenus (в X в. Patr. syr. p. 510) говорит: Bardesanem natum esse 11 Tammuz anno 445 Graecorum (=134). Последняя дата считается ошибкою (Ср. Harnack. Geschichte I, 1. s. 190; Edes. chron. Hallier. s. 90, находящей себе объяснение в смешении Антонинов. Möller. Kirchengeschichte I, s. 165.

¹³⁷⁰ - Юлий Африкан в не сохранив. сочинении «Κεστοί». См. Harnack. Geschichte. I, 1. s. 184.

¹³⁷¹ - У Порфирия в его сочинении «De abstinentia» IV, 17. Он же называет Вардесана происходящим «ἐκ Μεσοποταμίας». См. Harnack. Geschichte I, 1. s. 184–185.

¹³⁷² - Patrologia syr. I, 11, p. 492.

¹³⁷³ - Refutatio VII, 31.

¹³⁷⁴ - Garnack. Geschichte. I, 1. s. 188.

¹³⁷⁵ - Их переселение в Едессу, а позднее в Мабуг или Иераполь, по-видимому, стояло в связи с каким-то революционно-политическим движением (Ср. Nau. Vacant. II, с. 391).

¹³⁷⁶ - Епифаний. Ер. LVI, 1; ср. свидетельство Юлия Афр.

¹³⁷⁷ - «Εἶδον καὶ αὐτὸς ἐν Ἀβγάρον τοῦ βασιλέως Μάννου τοῦ παιδὸς αὐτοῦ πολλάκις πειράσοντος ἐμοῦ ὑψηλομένου. Τοξότης οὕτω δεινὸς ἦν, ὥστε θήρας ποτὲ ἡμῖν οὔσης ἀμφὶ μεσημβρίαν... ἦν δὲ ἄρα σοφὸς τοξότης Βαρδησάνης εἴπερ τις ἕτερος... ἔθαυμάζομεν δὲ ὀρῶντες», – у Hilgenfeld'a. Der letzte Gnostiker. s. 14–15, anm. 6.

¹³⁷⁸ - Haers. LVI: λόγιος ἦ τις ὢν ἐν ταῖς δοσί γλώσσαις – Ἑλληνικῇ τε διαλέκτῳ καὶ τῇ τῶν Σύρων φωνῇ.

¹³⁷⁹ - Patrologia syriaca. I, II, p. 523. Ср. Bar Hebraeus. Patr. syr. I, II, p. 826.

¹³⁸⁰ - «Ассерит» – Нау понимает в смысле усыновления («adopta»). Это могло произойти вследствие внезапной смерти родителей Вардесана в связи с революционным движением в Едессе, где они находились в близких отношениях к прежнему князю. Ср. A. Vacant. Dictionnaire. II, с. 391.

¹³⁸¹ - Перевод Нау. Patrologia syr. I, II, 25; с. 581.

¹³⁸² - Цер. ист. IV, 30. Praep. ev. VI, 9: ἐπ' ἄκρον δὲ τῆς χαλδαϊκῆς ἐπιστήρης ἐληλακότος. Patrologiae cursus compl. ser. gr. t. XXI, с. 464.

¹³⁸³ - Michael Syrus. Patrologia syriaca. I, II, p. 523.

¹³⁸⁴ - Bar Hebraeus: «imo doctrinam Ecclesiae docuit Edessae». Patrologia syr. p. 526.

¹³⁸⁵ - Ср. Nau. Vacant Dictionnaire. II, с. 392. Mead. Fragments, p. 393.

¹³⁸⁶ - Rubens Duval. Histoire d'Edesse. Paris. 1892, p. 48, 64–65. См. Vacant. II с. 393. Ср. Николаев Ю. В поисках за божеством, стр. 335.

¹³⁸⁷ - Евсевий. Цер. ист. IV, 30; Епифаний. Ерес. LVI, 1; Феодорит. Haer. fab. I, 22: Bar Hebraeus.– Patrol. syr. p. 526. Michael Syrus. Patrol. syr. p. 523. Из маркионитов, вероятно, Вардесан писал против Препона, так как последний, по Ипполиту II (VII, 31), полемизировал с Вардесаном.

¹³⁸⁸ - Вопрос о диалоге «περὶ εἰμαρμένης» и его отношении к диалогу «καθ' εἰμαρμένης», как мы уже видели выше, очень запутанный и спорный. Неясность в дело вносит и то обстоятельство, что по Евсевию диалог назначен Антонину (ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἰκανώτατος... περὶ εἰμαρμένης διάλογος – Ц. И. IV, 30). Но какому Антонину? Это имя носили многие или даже почти все кесари, современники Вардесана – Луций Антонин Вер, Марк Аврелий (161–180), Елагабал или Марк Авр. Антонин Пий (218–222) и Каракалла (211–217). Гильгенфельд (Bardesanes. s. 18–19) и Липсий (Zur Quellenkritik. s. 24) под адресатом диалога, опираясь на Епифания (LVI, 1), хотя он об этом ничего не говорит, понимают имп. Каракаллу; Нау (Vacant. II, с. 303) – Каракаллу или Елагабала. Мы следуем в данном случае Ф. Газе (Zur Bard. Gnosis. s. 13–15) и считаем адресатом диалога имп. Марка Аврелия (так бл. Иероним – О знам. мужах, 33). Это на том основании, что диалог περὶ εἰμαρ. был написан в доказательство учения о судьбе; между тем в диал. Liber legum regionum (Нау. с. 18, с. 565) это учение представляется, как уже давно оставленное («Olim»).

¹³⁸⁹ - Ц. И. IV, 22... «οὐ μὴν καὶ παντελῶς γε ἀπερρύψατο τὸν τῆς παλαιᾶς αἰρέσεως ῥυπον».

¹³⁹⁰ - Ср. Nau. Vacant II, с. 392.

¹³⁹¹ - Ерес. LVI, 1.

¹³⁹² - Patrologia syr. I, II, p. 523.

¹³⁹³ - Patrologia syr. I, II, p. 526.

¹³⁹⁴ - Omnia opera. T. II. Syriace et latine, p. 554 В. См. о догматических предметах, которые могли быть содержанием гимнов Вардесана, в «Acta S. Ephraemi». T. III. Syr. et lat., p. LII-LIII.

¹³⁹⁵ - Patrologia syr. I, II, p. 524.

- 1396 - См. Garnack. Geschichte. I, I, s. 188.
- 1397 - Patrologia syr. I, II, p. 517.
- 1398 - Vacant. II, с. 393. Ср. Krüger. Hauck. II. s. 401, 41.
- 1399 - Haer. LVI, 1: «Ἀπολλωνίῳ δὲ τῷ τοῦ Ἀντωνίνου ἐταίρῳ ἀντῆρε παραינוύμενος ἀρνήσασθαι τὸ χριστιανὸν ἑαυτὸν λέγειν. Ὁ δὲ σχεδὸν ἐν τάξει ὁμολογίας κατέστη“.
- 1400 - Ср. Hilgenfeld. Bardesanes, p. 19. Haase (Zur Bar. Gnosis. s. 15) возражает против такого понимания, ибо Аполлоний стоик, воспитатель М. Аврелия, был уже слишком стар к 216–217 гг. Но ведь мог быть и у Каракаллы друг, по имени Аполлоний.
- 1401 - Moses Choren. Hist. Arm. II, с. 63; у Harnack'a Geschichte, I, 1. s. 188.
- 1402 - Как свидетельствует Порфирий. См. Harnack. Geschichte. 184–185.
- 1403 - Michael Syr. и Bar Hebraeus. См. Patrologia syr. I, II, p. 524, 526.
- 1404 - Созомен. Цер. История. III, 16.
- 1405 - Acta S. Ephraemi, с. XXXII, p. LI. Omnia opera. T. III. Syr. et lat.
- 1406 - Ibidem, p. L.
- 1407 - Ibidem, p. LII, XXXII-XXXIII.
- 1408 - Patrologiae cursus. ser. gr. T. LXXXIII. Ср. 145, с. 1375–1376.
- 1409 - Bedjan. Acta martyrum et sanctorum, t. IV, p. 431–432. См. Patrologia syr. I. II, p. 511.
- 1410 - Omnia opera. T. II, syr. et lat. p. 443D: «Asseruit Bardesanes cum Marcione dualitatem Deorum, etsi rejecisse videri velit“.
- 1411 - Omnia opera. T. II, syr. p. 443 E: «Bardesanes itaque, qui contendit plures Deos esse non posse, si docet plures inibilominus esse αἰῶνας, i.e. substantias per se sempiternas, jam admittit quod rejiciebat“.
- 1412 - Omnia opera. II, syr. p. 555 A: «Вот различным существам дал различныя имена, «*proprium tamen certum* (по F. Haase – *unum*) *et singulare nomen Aeonos nemini nusquam communicasse, ut videlicet inde examinam ejus benignitatem, hinc sempiternae ejus naturae numen apprehenderemus*“. Если имя αἰών, по Вардесану, есть «известное и единственное, никому никогда не сообщавшееся“, то как с этим примирить упоминаемое в другом месте (p. 443 E) «множество αἰῶνας“? Немного ниже, в гимне 54 (555 E), св. Ефрем говорит об ограниченности вечных эонов по Вардесану: «*si propria substantiae sempiternae persequi non possunt*“... Мало того, Вардесан еще учил о 4-х началах «вечных, не рожденных“. «*Alius (sc. Bardesanes 532–E–F) alios excogitavit Deos, principia quaedam, aeterna ingenita aërem, ignem, aquam... umbram, tenebras*“... Моисей бар Кефа († 903) таких начал приписывает Вардесану пять (Patrologia syr. I, II, p. 514). Эти αἰῶνες, principia – в диалоге «*Liber legum*“ называются «*Itie*“ id est entia (см. Patrologia syr. p. 502), а на лат. язык переводятся у нас «*elementa*“, греч. στοιχεῖα.
- 1413 - A Dictionary. Smith, v. I, p. 252.
- 1414 - F. Haase. Zur Bard. Gnosis. s. 78, 75.
- 1415 - Omnia opera II, syr. p. 468 D (по перев. Nau.– Patrol. syr. I, II, 502): *E Graecis acceperunt vocabulum odiosum materiae turpis... Similes visi sunt inter se omnes filii mendacii qui scripserunt illam (materiam) entitatem esse. Et hanc quidem a Creatore dissidere tradidit Marcion, adscripsit illam etiam Bardesanes in facto creationis; Manes autem Babylonius in carcerem compegit cum deliraret*“.
- 1416 - Omnia opera. II, syr. p. 504 C. «*Daemonem sedimentum esse credis illias principii, quod tenebras appellas*“. Или Hahn переводит: «*Satanas callidus e sententia adversariri vocatur faex principii tenebrarum*“. См. Hilgenfeld. Bardesanes. s. 33.

1417 - P. 553 F... «*corpora nostra ab eo, quod malum principium apellant*». Cp. Sermo XXI, p. 482 B-C.

1418 - «Ἐγὼ τὸν διάβολον αὐτοφυῆ λογίζομαι καὶ αὐτογένητον, καὶ δύο ρίζας οἶδα, πονηρὰν καὶ ἀγαθὴν». – Der Dialog des Adamantius. Bakhuzen. p. 118. Cp. 116.

1419 - F. Haase. Zur Bard. Gnosis. s. 78–79.

1420 - Ibidem, s. 79.

1421 - P. 553 F. 482 B-C.

1422 - G. Flugel. Mani. s. 162.

1423 - LVI. 2. Oehler, II, 2, p. 146.

1424 - Serm. LV, p. 557 B: «*Inexplicabile quoddam imaginantur, quod a Patre viventium delapsus in terrae descendit ignotam prolem concepit inde Mater, natum Viventis filium apeliavit*».

1425 - Serm. LV, p. 557 D. «*Spiritum sanctum geminas generasse puellas. Sic enim Spiritum sanctum suis blandientem filiabus inducunt. Quae te nascendo proxime subiecta est, mihi filiam, tibi sororem habeto... Geminas, ut modo dicebam, sorores a spiritu sancto genitas affirmant, et alteram quidem Terrae attulisse unde incestaretur, alteram vero Aquae, unde imaginem quandam exprimeret*». По-видимому, это место чрезвычайно трудно для перевода и для понимания. Автор латинского перевода, по словам Нб (Patrol. syr. 1, II. p. 504, 1), не понял этих слов. Неизвестно, – говорит Нб, – сам то св. Ефрем понимал строки вардесанитов и сумел ли выразить их смысл... Наиболее трудное место Assemani передает, как мы уже видели, так: *Quae te nascendo proxime subiecta est. Nau* исправляет эти слова по буквальному переводу так: *Filia pedis tui (femoris tui?) erit mihi filia et tibi soror*. Выражение «дочь твоей ноги», по-видимому, ясно передает мысль подлинника. Оно как раз отвечает библейскому представлению и выражению. В кн. Быт. (25:26) читаем о том, что Иаков вышел из матери, держась за пята Исава. Лично для нас непонятно в переводе Nau лишь пояснение *pes* – словом *femur*. Если *femur* означает верхнюю часть ног, чресла; тогда нужно поставить определение и этому слову не *tui*, а *mei* (дочь моих чресел). Hort (A Dictionary. Smith. I, p. 253) в переносном смысле так переводит: «*Let her who comes after thee, позволь, пропусти ту, которая идет позади тебя*». – По мнению Горта, наименование второй дочери Духа «образ воды» указывает на «идола воды» (*idol of the Water*), которому совершалось поклонение в соседнем с Хараном городе. По Hilgenfeld'у (s. 41) – первая дочь означает нечистую страсть первосущества; вторая – павшую Софию валент...

1426 - См. Hilgenfeld, Bardesanes. s. 40; Hort (A Dictionary. I, p. 253).

1427 - LV, p. 558 C. «*Pater et Mater rerum, suo concubitu sata ei (sc. Paradiso) dederunt, plantas passibus*».

1428 - Ser. III, p. 444 A: «*Jamque revixit in Bardesane vetus Graecorum error, docentium a pluribus sempiternis mundum conditum et constitutum fuisse*».

1429 - Ser. III, p. 444 B: «*Marcion et Bardesanes impie affirmant non unum esse conditorem: summi scilicet Opificis opera rebus ab eo factis attribuerunt*».

1430 - См. выше, прим. 1409.

1431 - P. 443 E. См. выше, прим. 1408.

1432 - Cp. Hilgenfeld. Bardesanes, s. 52.

1433 - Acta S. Ephraemi (T. III, syr. et lat. p. LIII) c. XXXIII: «*Nec spes locamus nostras in septem Planetas, in quos Bardesanes credit*». – T. II. Syr. et lat. Ser. 53, p. 553 P: «*animos vero a septem principiis existire et produci*». – p. 550 CD.

1434 - Ser. LV, d. 558 D-E. «*Solis Lunaequae motus admiratus, none rerum Matrem imaginatus est, illum Patrem*».

- 1435 - Praeparatio evang. Vi, 9; См. выше, прим. 1382.
- 1436 - Св. Ефрем Сирин (Omnia opera t. II. Syr. et lat. p. 439 E) жалуется, что Вардесан не читал пророков, учеников истины, но изучал «книги, тракующия о знаках зодиака» (libros de signis Zodiaci).— Все места из речей св. Ефрема Сир., избличающие Вардесана в астрологии, собраны Нб.— См. Patrologia syr. I, II, p. 499...
- 1437 - Ser. LIII, p. 553 P: «corpora nostra ab eo, quod malum principium appellant, compacta fuisse docuerunt. negant autem ea post casum aliquando resurrectura; animos vero a septem principiis existere et produci».
- 1438 - Там же.
- 1439 - Как в диалоге legum reg. сказано: mens liber и anima – Nau с. XIII. Patrol. syr. I, II, с. 554.
- 1440 - LII, p. 551 B – ex tribus formis... ex triplici forma (anima, mens, earumque cithara, corpus).
- 1441 - Ср. Ser. VI, p. 452 E-F; –LI, p. 550 C. D.: «signa Zodiaci praedicavit et observavit horoscopus, septenaria laudavit et cooptavit horas»... Михаил Сирский свидетельствует, будто Вардесан «говорил, что Христос, Сын Божий, рожден под (планетою, или в час) Юпитера» (Patrologia syr. I, II, p. 524).
- 1442 - По Михаилу Сирскому, Вардесан учил: «правительствующие создали человека, высшие дали ему душу, а низшие – тело. Солнце дало нервы, Юпитер – кости, Меркурий – мускулы, Марс – кровь, Венера – мясо»... Patrol. syr. s. 523.
- 1443 - Liber legum regionum. с. XLVI (Nau, p. 609): «Sicum libertas hominum necessitate septenorum (planetarum) non regitur, et quando regitur, potest duci adversus eos qui eam ducunt».
- 1444 - Der Dialog des Adamantius. Ed. Bakhuyzen, p. 168, 190, 170, 184. Написание этого диалога относится к концу III в. и во всяком случае не позже 20-х г. IV в. См. выше, гл. 2, раздел «Кердон и Маркион», п. 11.
- 1445 - Refutatio, VI, 35: «Καὶ γέγονεν ἐντεῦθεν ἡ διδαβκαλία αὐτῶν (т.е. валентиниан) διηρημένη καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολική τις διδασκαλία κατ' αὐτοῦς ἡ δὲ Ἰταλιωτική... Οἱδ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἐστὶν Ἀξιόνικος καὶ Ἀρδησιάνης».
- 1446 - A. Neander. Genetische Entwicklung. s. 192...
- 1447 - Lipsius. Gnosticismus. Allhemeine Encyclopädie. I sec. s. 272... 303.—Zeitschrift f. Wiss. Theologie. 1862. H. IV. s. 435.
- 1448 - Krüger у Hauck'a. II. s. 401.
- 1449 - Hilgenfeld. Bardesanes, der letzte Gnostiker. Leipzig. 1864. s. 30... (passim); Die Ketzergeschichte. s. 290, 320, 517...
- 1450 - Mead. Fragments of a fait forgotten, p. 394–395.
- 1451 - Hort. A Dictionary. Smith. V. I, p. 260.
- 1452 - Nau. Dictionaire de Theologie catholique. Vacant. I, с. 397. Patrologia syriac. I. II, p. 535.
- 1453 - De Faye. Gnostiques et Gnosticisme. Paris. 1913. App. III, p.475.
- 1454 - H.L. Mansel. The Gnostic Heresies, p. 140.
- 1455 - F. Haase. Zur Bard. Gnosis. s. 88–89. Курсив Газе.
- 1456 - Patrologia syr. I, II, p. 535: «Если имя гностиков носят те, которые занимались перенесением языческих знаний в христианские догматы в первые века нашей эры, то в таком случае Вардесан был гностиком; если же признаки гностицизма определяются, как дуализм и эманатизм, при чем принимается верно взвешенное

свидетельство древних, то ни сам Вардесан, ни его ученики, кажется, не были гностиками“.

1457 - Zur Bard. Gnosis, s. 86: «Определения гностицизма нет и никогда не может быть“.

1458 - См. выше, прим. 1442.

1459 - Цер. История, IV. 30.

1460 - Ерес. LVI, 1, 2.

1461 - Hilgenfeld. Bardesanes. ss. 31, 37, 40, 58–59... Die Ketzergeschichte. ss. 287, 290, 336, 517... 542.

1462 - См. Hilgenfeld. Bardesanes. s. 58–59.

1463 - Lipsius (Gnosticismus. Allgem. Encyklopädie. I, s. 372–273, 303 и Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1863, IV, s. 435...) подробно останавливается на параллелях между учением Вардесана и офитским. Ср. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. 1907, s. 97–98.

1464 - W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. s. 97, 98.

1465 - Neander. Genetische Entwicklung. s. 192... Lipsius. Gnosticismus Allgem. Encyklopädie. 1, s. 272.

1466 - Ср. Lipsius. Ibidem. s. 272.

1467 - См. у Haase. Zur Bard. Gnosis. ss. 89–90.

1468 - Ср. Mansel. The Gnostic Heresies, p. 143.

1469 - Gutschmidt. Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, у Haase s. 95.

1470 - Haase. Zur Bard. Gnosis. s. 95. «Er ist der Kanal, durch den die Weisheit des Morgenlandes nach dem Westen gekommen ist.“

1471 - Haase, Ibidem. «Es muss betont werden, dass Bardesanes der erste christliche Kulturhistoriker gemessen ist“ (Курсив автора).

1472 - К западным или александрийским системам мы относим системы Pistis Sophia и кн. Jeû (гл. 2, раздел «Офитские секты», пп. 33–36., ср. п.п. 02, 10), систему Василида по Ипполиту (гл. 2, раздел «Василид», пп. 02, 04, 10–13), а затем Карпократа и Валентина.

1473 - S. Irenaei. Contra Haereses L. I, XXV, 5. «Gnosticos se autem vocant“.

1474 - S. Epiphani. Panar. haer. XXVII, 6: καὶ ἔνθεν γέγονεν ἡ ἀρχὴ Γνωστικῶν τῶν καλουμένων.

1475 - W. Möller. Geschichte der Kosmologie. s. 335. G. Bareille, Dictionnaire de Theologie Catholique. Vacant. T. II, c. 1801.

1476 - H. L. Mansel. The Gnostic Heresies, p. 117.

1477 - Amelineau. Annales du Musée Guimet. T. XIV, p. 158. G. Salmon. A Dictionary of christ. Biography. V. 1, 407. 409.

1478 - Matter. Histoire critique du Gnosticisme. T. II, p. 186; Ср. G. Salmon, p. 408.

1479 - Епифаний. Ерес. XXXII, 5. Matter. T. II, p. 192. Ср. Mansel. The Gnostic Heresies, p. 122–123.

1480 - «Никакая гностическая школа,– говорит Маттер (Т. II, p. 182–183),– не имеет дела с бóльшим количеством источников, как школа Карпократа, и никакая школа не обнаруживает лучше источников, какими она пользуется“. Ср. Krüger. Realencyklopädie. Nauck. V. III. s. 98.

1481 - Св. Иринея упоминает о «συυγράμματα“ карпократиан (I, XXV, 5), также говорит Епифаний (Ерес. XXVII, 4) и Феодорит – (haer. fab. I, 5).

¹⁴⁸² - Св. Иринея несомненно имел под руками манускрипты карпократиан (Harnack. Geschichte der altchr. Litteratur. I, 1. S. 161; Mead. Fragments of a faith forgotten, p. 231 и др.) и, напр., учение карпократиан о душепереселении основывает (I, XXV, 4) на буквальной выписке из толкований на ев. текст – Мф. 5:25 (ср. Лк. 12:58...). Тертуллиан также мог иметь под руками сочинения карпократиан – см. о душе, гл. 35. Ср. Епифаний – ерес. XXVII, 3, 4, 5.

¹⁴⁸³ - Строматы, кн. III, гл. 2. См. также некоторые выдержки – уже упомянутые (прим. 1479) – у св. Иринея I, XXV, 4.

¹⁴⁸⁴ - Против ересей. Кн. I, XXV, 1–6; XXVI, 2; XXVIII, 2; II, XXXI–XXXII.

¹⁴⁸⁵ - Строматы, III, 2.

¹⁴⁸⁶ - Refutatio, VII, 32.

¹⁴⁸⁷ - Ps.-Tertullianus Leibellus. c. IX.

¹⁴⁸⁸ - Philastr. De haeres. XXXV, LVII.

¹⁴⁸⁹ - Haer. XXVII, XXXII, 3–6; LXIII, 1.

¹⁴⁹⁰ - Haer. fab. I, 5.

¹⁴⁹¹ - О душе гл. XXXIII, XXXV.

¹⁴⁹² - Contra Cels. V, 62, 64.

¹⁴⁹³ - Цер. Ист. IV, 7.

¹⁴⁹⁴ - De haer. c. VII.

¹⁴⁹⁵ - Praedist. c. VII.

¹⁴⁹⁶ - Это обстоятельство доказывает, что, при написании своего первого произведения, Ипполит не имел под руками труда знаменитого епископа Лионского. Ср. Salmon. A Dictionary. V. 1, p. 409.

¹⁴⁹⁷ - Так – и совершенно основательно – решает вопрос об отношении ересеологических сочинений Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiphanius. s. 109–114). Амелино (Annales p. 155) возражает против того положения Липсия, чтобы книги Иринея против ересей и синтагма Ипполита значительно могли различаться между собою и чтобы можно было говорить о них, как двух различных источниках; вот почему, по его мнению, «ни у пс.-Тертуллиана, ни у Филастрия не находится никакой значительной разницы в сравнении с св. Иринеем». Это заявление Амелино решительно несправедливо. Если сравнивать повествование св. Иринея о Карпократе с сообщениями о нем у пс.-Тертуллиана и Филастрия, то окажется, что последние отличаются от первого в следующих четырех пунктах: 1) они выразительно отмечают единство первого принципа у Карпократа, тогда как у Иринея этого нет; 2) говорят об его эманациях – ангелов и сил; 3) превосходство Иисуса пред прочими людьми понимают несколько иначе, чем Иринея: они указывают на его праведность и целомудрие, тогда как Иринея говорит лишь о превосходстве по душе, и 4) наконец, приписывают Карпократу отрицание воскресения плоти, чего нет у Иринея. – Значит, вопреки Амелино, св. Ипполит при написании своего трактата располагал иными источниками, чем св. Иринея. Св. Иринея, как видно из его сообщения (I, XXV, 4. 5), имел в руках сочинения карпократиан, при составлении своих книг; а затем, так как он писал в 70-х–80-х годах свое сочинение в Риме с полемической целью, то он, разумеется, имел в виду учение и состояние карпократиан в его время в Риме, где в начале 2-й половины II в. подвизалась знаменитая Марцеллина. Очень вероятно, что учение Карпократа у его последователей несколько видоизменилось. Отсюда следует, что у Ипполита I в его синтагме, по всей вероятности, запечатлен древнейший вид карпократианства, как он мог быть изображен в известной синтагме Иустина; а у св.

Иринея отразились уже и позднейшие изменения в развитии секты. Ср. Salmon Dictionary. V. I, p. 409.

¹⁴⁹⁸ - Harnack. Geschichte der altchr. Litteratur. I, I. s. 161.

¹⁴⁹⁹ - Mead. Fragments of a fait forgotten, p. 233.

¹⁵⁰⁰ - Theodoretus. Haer. fabular. compendium. J, 5: «Ὁ ἐδ Καρποκράτης, Ἀλεξανδρεὺς ὢν το γένος... Ср. Epiphanius. Haer. XXXII, 3. Ср. Stromata. III, 2.

¹⁵⁰¹ - Clemens. Stromata III, 2, 5: «Ἐπιφάνης οὗτος... υἱὸς ἦν Καρποκράτους καὶ μητρὸς Ἀλεξανδρείας τοῦνομα, τὰ μὲν πρὸς πατρὸς Ἀλεξανδρεὺς, ἀπὸ δὲ μητρὸς κεφαλληνεὺς“. Die griechischen chr. Schriftsteller. Clemens Alexandr. B. II, p. 197.– Valch (Entwurf einer vollständigen Historie. s. 312) считает весьма вероятным, что в данном случае перемешали имена, и мать названа по месту происхождения отца, а Липсий (Zur Quellenkritik. s. 161, anm.) прямо говорит: мать «Александрия» есть город этого имени.

¹⁵⁰² - Как и в предыдущем примечании.

¹⁵⁰³ - Stromata. III, 2, 5: «Ἐπαιδεύθη μὲν οὖν παρὰ τῷ πατρὶ τὴν τε ἐνκυκλιὸν παιδείαν καὶ τὰ Πλάτωνος, καθηγήσατο δὲ τῆς μοναδικῆς γνώσεως, ἀφ' οὗ καὶ ἡ τῶν Καρποκρατιανῶν αἴρεσις“. B. II, p. 197.

¹⁵⁰⁴ - Ерес. XXXII, 3, 5. Епифаний поставляет Епифания в ближайшую связь с валентином. Секундом и Исидором. Древние исследователи (Perason, Dodwele, Grabe и Massuet) думали, что Епифаний в данном случае основывается на свидетельстве св. Иринея I, XI, 3: «Alius vero quidam, qui et clarus est magister ipsorum“, которое в подлиннике звучало: «Ἄλλος δὲ τις, ὁ καὶ Ἐπιφάνης διδάσκαλος αὐτῶν“ (Ср. у Ипполита. Refut. VI, 3. 8). См. у W. Möller'a.– Geschichte der Kosmologie. s. 336, anm. Мёллер присоединяется к этому мнению.– Однако едва ли латинский переводчик мог допустить такую ошибку – передать собственное имя подлинника Ἐπιφάνης – нарицательным – clarus. Гарнак (Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. s. 63, anm.) и Гильгенфельд (Die Ketzergeschichte s. 54–55, anm. 74) думают, что в данном месте Иринея говорит отнюдь не об Епифании, сыне Карпократа, а об валентине. Гераклеоне, упоминание о котором в II, 4, 1 предполагает, что он уже известен читателю труда Иринея.

¹⁵⁰⁵ - Clemens Stromata III, 2, 5 (Die gr. chr. Schriftsteller. B. II, p. 197) » Ἐπιφάνης... ἔζησε δὲ τὰ πάντα ἔτη ἑπτακαίδεκα καὶ θεὸς ἐν Σάμῃ τῆς Κεφαλληνίας τετίμηται, ἐνθα αὐτῷ ἱερὸν ῥυτῶν λίθων... συνιόντες εἰς τὸ ἱερὸν οἱ κεφαλλῆνες κατὰ νουμηνίαν γενέθλιον ἀποθέωσιν θύουσιν Ἐπιφάνει, σπένδουσί τε καὶ εὐωχοῦνται καὶ ὄμνοι ᾄδονται.– Еще Мозгейм (J. L. Moshemii. De rebus christianorum... commentarii. Helmstadii. 1753, p. 370) заподозрил свидетельство Климента и Епифания об обоготворении Епифания. По его мнению, они здесь впадают так же в ошибку, как св. Иустин по поводу обоготворения Симона. Фолькмар (Volkmar. Monatschr. des wissensch. Vereins in Zürich 1858, 276 f. у Hauck'a. B. X, s. 98) делает попытку изъяснить эту «ошибку». По его мнению, «черты бога луны (точнее богини), почитаемого в Саме как θεὸς ἐπιφάνης, были перенесены на мнимого гностика“. Липсий (Lipsius. Zur Quellenkritik. s. 161–162 anm.) держится такого же воззрения и особенно подчеркивает выражение κατὰ νουμηνίαν, как бы не оставляющее сомнения в верности догадки. В новейшее время Мид (G.R.S. Mead. Fragments of a faith forgotten, 1906, p. 233–234) сказание об Епифании решительно считает легендарным и исполненным противоречий. «Это невероятно,– говорит он,– чтобы 17-ти летний мальчик мог составить отвлеченное рассуждение о справедливости.– Названным ученым и их единомышленникам кажется очень легким оперировать над рассказом об Епифании ересеолога Епифания, к обширным повествованиям которого об еретиках у многих принято относиться с недоверием и

даже с некоторой иронией. Но как заподозрить в историч. достоверности сообщение Климента Алекс., жившего во 2-й половине II в. и не только упоминающего об Епифании, но и делающего выдержку из его сочинения?... Что же касается «невероятности» для 17-летнего мальчика писать отвлеченные трактаты, то справедливо вспоминают о Меланхтоне, 17-лет. магистре и профессоре, о Паскале и о др. феноменальных юношах. За вероятность обоготворения юноши Епифания в том веке – говорит факт обоготворения Антиноя при Адриане. Исторический характер всего повествования об Епифании признают – Hilgenfeld (*Die Ketzergeschichte*. s. 403), Harnack (*Die Chronologie*. I, s. 296–297).

¹⁵⁰⁶ - Irenaeus. *Cp. Epiphanius: I, XXV, 6: «Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset ejus doctrinae, multos exterminavit».*

¹⁵⁰⁷ - R. A. Lipsius. *Chronologie der römischen Bischöfe*. s. 184. *Cp. Harnack, Die Chronologie*. B. I. 296–297.

¹⁵⁰⁸ - *Haeret. fabul. compendium*. I, 5: «Ἀδριανοῦ δὲ καὶ οὗτοι (т.е. Карпократ и Епифаний) βασιλεύοντος τὰς πονηρὰς αἰρέσεις ἐκράτυναν».

¹⁵⁰⁹ - Евсевий. *Цер. Ист.* IV, 22.

¹⁵¹⁰ - Строматы. VII, 17. Гарнак (*Chronologie*. I, s. 297) расцвет секты относит ко временам Пия (140–155). Mansel (*The Gnostic heres.* p. 117) считает возможным отнести деятельность Карпократа к концу I-го века. Но Salmon (*A Dictionary*. V. 1, p. 409) предостерегает от всяких попыток точно фиксировать время жизни и деятельности Карпократа, ибо они безосновательны.

¹⁵¹¹ - *Stromata III, 2, 5. Die gr. chr. Schriftsteller*. Clemens. B. II, p. 197. Суждение Крюгера (См. *Наук. В. X. s. 98*), что первовиновником (Urheber) γνώσις'α μου. был Епифаний – не оправдывается контекстом речи у Климента: этот гносис приписывается и Карпократу, который поучал ему, и Епифанию. См. прим. 1500.

¹⁵¹² - W. Möller. *Geschichte der Kosmologie*. s. 336.

¹⁵¹³ - *Ps.-Tertullian. c. IX. «Unam esse dicit (т.е. Карпократ) virtutem, in superioribus principalem, ex hac prolatos angelos atque virtutes, quos distantes longe a superioribus virtutibus mundum istum in inferioribus partibus condidisse».* S. Hippolytus. *Refutatio*. VII, 32; Епифаний. *Ерес.* XXVII, 2.

¹⁵¹⁴ - По Иринею (I, 25, 1), по Ипполиту (*Refutatio*, VII, 32) и по Епифанию (XXVII, 2) душа Иисуса пребывала именно «ἐν τῇ περιφορᾷ τοῦ ἀγνώστου Πατρος».

¹⁵¹⁵ - Amelineau. *Annales du Musée Guimet*. XIV, p. 156–157.

¹⁵¹⁶ - Для нас непонятно, каким образом Ю. Николаев (*В поисках за божеством*, стр. 277) может говорить, что христология занимает у Карпократа «лишь второстепенное место».

¹⁵¹⁷ - Filastrius XXXV (VII): «Christum autem dicit non de Maria virgine et divino spiritu natum, sed de semine Joseph hominem... sicut omnes homines»... *Ps.-Tertullianus c. IX: ... «prae ceteris justitiae cultu, vitae integritate meliorem».*

¹⁵¹⁸ - S. Irenaeus. I, XXV, 1: «Jesum... distasse a reliquis secundum id, quod anima ejus firma et munda cum esset, commemorata fuerit, quae vinito Deo». *Cp. Hippolytus. Refutatio*. VII, 32.

¹⁵¹⁹ - *Refutatio*. VII, 32: «Τὴν δὲ τοῦ Ἰησοῦ λέγουσι ψυχὴν ἐννομῶς ἡσκημένην ἐν Ἰουδαίκοις ἔθεισι καταφρονῆσαι αὐτῶν, καὶ διὰ τοῦτο δυνάμεις εἰληφέναι, οἱ ὧν κατήργησε τὰ ἐπὶ κολάσεσι πάθη προσόντα τοῖς ἀνθρώποις.

¹⁵²⁰ - Irenaeus. I, XXV, 1: ... «per omnes transgressa et in omnibus liberata, ascenderet ad eum (sc. ingentium Deum)».

- 1521 - Filastrius. XXXV: ...carnem vero in terram dimissam aestimant... carnis non fieri salutem opinantur“.
- 1522 - I. Irenaeus. LI. XXV, 4; Ср. Tertullianus. De anima с. XXXV.
- 1523 - Ириней. I, XXV, 2.
- 1524 - Hippolytus. Refutatio. VII, 32. «Τὴν οὖν ὁμοίως ἐκείνη τῆ τοῦ Χριστοῦ ψυχῆ δυναμένην καταφρονῆσαι τῶν κοσμοποιῶν ἀρχόντων ὁμοίως λαμβάνειν δύναμιν πρὸς τὸ πρᾶξι τὰ ὅμοια“.
- 1525 - Ириней. I. XXV, 2. См. рус. пер. 92.
- 1526 - В то же время карпократиане в качестве таинственного предания от И. Христа и Его апостолов передавали, что люди «διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σώξασθαι“.
- Irenaeus. I, XXV, 5.
- 1527 - О душе, гл. XXXV; рус. пер. Н.Н. Щеглова, стр. 69.
- 1528 - Св. Ириней. I. XXV, 4.
- 1529 - Irenaeus. I, XXV, 4: » ...omnia quaecunque sunt irreligiosa et impia, in potestate habere et operari se dicant. Sola enim humana opinione negatia mala et bona dicunt“.
- 1530 - S. Eriphanius. Haer. XXVII, 4: «Φασὶ γὰρ ὅτι ὅσα νομίζεται παρὰ ἀνθρώποις κακὰ εἶναι, οὐ κακὰ ὑπάρχει, ἀλλὰ φύσει καλὰ“.
- 1531 - Stromata. III, 2, 5–8. Die gr. chr. Schriftsteller. Clemens Al. B. II. p. 197–199. Русский пер. стр. 309–312.
- 1532 - У св. Иринея I, XXV, 4.
- 1533 - Из исследователей, характеризующих систему карпократиан, как анти-иудейскую, можно указать – Matter'a. Histoire critique du gnosticisme. T. II, p. 180. Amelineau. Annalee du Musee Guimet. T. XIV, p. 188; Krüger y Hauck'a. B. X. s. 99. G. Bareille усматривает у Карпократа «дикую ненависть ко всему, что касается закона Моисея“ (Vacant. Dictionnaire. T. II, с. 1801).
- 1534 - Stromata III, 2, 5.
- 1535 - I, XXV.
- 1536 - I. XXV, 5. 6. 3. 6.
- 1537 - Refutatio. L. VI, с. 35: «Καὶ γέγονεν ἐντεῦθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν (т.е. валентиниан) διηρημένη καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολική τις διδασκαλία κατ' αὐτούς, ἡ δὲ Ἰταλιωτική“.
- Ed. Duncker, p. 287.
- 1538 - Contra haereses. L. 1, с. 11, 1: «Qui enim est primus, ab ea, quae dicitur Gnostica haeresis, antiquae in suum characterem doctrinae transferens Valentinus sic definit“... Или правильное передает это место св. Епифаний (Haer. XXXI, с. 34) в греческ. тексте: «Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἵρεσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείον μεθαρμόσας Οὐαλεντῖνος οὕτως ἐξαφόρισεν“.
- 1539 - Contra haeres. L. I. с. 31, 3.
- 1540 - Contra haeres. L. IV, praefacio, с. 2.
- 1541 - Ср. Refutatio. VI, 21.
- 1542 - «Дарование“ (ingenium) и в частности «красноречие“ (eloqoium) Валентина признаёт даже Тертуллиан (Adv. Valent. с. IV).
- 1543 - См. напр. Епифаний, Ерес. XXXI, 7.
- 1544 - Кн. I, гл. 11, 1 ср.– гл. 21, 5.
- 1545 - «Οὐαλεντῖνος ὁ αἵρεσιάρχης πρῶτος ἐπενόησεν ἐν τῷ βιβλίῳ τῷ ἐπιγεγραμμένῳ περὶ τῶν τριῶν φύσεων“.
- См. Preuschen y Hauck'a XX, S. 398.
- 1546 - Гарнак относительно его замечает (Geschichte. I. 1, s. 183): «ни по содержанию, ни по форме фрагмент не может происходить от Валентина, но

принадлежит самое раннее IV в. ". Но относительно «содержания» Гильгенфельд основательно доказал, что во фрагменте ничего нет несообразного со II-м веком, – Die Ketzergeschichte. s. 302–303.

¹⁵⁴⁷ - Patrologiae cursus. Migne CIII, ser. gr. ss. 1044–1045, – Εὐλόγιος... «ты обрати внимание и на более древнюю путаницу (в этом вопросе). Ибо Валентин к слову так говорит: «Τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὺν καταχέομεν γέλωτα· ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φ ὅ σιν φαμέν». (Курсив у Миня).

¹⁵⁴⁸ - Geschichte I, 1. s. 183.

¹⁵⁴⁹ - Liber adversus Praxeam, c. XXIX (Patrologiae cursus. Migne T. II, ser. lat. c. 194): ... «cum duae substantiae censeantur in Christo Jesu, divina et humana, constet autem immortalem esse divinam, sicut mortalem quae humana sit».

¹⁵⁵⁰ - Сн. Harnack. Geschichte. I, 1. s. 250.

¹⁵⁵¹ - См. у Hilgenfeld'a. Die Ketzergeschichte. ss. 302–303.

¹⁵⁵² - Ps. Tertullianus, c. XII. «Evangelium habet etiam suum praeter haec nostra».

¹⁵⁵³ - Adver. haeres. III, 11, 9.

¹⁵⁵⁴ - G.R.S. Mead. Fragments of a fait forgotten. 1906. London p. 298.

¹⁵⁵⁵ - Geschichte d. neutest. Kanons. B. I. s. 750.

¹⁵⁵⁶ - См. выше, прим. 645.

¹⁵⁵⁷ - Adversus Valentinianos, c. II. Migne, T. II, c. 544.

¹⁵⁵⁸ - Lipsius. A Dictionary... Smith. IV, p. 1079.

¹⁵⁵⁹ - Preuschen. Realencyklopädie. Hauck. B. XX. s. 398.

¹⁵⁶⁰ - Или точнее эон (См. Tertullianus. Adver. Val. c. IX. Cp. Bardenhewer. Geschichte der altkirch. Litteratur. B. I. s. 332.

¹⁵⁶¹ - Der Dialog des Adamantius. Ed. S. Bakhuyzen. Leipzig. 1901, p. 136.

¹⁵⁶² - Harnack. Geschichte, I. 1. s. 182–183.

¹⁵⁶³ - Refutatio. VI, 42.

¹⁵⁶⁴ - «Нам помогают в данном случае (в вопросе о воплощении Христа) и псалмы не (псалмы) отступника, конечно, и еретика, и платоника Валентина, но святейшего и повсюду принятого пр. Давида». Patrologiae. Migne, II, c. 786.

¹⁵⁶⁵ - На Иов. 21:11 у Hauck'a, XX, s. 398.

¹⁵⁶⁶ - Kanon Muratorianus. s. 81. У Zahn'a. Geschichte des neut. Kanons. B. II, 1 Hälfte. s. 8.

¹⁵⁶⁷ - Все фрагменты собраны у Hilgenfeld'a. Die Ketzergeschichte. ss. 293–305.

¹⁵⁶⁸ - Против валентиниан, гл. 5.

¹⁵⁶⁹ - Против ересей. III, 3. 4.

¹⁵⁷⁰ - Евсевий. Церк. История IV. 22.

¹⁵⁷¹ - Предисл. к IV кн. гл. 2.

¹⁵⁷² - Только сведения Иринея о Горосе ("Орос, Пределе) валентиниан стоят изолированно. II, 12, 7.

¹⁵⁷³ - Contra haereses. Liber. I. Praefacio, c. 2: «ἀναγκαῖον ἡγησάμην ἐντυζῶν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλειτίνου μαθητῶν, ἐνίοις δὲ αὐτῶν καὶ συμβολῶν, καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν, μηνῦσαί σοι. ἀγάπῃ τὲ τὰ τερατιώδη καὶ βαθεῖα μυστήρια... Καὶ καθὼς δύναμις ἡμῖν, τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παρὰ ὁ δασκόντων, λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν».

¹⁵⁷⁴ - После таких прямых заявлений Иринея излишни замечания одного новейшего исследователя: «Здесь не может быть речи о том, чтобы попытаться открыть (у него) какой-ниб. фрагмент из сочинения учителя. Несомненно, Иринея никогда не имел под руками сочинений Валентина». De-Faye, *Gnostiques*, p. 93.

¹⁵⁷⁵ - Ср. начало XIX гл. «Я почитаю необходимым присовокупить к сему»...

¹⁵⁷⁶ - G. Heinrici. *Die Valentinianische Gnosis*. Berlin. 1871. ss. 18–28.

¹⁵⁷⁷ - Evg. De-Faye. *Gnostiques et Gnosticisme*, p. 85–93. Для нас непонятно, каким образом De-Faye мог забыть о громадной заслуге Липсия для изучения источников гностицизма и в частности его тонкого критического анализа сообщений Иринея о валентинианстве (См., напр., *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*. ss. 36–64; *A Dictionary of Christian Biography*. V. IV. p. 1079–1081).

¹⁵⁷⁸ - Исследователи ставят сочинение Тертуллиана «Против валентиниан», как источник, очень не высоко. Самый, кажется, благосклонный к Тертуллиану De-Faye (p. 81) находит, что сочинение Тертуллиана только воспроизводит сообщение Иринея; самое большее находятся у него здесь или там отдельные какие-то новые черты. В общем он полезен для проверки текста Иринея и прояснения переводов его. Preuschen (у Hauck'a XX, s. 397) очень подозрительно относится к сообщениям Тертуллиана и говорит, что Гарнак (*Chronol.* II, 1. 178... 292) делает много ему чести, когда исправляет его совершенно нелепое известие, что Валентин (с Маркионом) были в общении с церковью до Елевферия (?), так говорим исправляет Eleutheri на Telesphori; просто Тертуллиан путал по незнанию римских епископов. Ср. Amelineau, *Annales*, p. 189. Lipsius, *A Dictionary*. Smith. V. IV, p. 1086. Кроме Иринея Тертуллиан называет другие источники с. V, но читал ли он их? ставит вопрос Гарнак. *Gesch.* I, 176.

¹⁵⁷⁹ - См. подробнее у Lipsius'a— *Zur Quellenkritik des Epiphanius*. S. 155... и Heinrici. *Die Valent. Gnosis*. s. 16...

¹⁵⁸⁰ - Ср. Harnack. *Geschichte* I, 1, s. 178.

¹⁵⁸¹ - De-Faye, *Gnostiques*, p. 44.

¹⁵⁸² - «Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολ. κῆς, καλουμένης κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί». 1–86. Мы имеем под руками издание Прусской Академии Наук, в приложении к III т. сочинений Климента Алекс., p. 105–133. Проф. А.И. Сагарда первые 26 глав этих извлечений перевел на рус. язык (Христ. Чтение. 1912, XI (ноябрь), стр. 1289–1302).

¹⁵⁸³ - Haer. fab. comp. 1, 8.

¹⁵⁸⁴ - Ср. Heinrici. *Die Valen. Gnosis*. s. 88, 89.

¹⁵⁸⁵ - Напр. Ἡμεῖς δὲ – с. VIII (p. 108); ἐμοὶ δὲ δοχεῖ – с. XVII (p. 112).

¹⁵⁸⁶ - Ср. Harnack. *Geschichte*. I, 1. s. 181.

¹⁵⁸⁷ - *Refutatio*, VI, 29–37.

¹⁵⁸⁸ - *Refutatio*, VI, 35; Duncker, p. 286.

¹⁵⁸⁹ - Против Ересей. Кн. I. Введение, гл. 2.

¹⁵⁹⁰ - *Refutatio*, VI. 29: «Οὐαλεντίνος τοίνον καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολή, οἱ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος μαθητα, ἀκολουθήσαντες τοῖς καθηγησαμένοις, ἀριθμητικὴν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἑαυτῶν κατεβάλοντο».

¹⁵⁹¹ - Для нас решительно непонятно, каким образом Амелино (*Annales* p. 191) из этих слов Ипполита хочет вывести «утверждение противоположности (confirmation de l'opposition), которая существует между двумя школами», т.е. италийской, с ее представителями Гераклеоном и Птоломеем, и восточной, к которой будто бы очень

близко стоял сам Валентин. Такова – хочет уверить Амелино – мысль Ипполита, хотя и неумело им выражена.

¹⁵⁹² - De-Faye. *Gnostiques*, p. 93.

¹⁵⁹³ - У Хаук'а. В. XX. s. 404.

¹⁵⁹⁴ - Dictionary. V. II, p. 1085. Smith.

¹⁵⁹⁵ - См. подробности у Harnack'а, *Geschichte*. I, 1. s. 181–182.

¹⁵⁹⁶ - Против ерес. I, II, 1. См. выше I.

¹⁵⁹⁷ - Adv. Valentinianos, c. IV. «Ita nusquam jam Valentinus et tamen Valentiniani, qui per Valentin urn. Solus ad bodiurnum Antiochia Axionicus memoriam Valentini interga custodia regularum ejus consolatur».

¹⁵⁹⁸ - Строматы: 1) IV, 13, 89; 2) IV, 13, 89–90; 3) VI, 8, 52; 4) II, 8, 36; 5) II, 20, 114; 6) III, 7, 59.

¹⁵⁹⁹ - Refutatio, VI, 37.

¹⁶⁰⁰ - Lipsius. Zur Quellenkritik des Epiphanius. 159.– Die Quellen... S. 36... 60. Smith. A Dictionary. V. IV, p. 1080. Heinrici, Die Val. Gnosis. S. 40. Mead. Fragments of a taith forgotten, p. 308. Hilgenfeld. Die Ket-zergeschichte. ss. 53–55.

¹⁶⁰¹ - У Хаук'а. XX, s. 402.

¹⁶⁰² - См. Refutatio. VI, 29.

¹⁶⁰³ - Haeres. XXXI, 2: "Εφασον γὰρ αὐτόν τινες γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην τῆς Αἰγύπτου παραλιώτην, ἐν Ἀλεξάνδρῳ δε πεπαιδευῆσθαι ἢν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν".

¹⁶⁰⁴ - Амелино замечает (*Annales*, p. 168): «имя Phrebonite не существует в списке египетских имен. Может быть мы должны жаловаться только на небрежность копииста и читать Phcténotite вм. Phrébonite». Ср. Hilgenfeld: *Zeitschrift für wissensch. Theologie*. 1880, Heft. III, s. 280. anm. 2

¹⁶⁰⁵ - Только один проф. Болотов (Лекции, т. II, стр. 209) обращает внимание на то, что «некоторые имена в его системе... указывают на его семитическое происхождение».

¹⁶⁰⁶ - Ср. Amelineau. *Annales*, p. 168. Preuschen, у Хаук'а. В. XX. s. 398.

¹⁶⁰⁷ - Preuschen, у Хаук'а. XX. s. 398.

¹⁶⁰⁸ - Так, при самом незначительном числе сохранившихся от Валентина фрагментов, один из них (Строматы II, 20, 114), о нечистом сердце человеческом, как жилище демонов, совпадает не только по точному смыслу, но и по выражениям с подобным же учением Василида (Стром. II, 20, 112–113), и сам Климент Алекс. отмечает это (ср. II, 8, 36). Ср. Епифаний. Ерес. XXXI, 2. Ср. Amelineau, *Annales*. 169, 176–177. См. выше, гл. 2, раздел «Василид», п. 15с-d.

¹⁶⁰⁹ - См. у Мида *Fragments*, p. 294.

¹⁶¹⁰ - *Forschungen zur Geschichte d. neutest. Kanons*. Th. III. s. 125–126: «что θεοδᾶς или чаще θευδᾶς может быть сокращением им. θεόδωτος как и Θεόδωρος – никто не сомневается».

¹⁶¹¹ - *Geschichte der altchr. Litteratur*. II, 1 Chronologic. s. 294–295.

¹⁶¹² - Епифаний. Ерес. XXXI, 7.

¹⁶¹³ - De Haeresibus, c. XXXVIII: «Et in primis quidem fuit in ecclesia. Elatior autem factus postmodum errore non parvo deceptus est, degensque in Cypri provincia coepit hoc definire... Oehler, издавший текст Филастрия (*Corpus haereseologic*. Т. 1), понимает «in primis» в отношении ко всему времени пребывания Валентина в Египте и Риме; а «elatior–factus» относит к обстоятельству, рассказанному Тертуллианом (Против Вал. гл. 4), стремлению Валентина занять рим. кафедру (p. 44). Это суждение Элера,

конечно, заслуживает внимания. Ведь Филастрий вовсе не говорит ясно, что Валентин пред посещением Рима был на Кипре; о Риме он даже не упоминает, а потом какие основания имел Филастрий расходиться с Епифанием? Ведь он, по всей вероятности, заимствует у него о посещении Валентином Кипра!

¹⁶¹⁴ - Lipsius. Die Quellen, s. 157... A Dictionary. Smith. V, IV. 1077, 1078.

¹⁶¹⁵ - Th. Zahn. Geschichte d. neutest. Kanons. B. 1. s. 455.

¹⁶¹⁶ - Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. ss. 286–287. Ранее более решительно. См. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1880, H. III. s. 283.

¹⁶¹⁷ - Die Chronologie. B. I. s. 292, anm. 2.

¹⁶¹⁸ - Preuschen. У Hauck'a. B. XX. s. 397.

¹⁶¹⁹ - Против валентиниан гл. 4.

¹⁶²⁰ - Правда, в другом месте (De praescriptionibus, с. XXX) Тертуллиан говорит иное, что Валентин был в общении с церковью до Елевферия, т.е. до 174–189 г. Однако явно, это место ошибочно и, как уже замечено выше, Гарнак (D. Chronologie. II, 1. 178, 292) исправляет Eleuteros на Telesphorus, а Липсий (Dictionary. Smith. V. IV, p. 1078) признаёт здесь смешение Елевферия с Гигином или Пиём.

¹⁶²¹ - Vardenhewer. Geschichte der altkirch. Litteratur. B. I. 213. А. Гильгенфельд (Die Ketzergeschichte. ss. 285, 290) считает несомненным, что о Валентине была речь и в синтагме Иустина против всех ересей, написанной ранее 1-й апологии его (ср. конец XXVI гл.), приблизительно около 147 г. Такого же взгляда держится и Гарнак. По его представлению Егезипп пользовался синтагмою Иустина. Между тем Егезипп упоминает о валентинианах (Евс. Цер. Ист. IV, 22), значит, он заимствовал их у Иустина (Quellenkr. s. 37... Chron. II, s. 295).

¹⁶²² - Adv. haeres. III, 4. 3: «Οὐαλεντίνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰ Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασεν δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου».

¹⁶²³ - Англ. исследователь Мид подходит к этому сообщению с другой стороны. Он ставит вопрос, на который предполагается отриц. ответ: «Имел ли Рим право в то раннее время говорить во имя кафолич. церкви? Философ. Александрия признавала ли господство дисциплинар. Рима?» (Mead. Fragments. p. 295).

¹⁶²⁴ - Tertullianus. Adver. Val. с. 4: «Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus, de Ecclesia authenticae regulae abrupit».

¹⁶²⁵ - Напр. Amelineau. Annales, XIV, p. 178.

¹⁶²⁶ - Preuschen. У Hauck'a. B. XX. s. 396. Amelineau. Annales, p. 178.

¹⁶²⁷ - Lipsius. A Dictionary. Smith. V. IV, p. 1077: «a malicious invention».

¹⁶²⁸ - Справедливо Гилгенфельд (Die Ketzergeschichte. s. 286) указывает на то, что на римской кафедре сидели «патрипассианец Каллист, затем арианин Феликс, а еще позже Гонорий, первовиновник монофелитства».

¹⁶²⁹ - Zeitschrift für wissen. Theologie. 1880. III, s. 283.– Die Ketzergeschichte. s. 286.

¹⁶³⁰ - Lipsius. A Dictionary. Smith. V. IV, p. 1077.

¹⁶³¹ - По Иринею, Валентин пребывал в Риме до Аникиты – παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου – III, 4, 3.

¹⁶³² - Mead. Fragments. p. 297–298.

¹⁶³³ - Напр. Гильгенфельд. Zeitschrift für wis. Theol. 1880, III, s. 284.– Проф. В.В. Болотов. Лекции по истории древн. Церкви, т. II, стр. 209.

¹⁶³⁴ - Строматы, VII, 17.

¹⁶³⁵ - Ср. Amelineau. Annales. p. 176.

¹⁶³⁶ - Stromata. VII, 17, 106: «κάτω δε περί τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἰρέσεις, ἐπινοήσοντες γεγόνοσι, καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας... ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντίνον Θεοδᾶ διακηκοέναι φερουσιν· γνωρμιος δ' αὐτος γεγονει Παύλου».

¹⁶³⁷ - III, 4, 3: Οὐαλεντίνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου.

¹⁶³⁸ - «Sub Hygeni Romanorum episcopatu Valentinus haeresiarcha et Cerdon Marcionitarum haeresis auctor Romam pervenerunt».— «Valentinus his temporibus erat et permansit, venit usque ad Anicetum».

¹⁶³⁹ - De praescriptionibus. c. XXX, cp. Adver. Val. c. IV.

¹⁶⁴⁰ - Cp. XXXI, 7.

¹⁶⁴¹ - Что Иустин в своей «синтагме против всех ересей» (1 ап. 26 гл.) непременно должен был полемизировать и против валентиниан – это ясно следует из таких соображений. Тертуллиан (Adv. Valent. c. 5) в числе полемистов против валентиниан называет и Иустина. Между тем в сохранившихся сочинениях Иустин нигде не касается валентиниан и только в разговоре с Трифоном упоминает о них (гл. 35). Значит, в синтагме им было отведено место. Потом Егезипп (см. Цер. ист. Евсевия – IV, 22) в своем сочинении Ὑπομνήματα опровергал валентиниан, а между тем он заимствовал сведения об еретиках у Иустина (см. Harnack, Zur Quellenkritik. s. 36).

¹⁶⁴² - Refutatio, VI, 42: «Καὶ γὰρ Οὐαλεντίνος φάσκει ἑαυτὸν ἐωρακένας παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον, οὗ πυθόμενος ἐπιζητεῖ τις ἂν εἴη, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν λογόν· ἔπειτα προσθεῖς τραγικόν τινα μῦθον ἐκ τούτου συνιβτὸν βούλετα τὴν ἐπικεχειρημένην αὐτῷ αἵρεσιν». Duncker, p. 302.

¹⁶⁴³ - R. Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. s. 24.

¹⁶⁴⁴ - Refutatio, VI, 37: «Αἰθέρος (лат. ab aethere) πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω, πάντα δ' οχοῦμενα, πνεύματι νοῶ· σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην, ψυχὴν δὲ ἀέρος ἐξοχουμένην, ἀέρα δὲ ἐξ αἰθέρος κρεμάμενον, ἐκ δὲ βαθοῦ καρπούς φερομένους, ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον». Duncker, p. 290.

¹⁶⁴⁵ - Средний мир, область падения зона.

¹⁶⁴⁶ - Высший мир, мир духов, плеромы.

¹⁶⁴⁷ - Вообще зоны, составляющие плерому.

¹⁶⁴⁸ - Это Νοῦς.

¹⁶⁴⁹ - Stromata. IV, 13, 89–90. Otto Stählin. Clemens Al. B. II, p. 287–288.

¹⁶⁵⁰ - Но cp. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 300.

¹⁶⁵¹ - Strom. II, 8. 36 – Stählin. B. II, p. 132: «καὶ ὡσπερὶ φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπήρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγγατο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας καὶ παρῥησιαζόμενον».

¹⁶⁵² - Strom. II, 8, 36. Stählin, p. 132: «εἰς γὰρ ὄνομα Ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδὰμ φόβον παρέσχεν προόντος Ἀνθρώπου ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος, καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν».

¹⁶⁵³ - Strom. II. 20, 114. Stählin, p. 175: «Εἰς δὲ ἐστὶν ἀγαθός, οὗ παρῥησία ἢ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ διὰ αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος· ἐξωθουμένου τῆς καρδίας. πολλὰ γὰρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ ἔα καθαρεύειν, ἕκαστον δὲ αὐτῶν τὰ ἴδια ἐχτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνουβριζόντων ἐπιθομίαις, οὐ προσηκούσαις... τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία, μεχρὶ μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος (οὔσα), πολλῶν οὔσα δαιμόνων οἰκητήριον».

¹⁶⁵⁴ - Strom. III. 7, 59. Stählin, p. 223: «πάντα ὑπομείνας ἐγκρατῆς ἦν· θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἦσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδούς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας

δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφήν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθειρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν“.

¹⁶⁵⁵ - De-Faye, Gnostiques, p. 41.

¹⁶⁵⁶ - Philastrius. c. XXXVIII: «animam ergo solam salvari, corpus autem hominis non salvari arbitratur“. Cp. Ps. Tertullianus, c. XII: Resurrectionem hujus (т.е. Χρ.) carnis negat“.

¹⁶⁵⁷ - Stromata IV, 13, 89.– Stählin, p. 287: «ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοι ἔστε καὶ τέκνα ζωῆς ἔστε αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτοὺς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνη ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν. Ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λήθητε, ὑμεῖς δὲ μὴ κατὰ λύσηθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἀπάσης“.

¹⁶⁵⁸ - Stromata. IV, 13, 89. Stählin, p. 287.

¹⁶⁵⁹ - Stromata, II, 20, 114, текст см. выше.

¹⁶⁶⁰ - Stromata, VI, 6. 52, Stählin, p. 458: «πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὐρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ κοινὰ τοῦτα ἔστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ“.

¹⁶⁶¹ - Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 307.

¹⁶⁶² - De-Faye. Gnostiques, p. 43, 93.

¹⁶⁶³ - Refutatio. VI, 29.

¹⁶⁶⁴ - Irinaeus. Adver. I. II, 5: οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄρρεντ μήτε θήλειαν, μήτε ὅλως ὄντα τι. ἄλλοι δὲ ἄρρενόθηλυν αὐτὸν λέγουσιν εἶναι.

¹⁶⁶⁵ - Tertullianus. Adver. Val. c. 1.

¹⁶⁶⁶ - Eriphanius. Haer. XXXI, 7; Cp. Ирин. I, 13, 5; Hippol. Refutatio, VI, 35. Duncker, p. 286. У Тертуллиана (Adv. Val. c. 4) Аксионик назван антиохийским (Antiochiaie Axionicus).

¹⁶⁶⁷ - Adver. haer. I, 13, 7; I, praefat. c. 2.

¹⁶⁶⁸ - Haer. XXXI, 7 cp. 2.

¹⁶⁶⁹ - Theod. haer. fab. com. praef. I, 7.

¹⁶⁷⁰ - Lipsius. A Dictionary. Smith, v. IV, p. 1079.

¹⁶⁷¹ - Adver. Valent. c. 4.

¹⁶⁷² - Refutatio. VI, 35 (Duncker, p. 286): «Καὶ γέγονεν ἐντεύθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν διηρημένη, καὶ καχεῖται ἡ μὲν ἀνατολική τις διδασκαλία κατ' αὐτούς, ἡ δὲ ἰταλιωτική. Οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, ὧν ἔστιν Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος, ψυχικὸν φασι τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονένα ... Οἱ δ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἔστιν Ἀξιόνικος καὶ Ἀρδησιάνης, ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος“.

¹⁶⁷³ - За исключением маленькой подробности в зависимости от названного различия: сошел ли Дух на самого Иисуса или на его мать Марию. Ibidem.

¹⁶⁷⁴ - Mead. Fragments. p. 287.

¹⁶⁷⁵ - Тоже находится и в «Excerpta ex Theodoto“, § 29 (Otto Stählin. Clemens Al. B. III, p. 116). Ἡ Σιγή, φασι (т.е. валентиниане), μήτηρ οὔσα πάντων τῶν προβληθέντων ὑπὸ τοῦ Βάθους, ὃ μὲν οὐκ ἔσχεν εἰπεῖν, περὶ τοῦ ἀρρήτου σεσίγηκεν, ὃ δὲ κατάλαβεν, τοῦτο ἀκατάληπτον προσηγόρευσεν.

¹⁶⁷⁶ - Reitzenschein (Poimandres. Leipzig. 1904, s. 271) в 30-ти зонах Вален. системы видит указание на египет. происхождение ее; тогда как Hilgenfeld (Die Ketzergeschichte. s. 311) отмечает в этом пункте родство системы Валентина с учением Зороастра. Сами же валентиниане (Ирин. против ер. I, 1, 3) сближают число 30 (эонов) с количеством лет Спасителя, проведенных до явления миру, или с 30 часами, в какие были посланы рабочие в виноградник (в часы: 1+3+6+9+11).

¹⁶⁷⁷ - Учение о падении Софии принадлежит несомненно самому Валентину. Оно встречается у учеников Птоломея (Ирин. I, 2, 2) и в Excerpta Феодота: § 31: «ἀλλὰ καὶ

διὰ τῆς τοῦ δωδεκάτου αἰῶνος πείσεως τὰ ὅλα παιδευθέντα, ὡς φασι, συνεπάθησεν“.— O. Stählin. B. III, p. 116.

¹⁶⁷⁸ - «Эта неопределенность,— остроумно замечает Гильгенфельд (Die Ketzergeschichte. s. 313),— не столько принадлежит самому Валентину, сколько, наоборот, автору сообщения, который почти во всех пунктах его учения далеко не вполне осведомлен“.

¹⁶⁷⁹ - Тертуллиан (против вален. гл. II) именно от этого пункта ведет разделение валентинианства на две школы или кафедры. См. выше, гл. 2, раздел «Валентинианство», п. 01.

¹⁶⁸⁰ - Refutatio, VI, сс. 29–36. Heinrici (Die Valent. Gnosis. s. 34–35 anm. 2) различает во всем сообщении Ипполита три составные части: введение и самостоятельный взгляд Ипполита на учение Валентина, неизвестный источник и гностические сочинения, которые ясно выступают в выражениях – λέγουσι, φησί. Гейнрици делает точное разделение материала по строкам.

¹⁶⁸¹ - Refutatio VI, 29: „Οὐαλεντίνος τοίνυν καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολῆ, οἱ Ποθαγόρου καὶ Πλάτωνος μαθηταί... οὐ χριστιανοί“.

¹⁶⁸² - Ипполит упоминает при этом (гл. 29), что есть люди, держащиеся и другого мнения, не допускающие возможности того, чтобы из отца, наделенного только мужеским началом, явилось всё разнообразие бытия... и по необходимости присоединяют к нему Σιγή – молчание (... «ἐξ ἄρρενος μόνου γένεσιν ὅλως τῶν γεγενημένων... σιγὴν ἐξ ἀνάγκης συναριθμοῦσι τὴν σύζυγον“).

¹⁶⁸³ - Refutatio, с. XXIX: «Ἀγάπη γὰρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ἦ το ἀγαπώμενον“.

¹⁶⁸⁴ - Ср. Hauck'. B. XX. s. 403.

¹⁶⁸⁵ - Refutatio. VI, 32 (Duncker. p. 278, 280): ... «διαρθούμενος δὲ ἐώρα, ὅτι ἀπολέσθαι αὐτὰ αἰωνία ὄντα καὶ τῆς σοφίας ἴδια οὐ καλόν, οὔτε ἐν πάθεσιν εἶναι τὴν σοφίαν ταιούτοις ἐν φόβῳ καὶ λύπῃ, ἰκετεία, ἀπορία. Ἐποίησεν οὖν, ὡς τηλικούτος αἰὼν καὶ παντός τοῦ πληρώματος, ἔκγονος, ἐκστῆναι τὰ πάθη ἀπ' αὐτῆς, καὶ ἐποίησεν αὐτὰ ὑποστατικός οὐσίας, καὶ τὸν μὲν φόβον ψυχικὴν ἐποίησεν οὐσίαν, τὴν δὲ λύπην ὑλικὴν, τὴν δὲ ἀπορίαν δαιμόνων... ἥτις καλεῖται δεξιά.

¹⁶⁸⁶ - Это положение вполне соответствует одному выше приведенному фрагменту Валентина (Strom. II, 20, 114) о страданиях души.

¹⁶⁸⁷ - Refutatio. VI, 35 (Duncker, p. 286): «ὁ δὲ Ἰησοῦς ὁ καινὸς ἄνθρωπος ἀπὸ πνεύματος ἁγίου, τουτέστι τῆς σοφίας καὶ τοῦ δημιουργοῦ, ἵνα τὴν μὲν πλάσιν, καὶ κατασκεβῆν τοῦ σώματος, αὐτοῦ ὁ δημιουργὸς καταρτίσῃ, τὴν δὲ οὐσίαν αὐτοῦ τὸ πνεῦμα παράσχῃ τὸ ἅγιον, καὶ γένηται λόγος ἐπουράνιος ἀπὸ τῆς ὀγδοάδος γεννηθεὶς διὰ Μαρίας.

¹⁶⁸⁸ - Refutatio VI, 35.

¹⁶⁸⁹ - Ср. Lipsius. A Dictionary. Smith. IV, p. 1084.

¹⁶⁹⁰ - Preuschen. У Hauck'a. B. XX. s. 404.

¹⁶⁹¹ - Lipsius (A Dictionary Smith. V. IV, p. 1083) склонен видеть в отделе §§ 43–65 глав. обр. учение восточной школы. В общем согласен с ними и Hilgenfeld (Die Ketzergeschichte. S. 507); он также усматривает здесь восточный валентинизм, к которому принадлежал и Феодот. Но с другой стороны, по его убеждению, §§ 43–47 излагают западный валентинизм в форме или образе учения Птоломея.

¹⁶⁹² - Geor. Heinrici. Die Valentinianische Gnosis. Berlin. 1871. s. 88, 90, 91.

¹⁶⁹³ - Ср. Lipsius. A Dictionary, Smith. V, IV, p. 1082.

¹⁶⁹⁴ - Excerpta ex Theodoto. (O. Stählin. III, p. 108; См. не окончанный перевод А.И. Сагарды) «Христианское Чтение“. 1912 г. XI, ноябрь.

¹⁶⁹⁵ - Excerpta – § 6 (Stählin. III, p. 107): Τὸ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος... ἀρχὴν μὲν γὰρ τὸν Μονογενῆ λέγουσιν... τῷ δὲ λόγῳ, τῷ ἐν ἀρχῇ, τοῦτ' ἐστὶν ἐν τῷ Μονογενεῖ, ἐν τῷ Νῶ καὶ τῇ Ἀληθείᾳ μὲν τὸν Χριστόν, τὸν Λόγον καὶ τὴν Ζωὴν... ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ «τῷ λόγῳ», «ζωὴ ἦν», ἡ σύζυγος.

¹⁶⁹⁶ - Excerpta § 25 (Stählin III, p. 115).

¹⁶⁹⁷ - Excerpta § 31 (Stählin. III, p. 117): «ὁ δὲ βουλευθεὶς αἰῶν (SC. δωδέκατος) τοῦ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν λαβεῖν ἐν ἀγνωσίᾳ καὶ ἀμορφίᾳ ἐγένετο – ὅθεν καὶ κένωμα γνώσεως εἰργάσατο, ὅπερ ἐστὶ σκιά τοῦ δνόματος».

¹⁶⁹⁸ - Excerpta § 39 (Stählin. III, p. 119): Ἡ μήτηρ προβαλοῦσα ὀλόκληρον καὶ ὑπ' αὐτοῦ καταλειφθεῖσα τοῦ λοιποῦ οὐκέτι οὐδὲν προέβαλεν ὀλόκληρον.– § 23 (Stählin. III, p. 114): «Χριστὸς γὰρ κατὰ λείψας τὴν προβαλοῦσαν αὐτὸν Σοφίαν εἰσελθὼν εἰς τὸ πλήρωμα.– § 22 (ibidem): «Ἐδέησεν δὲ λυτρώσεως καὶ τῷ Ἰησοῦ, ἵνα μὴ κατασχετῆ τῇ Ἐννοίᾳ ἣ ἐνετέθη τοῦ ὑστερήματος προ(σ)ερχόμενος διὰ τῆς Σοφίας"... Последние слова с ἣ ἐνετέθη... которму (т.е. искуплению) подлежал (И. Христос), как происшедший из безобразной эманации (устέρημα) Софии, почему-то опущены профессором А.И. Сагардою и оставлены без перевода в его русском переводе 26 §§ Excerpta (Χριστ. Чт. 1912, XI – ноябрь, стр. 1301).

¹⁶⁹⁹ - Excerpta § 23.

¹⁷⁰⁰ - Excerpta § 7 (εἰκόνα δὲ τοῦ Μονογενοῦς τὸν Δημιουργὸν λέγουσιν).

¹⁷⁰¹ - Excerpta § 34 (Stählin, p. 118).

¹⁷⁰² - Excerpta § 54 (O. Stählin. III, p. 124–125): Ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀδάμ τρεῖς φύσεις γεννῶνται, πρώτη μὲν ἡ ἄλογος, ἣς ἦν Κάιν, δευτέρα δὲ ἡ λογικὴ καὶ ἡ δικαία. ἣς ἦν Ἄβελ. τρίτη δὲ ἡ πνευματικὴ, ἣς ἦν Σήθ.

¹⁷⁰³ - Excerpta § 85 (ibidem): Τοῖς τρισὶν ἀσωμάτοις ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ τέταρτον ἐπενδύεται ὁ χοῖκός τοὺς «δερμάτινους χιτῶνας».

¹⁷⁰⁴ - Excerpta § 67 (Stählin. III, p. 129): Ὁ κύριος κητήθη, ἀπὸ μὲν τοῦ πάθους ἡμᾶς ἀποσπάτων, ἐαυτῷ δὲ εἰποισόμενος,

¹⁷⁰⁵ - Св. Ириней. Против Ерес. I, 11: «в нем (Спасителе) было духовное семя, происшедшее от Ахамофа». Ср. Ипполит. Refutatio VI, 24: «тело Христа было пневматическое».

¹⁷⁰⁶ - Здесь имеет место отождествление Софии с духовным семенем, с избранными. Ср. ниже § 26: «Видимую частью Иисуса была София и церковь совершенных семян». Ср. Ипполит, Refutatio. VI, 34: «София называется духом». Ср. Ириней I, 10: «Демииург не знал как матери (т.е. Софии), так и семени ея, которое и само, говорят они, есть церковь, образ горней церкви».

¹⁷⁰⁷ - Excerpta § 3 (O. Stählin. III, p. 106); „Ἐλθὼν οὖν ὁ Σωτὴρ τὴν ψυχὴν ἐζόπνισεν, ἐζήψεν δὲ τὸν σπινθῆρα... καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐμφυσῶν τὸ πνεῦμα τοῖς ἀποστόλοις τὸν μὲν χοῦν, καθάπερ τέφραν, ἀπεφύσα καὶ ἐχώριζεν, ἐξῆπτε δὲ τὸν σπινθῆρα καὶ ἐξωπύρει (др. чт. ἐζωποίει).

¹⁷⁰⁸ - Excerpta § 76 (Stählin. III, p. 130–131): «Ὡς οὖν ἡ γέννησις τοῦ σωτῆρος γενεσεως, ἡμᾶς καὶ εἰμαρμένος ἐξέβαλεν, οὕτως καὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ πυρὸς ἡμᾶς ἐξείλετο».

¹⁷⁰⁹ - Excerpta § 36 (O. Stählin. III, p. 118): «Ἐν ἐνότητι μέντοι γε προεβλήθησαν οἱ ἄγγελοι ἡμῶν, φασίν, εἷς ὄντες, ὡς ἀπὸ ἐνὸς προελθόντες».

¹⁷¹⁰ - Excerpta § 37 (ibidem).

¹⁷¹¹ - Excerpta § 63–65 (O. Stählin. III, p. 128).

¹⁷¹² - Tertullianus. Adversus Valentinus, с. IV. Вследствие, конечно, порчи текста (Ср. Preuschen у Hauck'a. В. XX. S. 415), у Тертуллиана превратно сказано об отношении

Валентина к Колорбазу; у него выходит, будто бы последний был учителем 1-го (Migne. T. II, с. 546). А Гарнак (Zur Quellenkritik. s. 67 anm.) даже совсем не находит здесь упоминания имени Колорбаза.– De carne Christi, с. XV и XVI. Имя Феодота, как известно, встречается у Климента Алекс. в его извлечениях.– Ср. Иринея. Против ересей. I, XI-XIV.

¹⁷¹³ - Самым первым и важнейшим свидетельством о личности Колорбаза считаются слова Св. Иринея – Contra haeres. I, XIV, 1 (Migne – ser. graec. B. VII, с. 593–594): ... «Μάρκος μήτραν καὶ ἐκδοχεῖον τῆς Κολορβάσου εἰσηγήσατο αὐτὸν μονώτατον γεγυμέναι λέγων ἄτε μονογενῆς ὑπάρχων αὐτῷ, τὸ τοῦ ὑστερήματος κατατεθὲν εἰς αὐτὸν ὧδὲ πως ἀπεκύησεν... (...Marcus vulvam et susceptorium Colorbasi silentii semet solum fuisse dicens...). Volkmar (у Smith A Dictionary. V. 1, p. 594) доказывает целостность латинского перевода и греческий подлинный текст исправляет по Епифанию (ерес. XXXIV, 4), у которого стоит (Oehler. Corpus haereseologici. II, 1, p. 438): ...Μάρκος μήτραν καὶ ἐκδοχεῖον τῆς Κολορβάσου Σιγῆς αὐτὸν μονώτατον γεγυμέναι λέγων...). Но уже у Ипполита I (Ср. Ps. Tertullianus, с. XV) и II (Refutatio. VI, 5) Колорбас следует после Марка; тоже у Филастрия (с. XLIII). Епифаний противоречит себе: то в приведенной выписке (ерес. XXXIV, 4) Колорбас – учитель Марка, то ученик его (XXXV, 1: «за маркосианами следует Колорбас; он воспользовался обманами выше назван. Марка»). Феодорит говорит (I, 12) о колорбасианах вне связи с родственными сектами и после маркосиан (Ср. с. 9).– Ясно, что в основе всех сообщений о Колорбасе лежит свидетельство Иринея или его более древнего источника (Ср. по Гарнаку – Zur Quellenkritik. s. 167 anm. Ипполита свидетельство). Краткость сообщения Иринея и неисправность текста подали повод некоторым исследователям обвинить его в неумышленном создании якобы исторической личности, вследствие непонимания евр. выражения. По Гейману (Smith. A Dictionary. V. 1, p. 594) в подлиннике стояло צבארבא (Chol-arba) «вся четверица», а по Бауру (Kirchengeschichte. I, s. 204) צבארבא , col arba, «голос четверицы» в противоположность молчанию.– С таким толкованием вполне соглашается Lipsius (Smith. A Dictionary. V. IV. p. 1078. Ср. Zur Quellenkritik. s. 166.– Die Quellen. s. 175). Harnack (Zur Quellenkritik. s. 67, anm.; Zeitschrift für h. Th. 1874, II, s. 212) и др.– Однако несравненно большее число исследователей считают подобное недоразумение Иринея искусственным и навязываемое его тексту понимание не натуральным. См. особ. у Hort'a (Smith. A Dictionary. V. 1, p. 595), у Preuschen'a. Hauck. B. XX. s. 485), у Hilgenfeld'a. Die Ketzergeschichte. s. 288–289. Последний доказывает египетское происхождение имени Колорбаза. См. также Heinrici. Die Valent. Gnosis. s. 7–15.

¹⁷¹⁴ - См. о Вардесане выше.

¹⁷¹⁵ - См. Heinrici. Valen. Gnosis. s. 12. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 289.

¹⁷¹⁶ - Ср. Lipsius. Smith. A Dictionary. V. IV, p. 1078.

¹⁷¹⁷ - Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 289.

¹⁷¹⁸ - Neander. Genetische Entwicklung. s. 169.

¹⁷¹⁹ - Salmon. Smith. A Dictionary. V. III, p. 827.

¹⁷²⁰ - Lipsius. Smith. V. IV, p. 1078.

¹⁷²¹ - А. Harnack. Zur Quellenkritik. s. 62–63. anm. и менее определенно – в Altchr. Litteraturgesch. I. s. 175.

¹⁷²² - Die griechischen christl. Schriftsteller. Origenes Werke. B. IV. Johannes Kommentar. B. II, с. XIV, p. 70.

¹⁷²³ - См. напр., De Faye. Gnostiques 54–55; Salmon. A Dictionary. V. II. p. 897.

¹⁷²⁴ - Lipsius. Smith. A Dictionary. V. IV. p. 1079.

- 1725 - Clemens. Stromata. IV, с. 9. 71: Ἡρακλέων ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος. Β. II. p. 280.
- 1726 - Напр. Heinrici. Die Valent. Gnosis. s. 12.
- 1727 - Lipsius. Smith. A Dictionary. V. IV, p. 1078. Ср. его же. Die Quellen. s. 33.
- 1728 - Ср. Salmon. Smith. A Dictionary. V. III, p. 829.
- 1729 - С. XXXV: «καὶ εἰσιν, αὐτῶν οἱ μὲν τινες καλούμενοι Μαρχίανοι, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλιδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί καὶ ἄλλοι».
- 1730 - В семидесятих годах XIX в. между Гарнаком (Zur Quellenkritik. S. 31...) и Липсием (Die Quellen s. 32...) возгорелся жаркий спор относительно понимания – Маркиана. Гарнак доказывал, что под этим именем нужно понимать последователей Маркиона, а Липсий понимал – приверженцев Марка.– С точки зрения филологической правда была, по-видимому, на стороне Липсия, а с исторической – Гарнака. В самом деле, какие могли быть последователи у ученика Валентина в начале 50-х годов II в., когда сам учитель их главы Валентин только начал входить в силу?!...
- 1731 - К Марку, говорит Прейшен (Hauck. XX, s. 411), обращается Ириней (I, 13, 5), как к живому (Ср. 1, 2 (предисл.). Lipsius. Smith. V. IV, p. 1078; ср. 515 Salmon. Smith. V. III, p. 829.
- 1732 - Mead. Fragments, p. 288.
- 1733 - Хотя сам Ириней в прологе § 2 пишет, что пользовался для своих книг сочинениями учеников Валентина и устными беседами с ними (ἐντυχῶν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δὲ αὐτῶν καὶ συμβαλῶν...), однако прибавляет, как «они сами говорят», в другом месте, вскоре же, уже говорит прямо о последователях Птоломея: «λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς». Следовательно, мы не можем рассматривать первые восемь глав Иринейя, как изложение подлинного учения самого Птоломея.
- 1734 - Кажется единственное возражение против подлинности его высказал в начале 40-х годов XIX в. некто Stieren. Однако его сомнения были окончательно развеяны Н. Rossel'ем (См. у Neander'a. Allgemeine Geschichte. Zw. Aufl. B. II. 1843. Nachtrag. ss. 1249–1254), так что в последующее время даже в спец. сочинениях считалось излишним защищать послание (Ср. Heinrici. s. 76).
- 1735 - Ср. ерес. XXXIII, с. 3: «ἀδελφῆ μου καλῆ Φλώρα», ср. с. 7.
- 1736 - Haer. XXXIII, 7: «Μηδέ σε τὰ νῦν τοῦτο θορυβεῖτω, θελοῦσαν μαθεῖν πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὄλων οὐσης καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης τῆς γεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς συνέστησαν καὶ αὗται αἱ φύσεις – ἢ τε τῆς φθοράς καὶ τῆς μεσότητος»...
- 1737 - Haer. XXXIII, 7: «Μαθήση γὰρ, θεοῦ διδόντος, ἐξῆς καὶ τὴν τοῦτου ἀρχὴν τε καὶ γέννησιν ἀξιουμένη τῆς ἀπόστολικῆς παραδόσεως, ἦν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφμεν, μετὰ καιροῦ κανονίσει πάντας τοὺς λόγους τῆ τοῦ Σωτῆρος διδασκαλίᾳ».
- 1738 - De Faye. Gnostiques, p. 54.
- 1739 - Lipsius. Smith. Dictionary. IV, p. 515, 516.
- 1740 - Lipsius. Ibidem, p. 516.
- 1741 - Ср. Ps. Tertullianus. XIII, C. Hippolyt. Refutatio, VI, 35; Philastrius. с. XXXIX. Eriphanus. Haer. XXXIII. Theodoritus. I, 8.
- 1742 - Clemens Al. Strom. IV, 9, 71: ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος.
- 1743 - Hippolytus. Refutatio, VI, 35.

- 1744 - Origenes. Joannes commentar. B. II. XIV (8), evan. Joan. I. 3. Origenes Werke. B. IV. p. 70.
- 1745 - De Paye. Gnostiques, p. 55. Ср. Salmon, Smith. V. II, p. 900–901.
- 1746 - Preuschen. у Hauak'а. B. XX. p. 410; Mead. Fragments, p. 288.
- 1747 - О Гераклеоне упоминают Ирин. II, 4, 1. Ps. Tertullianus, с. XIV, Tertullianus – adv. Val. с. IV, Philastrius, XLI, Eriphanius. Haer. XXXVI и Theodoretus, 1, 5. Salmon (Smith. V, II, p. 898) думает, что Ириней разумеет Гераклеона под блестящим учеником Валентина, не названным по имени (I, 11, 3). Lipsius полагает, что Ипполит, давая эскиз учения Валентина (Refutatio, VI), имеет в виду систему Гераклеона. Но Salmon (Smith. II, 897) справедливо оспаривает его.– Нам не понятно замечание Салмона (II, p. 898) по поводу сообщений о Гераклеоне Филастрия и Ps. Tertullian'а: будто бы по пониманию первого единый принцип всего составляет сизигию с первым эоном, а у второго – простой принцип стоит вне сизигии. По изданию текста Филастрия у Oehler'а (I, p. 46, см. примечание) не может быть речи о подобном различии.
- 1748 - Origenes. Joannes Kommentar. B. VI, 15 (8), Ev. Joan. I, 21; Origen Werke. IV, p. 125: «ἐν οἷς καταλέλοιπεν ὑπομνήμασιν».
- 1749 - Salmon (Smith. II, p. 899) предполагает, что на ев. Луки у Гераклеона был особый комментарий.
- 1750 - Strom. IV, 9, 71.
- 1751 - Origenes. B. X, 38. Or. Werk. IV, p. 214–215.
- 1752 - Origenes. B. XIII, 31, p. 255; XIII, 38, p. 263.
- 1753 - Origenes. XIII, 25. Ин. 4:24. Or. Werke. IV, p. 248–249.
- 1754 - Origenes. X, 38; Ин. 2:20; Or. Werke. IV, p. 214.
- 1755 - Origenes. II, 14; Ин. 1:3; Or. Werke. IV, p. 70; B. XIII, 11; Ин. 4:17; Or. Werke, p. 236.
- 1756 - Origenes. B. IV, 3; Ин. 1:19; Or. Werke. IV, p. 109; B. XIII, 11; Ин. 4:17; Or. Werke, IV, p. 235.
- 1757 - Origenes. B. XX, 24; Ин. 8:44; Or. Werke, IV, p. 359... «λέγων τὸν διάβολον μὴ ἔχειν· θέλημα ἀλλ' ἐπιθυμία».
- 1758 - Origenes. B. XIII, 60; Ин. 4:41; Or. Werke, IV, p. 292: «οὐκ ἀθάνατον γε εἶναι ἡγεῖται τὴν ψυχὴν ὁ Ἡρακλέων. ἀλλ' ἐπιτηδεῖως ἔχουσαν πρὸς σωτηρίαν».
- 1759 - Origenes. B. XIII, 51; Ин. 4:39; Or. Werke, IV, 279–280.
- 1760 - Origenes. XIII, 60; Ин. 4:46; Or. Werke, IV, 292: «δι' ἔργων φύσιν ἔχον καὶ δι' αἰσθήσεως πείθεσθαι καὶ οὐχὶ λόγῳ πιστεῦειν».– B. XIII, 30; Ин. 4:28;– p. 255.
- 1761 - Origenes. B. XIII, 19; Ин. 4:23; Or. Werke, IV, p. 243.
- 1762 - Origenes. B. VI, 39; Ин. 1:26; Or. Werke, IV, p. 148: «κατέλθη ἀπὸ μεγέθους καὶ σάρχα λάβη ὡς ὑπόδημα».
- 1763 - Origenes. B. II, 14; Ин. 1:3; Or. Werke, IV, p. 70.
- 1764 - Origenes. B. X, 11; Ин. 2:12; Or. Werke, p. 181.
- 1765 - Origenes. B. X, 33; Ин. 2:15; Or. Werke, IV, p. 206–207.
- 1766 - Origenes. B. XIII, 60; Ин. 4:46; Or. Werke, IV, p. 291–292.
- 1767 - Origenes. B. XX, 38; Ин. 8:51; Or. Werke, IV, p. 380.
- 1768 - Origenes. B. XIII, 46; 49, 50; Ин. 4:36; 4:37, 38; Or. Werke, p. 272, 276, 278–279.
- 1769 - Origenes. B. XIII, 15; Ин. 4:20; Or. Werke, IV, p. 239.
- 1770 - Origenes. B. XIII, 50; Ин. 4:38; Or. Werke, IV, p. 279–280.

- 1771 - Clemens. Stromata IV, c. 9, § 71–72. Die griech. christlich. Schriftsteller. Clemens. Alex. B. II, p. 280–281. См. рус. пер. 436–438.
- 1772 - De Faye. Gnostiques, y. 56–57.
- 1773 - Ср. Salmon. Smith. Dictionar. II, p. 900a.
- 1774 - Ibidem, p. 54.
- 1775 - Такова на половину мысль и писаний св. ап. Иоанна, по которому мир во зле лежит. Поэтому нам не совсем понятно, почему, по-видимому, здесь видит Прейшен мысли ап. Павла (Joannes Kommentar. Einleitung. s. CVI). Конечно, есть у Гераклеона мысли, заимствованные и у ап. Павла, как о вере спасающей (εὐπιστις), или духе и душе, устремляющейся к общению со Христом.
- 1776 - Кроме Иринея, по-видимому, пользовался сочинениями Марка, Климент Александр. Ср. Salmon. Smith. A Dictionary. V. II, p. 161; V. III, p. 827.
- 1777 - Refutatio. VI, c. 42: «καὶ γὰρ καὶ ὁ μακάριος Εἰρηναῖος παρρησιαίτερον τῷ ἐλέγχῳ προσενεχθεῖς τὰ τοιαῦτα λούσματα καὶ απολυτρώσεις ἐξέθετο, ἀδρομερέστερον εἰπὼν ἢ πράσσουσιν, οἷς ἐντυχόντες τινὲς (sc. Marcossii) ἤρηνται οὕτως παρεληφέναι, ἀεὶ ἀρνεῖσθαι μανθάνοντες διὸ φροντίς ἡμῖν γεγένηται ἀκριβέστερον ἐζητηῆσαι καὶ νευρεῖν λεπτομερῶς, ἃ καὶ ἐν τῷ δεύτερῳ, ὃ ἀπολύτρωσιν καλοῦσιν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἄρρητον αὐτῶν ἔλαθεν ἡμᾶς· ταῦτα δὲ συγκεχωρήσθω Οὐαλεντίνῳ καὶ τῇ αὐτοῦ σχολῇ.
- 1778 - Против ересей. I, 21, 1, 3, 4.
- 1779 - Недостаток Иринея заключается в том, что он не разграничивает учение самого Марка от его последователей (См. I, XV. 6).
- 1780 - Письмо 75 к Феод.
- 1781 - Ср. Salmon. Smith. V. III, p. 827.
- 1782 - На Исаию 64, 4.
- 1783 - Ср. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. s. 370.
- 1784 - Св. Иринея. Против ересей. I, 13, 5.
- 1785 - Св. Иринея. I, 13, 7.
- 1786 - Св. Иринея. I, 13, 1.
- 1787 - Mead (Fragments of a fait forgotten – p. 361.) склонен видеть в системе Марка и влияние раввинской кабаллы. Однако нам представляется этот взгляд несостоятельным. Кабалла – явление позднейшее.
- 1788 - Юр. Николаев. В поисках за божеством, стр. 330.
- 1789 - L. Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte. B. I. Abt. I. Bonn 1844, ss. 184–192.
- 1790 - Mansel. The gnostic heresies, p. 142–143.
- 1791 - Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. s. 91–92.
- 1792 - Св. Иринея. I, с. 29–30.
- 1793 - Св. Иринея. I, с. 24, 1–2; см. выше, гл. 2, раздел «Саторнил», п. 06.
- 1794 - De Faye, Gnostiques, p. 437. Bousset. Pauly's-Wissowa Realencyklopädie. XCVIII. Stuttgart. 1910. s. 1507. Вообще взгляд на дуализм, как существенный признак гностицизма, нужно считать общепризнанным. Только после открытия Philosophumena, где в гностических системах господствует монизм, названный взгляд несколько поколебался, что отразилось на ценной статье о гностицизме Липсия (Ersch und Gruber. 1 Sect. B. LXXI, s. 234, 250). Его подверг критике Гильгенфельд (Zeitschrift für wissenschaft.Theologie. 1862, IV Heft. s. 405...
- 1795 - Hippolytus. Refutatio. V, 10; p. 176.

- 1796 - De Faye (Gnostiques, p. 435) доказывает, что нормальным явлением в жизни гностиков был только аскетизм, как «сын своего времени».
- 1797 - J. Matter. Histoire critique du gnosticisme. T. I, p. 14
- 1798 - Ibidem, p. 65–67.
- 1799 - Ibidem, p. 72.
- 1800 - Ibidem, p. 76.
- 1801 - Ibidem, p. 105.
- 1802 - Ibidem, p. 126.
- 1803 - Ibidem, p. 127–129.
- 1804 - C.W. King. The Gnostics and their Remains. London. 1887.
- 1805 - King, p. XIV.
- 1806 - King, p. 42.
- 1807 - Ibidem, p. 49.
- 1808 - Ibidem, pp. 257...
- 1809 - Ibidem, p. 260.
- 1810 - M.E. Amelineau. Annales du Musee Guimet. p. 281, 314.
- 1811 - M. Joël. Ricke in die Religionsgeschichte. s. 150–151.
- 1812 - Joël. s. 128–139.
- 1813 - Ibidem. s. 133.
- 1814 - Ibidem. s. 150.
- 1815 - Ibidem. s. 147–148.
- 1816 - Ibidem. s. 148.
- 1817 - Weingarten. Historische Zeitschrift. 1881. B. 45. s. 360–361.
- 1818 - Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. 1907 и art – Gnosis, Gnostiker в «Pauly's Real-Encyclopädie». 1910. ss. 1505...
- 1819 - Hauptprobleme. ss. 1–21.
- 1820 - Ibidem. 136–159.
- 1821 - Reitzenstein. 1) Poimondres и 1) Zwei religionsgesch. Fragen. См. выше, гл. 2, раздел «Языческий гносис», п. 04, 08.
- 1822 - Dietrich. Abrachas, см. выше, гл. 2, раздел «Языческий гносис», п. 04.
- 1823 - Hauptprobleme. ss. 16, 18, 70, 84, 106, 129, 163.
- 1824 - G.R.S. Mead. Fragments of a faith forgotten, p. 32.
- 1825 - J. Matter. Histoire critique du gnosticisme. T. I, pp. 17–18.
- 1826 - W. Wigan-Harvey. Вступител. статья к изданию «Sancti Jrenaei Episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus haereses. T. I. Cantabrigiae. 1858, p. 1, ср. LVII.
- 1827 - W. Möller. Geschichte der Kosmogonie. ss. 443.
- 1828 - Ibidem. ss. 444–445.
- 1829 - Ad. Garnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. B. 1. Tübingen. s. 249–251. «Sic (sc. die geschichtl. Betrachtung) erkennt vielmehr in dem Gnosticismus eine Reihe von Unternehmungen, denen in gewisser Weise die Katholische Ausprägung des Christentums in Lehre, Sitte und Cultus analog ist. Der grosse Unterschied hier besteht aber wesentlich darin, dass sich in den gnostischen Bildungen die acute Verweltlichung resp. Hellenisierung des Christentums darstellt (mit Verwerfung des A. T.), in dem katholischen System dagegen eine allmählich gewordene (mit Conservierung des A. T.).»

1830 - Здесь у Harnack'a примечание и ссылка на Овербека (s. 184) «это заслуга Овербека – дать меткое выражение такому пониманию гностицизма». – А у Овербека (Fr. Overbeck. Studien zur Geschichte der alten Kirche Erstes Heft. 1875, s. 184) на указанной странице читаем: «о гностицизме здесь может быть сказано только попутно, вообще, что он есть такой образ мыслей, который между прочим (unter Anderem) представляет в острой форме омирщение церкви вообще и во всех областях человеческого исследования» (die Verweltlichung der Kirche überhaupt und auf allen Gebieten menschlichen Trachtens in acuter Form darstell). – Заметим, что Гарнак несколько утрирует мысль Овербека. Последний говорит – unter Anderem Verweltlichung.

1831 - Lehrbuch. s. 150–151 (курсив автора).

1832 - См. выше, гл. 2, раздел «Гностицизм II века», пп. 16–17.

1833 - См. выше, гл. 2, раздел «Гностицизм II века», п. 17.

1834 - См. выше, гл. 2, раздел «Гностицизм II века», п. 10.

1835 - Lehrbuch. s. 273–274.

1836 - Основные положения Гарнака почти с буквальною точностью повторяет и отстаивает Анрих (G. Anrich. Das antike Mysterienwesen. s. 74–75) и отчасти Воббермин (G. Wobbermin. Religions geschichtliche Studien. Berlin. 1896. s. 4, 71.

1837 - Matter. T. I, p. V-VII.

1838 - Прекрасно говорит по этому поводу де Файе: «когда показывают механизм, перечисляют и записывают все части и объясняют при этом происхождение, за тем красиво снова собирают части, то, если не присоединяют двигательной силы, машину никогда не приведут в движение. Это есть недостаток большинства различных сравнений, которые имеют обыкновение делать между религиями, нравственными учениями и философскими, более или менее аналогичными. Забывают о движущей силе. Если не было бы особаго духа, который в некотором роде был бы душою гностицизма, то элементы, которые составляют его, были бы инертны. Они существовали бы, однако их коллектив не составлял бы еще гностицизма. Соединились ли бы еще они в одно тело? Собрать разнородные элементы, вместе составить и образовать из них живой организм – это предполагает внутреннюю силу (force secrète). Это есть дело жизни». De-Faye. Gnostiques, p. 444–445.

1839 - Aug. Neander. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamburg. 1843. B. II. ss. 635, 632.

1840 - Möhler. Ursprung des Gnosticismus. s. 1–8.

1841 - Как выражает его взгляд Honig (Die Ophiten. s. 6): «Hyper christenthum, eine bertreibene Weltverachtung.

1842 - F. Chr. Baur. Die christliche Gnosis. ss. 22–23, 24, 67, 74–75.

1843 - F. Chr. Baur. Die christliche Gnosis. ss. 22–23, 24, 67, 74–75.

1844 - Hilgenfeld. Der Gnosticismus und die Philosophumena (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1863. Heft. IV, r. 408; Cp. Derselbe. Das Urchristentum in dem Hauptwendenpunkten seines Entwickelungsganges. 1851. ss. 90–105.

1845 - Das Urchristentum. s. 90.

1846 - Lipsius. Allgemeine Encyclopädie. Ers. Sect. s. 231.

1847 - Lipsius. Allg. Encyclopädie. s. 242, cp. 240, cp. 249.

1848 - W. Moeller. Geschichte der Kosmogonie. s. 3. Derselbe. Lehrbuch der Kirchengeschichte. Tübingen. 1902. ss. 138–139.

1849 - Hilgenfeld. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1862. IV. ss. 401–404.

1850 - W. Moeller. Geschichte der Kosmogonie. s. 442... ср. 190...

1851 - Для указанных исследователей трудно было выяснить общие признаки гностических учений – дуализм, демиургизм и докетизм. Каким образом они нашли место в ереси, возникшей на христиан. почве, внутри христианства? Вот вопрос, который представлял для них громадные затруднения, при их основной точке зрения на гностицизм. При ответе на этот вопрос, они обнаруживают много остроумия, искусства и... произвола. Баур, напр. (Die christ. Gnosis. s. 22–23, s. 10–12) старается изгладить специфический, языческий-ориенталистический характер гностического дуализма и докетизма, чтобы, вместе с Мёллером (Ursprung des Gnosticismus, s. 6–8), указать источник их в христианском противополжении духа и материи. Гильгенфельд (Das Urchristenthum. s. 101) изъясняет гностический дуализм, главн. обр. из грубого супранатурализма позднейшего иудейства. Для него первым гностиком является Керинф (Zeitschrift f. wissen. Theologie. 1862. IV. s. 418), ибо в его лице гностицизм как бы отторгается от иудейства. Липсий (Allg. Encykl. 234) справедливо замечает, что «строгий монотеизм есть без сомнения общий базис иудейства и христианства» и всегда фигурирует в полемике с язычеством на переднем плане. Поэтому дуализм не может считаться чем-либо основным, первоначальным в гностицизме, а только производным. Гностический дуализм будто бы возник на христиан. почве, при различии знающего от незнающего, совершенного от несовершенного (der Gegensatz von Wissenden und Nichtwissenden, Vollkommenen und Unvollkommenen – Allgem. Encyklop. s. 241). Первым гностиком он считает Иустина (у Ипполита Refutatio. V, 26).– Демиургизм, как один из главных признаков гностицизма, всеми названными исследователями объясняется почти одинаково: в нем выразилось общее стремление гностиков показать абсолютный характер христианской религии и всё ее превосходство пред ветхим заветом (Ср. Hilgenfeld. Urchristenthum. s. 100; Lipsius. Allg. Encyklopädie, 253).– Докетизм изъясняется, по крайней мере Lipsius'ом (Allg. Encyklopädie. s. 250), также независимо от языческого восточного дуализма, как будто бы дальнейшее развитие предпосылок Варнавы и Климента Алекс., стремившихся особенно оттенить божеств. достоинство лица И. Христа (Климент Ал. так поступал в виду ереси антитринитариев).– Наиболее характерною чертою развитой гностической системы Липсий (Allg. Encykl. s. 241) считает трихотомию.

1852 - В издании Miller'a 1851: «Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio».

1853 - Иванов-Платонов (Ереси и расколы, стр. 229) главную заслугу Refutatio Ипполита видит в том, что оно указывает на необходимость сближения гностицизма «с древними языческими религиозными и философскими учениями, с преданиями древней магии, астрологии и т.д.».

1854 - Al. Dietrich. Abraxas.

1855 - E. Reitzenstein. Poimandres.

1856 - Brandt. Mandäische Schriften.

1857 - См. Гл. 2, раздел «языческий гносис».

1858 - Moeller. Geschichte der Kosmogonie. s. 199...; Hilgenfeld, по его собственному сознанию (Zeitschrift f. w. Theologie 1862, IV. s. 400), в очерке о Василиде.

1859 - Особ. в «Praeparatio evangelica».

1860 - Напр. Baur. Die christliche Gnosis. s. 85... Hilgenfeld. Zeitschrift. s. 411–412. Lipsius. Allgemein. Enciklopädie. s. 235, 240.

1861 - Matter. I, s. 45.

¹⁸⁶² - 1) Знание, как чувствование; 2) знание как чистая деятельность ума и 3) знание как бы «восковой оттиск в душах наших». Издание Штальбомова. 151 E, ср. 186 E. 187. В. 191 С. D. 194. D. Перевод проф. Карпова, ч. V. Москва 1879. стр. 338, 397, 398, 408, 411.

¹⁸⁶³ - Изд. Штальбомова. 476 D-480. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные проф. Карповым. Изд. 2. ч. III. СПб. 186 G. стр. 289, 294.

¹⁸⁶⁴ - Изд. Штальбомова. 499 В... 504. Перевод проф. Карпова. Ч. III, стр. 327... 334.

¹⁸⁶⁵ - Пифагор будто бы посетил Египет, Финикию, Иудею, Персию и Индию; а Платон – Египет. У Matter'a. 1, 49, 1 прим. 50.

¹⁸⁶⁶ - Horn. Biblische Gnosis. 1820. s. 85 у Matter'a I, 56–57; Lipsius. Allgem. Encykl. s. 256.

¹⁸⁶⁷ - Harvey. Sancti Irenaei... adver. Haereses. p. LX.

¹⁸⁶⁸ - Harvey (ibidem, p. XL-XLI) приписывает алекс. философии решение вопроса о связи познающего субъекта с познаваемым объектом и говорит, что «Плотин выразил только теорию этих предтеч (т.е. платоников), когда он начал утверждать, что «понимание состоит в единстве познаваемого объекта и познающего субъекта в акте восприятия» в таких словах «οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά». – С таким представлением имеет тесную связь гностическое учение о пневматиках, как обладающих частицею высшего существа и потому познающих его и имеющих соединиться с ним.

¹⁸⁶⁹ - Matter. I, p. 57.

¹⁸⁷⁰ - Matter. I, 57.

¹⁸⁷¹ - См. выше, гл. 2, раздел «языческий гносис».

¹⁸⁷² - R. Reitzenstein. Poimandres. s. 337–338.

¹⁸⁷³ - R. Reitzenstein. s. 151–152.

¹⁸⁷⁴ - R. Reitzenstein. s. 45, 36, 208.

¹⁸⁷⁵ - R. Reitzenstein. s. 248–250.

¹⁸⁷⁶ - См. выше, гл. 2, раздел «языческий гносис», п. 09.

¹⁸⁷⁷ - W. Brandt. Die Mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung. Leipzig. 1889, 167–168.– K. Kessler. Art. Mandäer. s. 159 (Hauck. Realencyklopädie. В. XII).

¹⁸⁷⁸ - См. выше, гл. 2, раздел «языческий гносис», п. 14.

¹⁸⁷⁹ - Hippolytus. Refutatio V, 10; p. 176.

¹⁸⁸⁰ - Ibidem.

¹⁸⁸¹ - Hippolytus. V, 6.

¹⁸⁸² - Irenaeus. Contra haer. I, 25, 6. Ср. Eusebius. H. ecl. IV, 7, где Карпократ называется – τῆς αἰρέσεως τῆς τῶν γνωστικῶν ἐπικληθείσης πατήρ.

¹⁸⁸³ - У Оригена Contra Haers. V, 61. Цельс думает, что он изображает христиан, говоря, что «одни из них почитают того же Бога, как и иудеи; другие – другого, которому тот противоположен и (говорят, что) от того сын произошел, некоторые, по нему, назывались психиками, иные – пневматиками (по предположению Оригена Цельс имеет в виду здесь валентиниан). Некоторые называют себя гностиками. Другие признают Иисуса, прославляя себя ради этого как христиан; но они еще хотят жить так же по закону иудейскому, как живут массы иудеев. Иные – сивиллисты. Я также знал некоторых симониан, которые благодаря почитанию Елены или учителя Елемы назывались еленианами; марцеллианами от Марцеллины, гарпократианами от Саломии, а другие – от Мариамны, а иные от Марфы; маркионисты, которые Маркиона

ставили во главе". Указание Цельса, что некоторые называли самих себя гностиками – не совпадает ни с свидетельством Ипполита, ни Иринея: по Иринею – из карпократиан последователи Марцеллины назывались гностиками, а по Ипполиту – наасены или офиты. Между тем, как видим, Цельс упоминает отдельно от обозначавших самих себя гностиками – и о карпократианах (ср. гарпократиане), да еще производя их от Саломии, и Марцелианах и о последователях Мариамны и Марфы, вероятно, офитах. Из слов Цельса мы можем сделать только один вывод, что он знал или слышал о секте, приверженцы которой называли самих себя гностиками.

¹⁸⁸⁴ - Eriphanus. Haer. XXVI. Как доказал Липсий, сообщение Епифания в данном случае, как это не редко у него, страдает неясностью, или вернее, спутанностью, сбивчивостью. Его утверждение, что «гностики» – это секта, отдельная, отличная от последователей Симона и Менандра, Сатурнина и Василида, Николая и Карпократа, а также от офитов, кайнитов, сефиан, архонтиков (Ср. ерес. XXVII, 1) – решительно произвольно. Затем в некотором роде сам Епифаний опровергает себя. Так он сообщает, что люди, которые назывались гностиками, носили еще имена – барборитов или барбориан, коддиан, стратиотиков, евионитов, барбелитов. Последнее имя «барбелиты» ясно указывает на «multitudo gnosticorum Barbelo» Иринея (I, 29, 1); а у Иринея имеются в виду, конечно, офиты. Значит, и Епифаний изображает (ерес. XXVI) под своими «гностиком» офитов. Феодорит (h. fab. 1, 13) рассматривает варбелитов, варбориан, наасенов, стратиотиков, евианитов, как различные обозначения одной и той же партии. – В своем сочинении «Zur Quellenkritik des Eriphanios». s. 102... Липсий ясно показал, что весь отдел Епифания – ерес. XXVI есть собственно часть, ошибочно отделенная от предшествующей 25 ерес. о николаитах. Липсий предполагает, что Епифаний отдельную рубрику основного своего источника – Иринея см. III, 11, 1 (николаиты, которые суть ветвь ложно-называемого гносиса) о николаитах выделил в отдельную ересь с именем «гностиков». Другой, современный Епифанию ересеолог – Филастрий, подобно ему пользовавшийся и Иринеем, в соответствующем месте пишет: Nicolaus unde et Gnostici qui se scire aliquid putant, maxime emergerunt (haer 33). – Из слов Епифания следует не много больше, чем из сообщения Цельса, т.е. были гностики, называвшие себя сами – гностиками, – по всей вероятности, это были офиты; однако твердо настаивать на последней мысли, по-видимому, мешает вывод Липсия, что в 26 ер. имеются в виду последователи Николая; ни откуда еще неизвестно, чтобы офиты происходили от Николая.

¹⁸⁸⁵ - Из предшествующего можно сделать такой вывод относительно слова «Γνωστικῶν». Это имя явилось самообозначением среди древнейших восточных т. ск. дессидентов, лиц уклонившихся от церкви, так как среди них вообще не было в обычае называться по именам отдельных лиц; помимо того, им отнюдь не хотелось выделяться из церкви, как это позже мы видели на примере Маркиона, Валентина и Вардесана. Гностиков развелось много, по выражению Иринея, как грибов после дождя; в доказательство своего иного учения они ссылались на апостолов, апостольских спутников или учеников, потом уважаемых современных лиц, поэтому для отцов и учителей, заметивших их еретическое разномыслие, было весьма трудно классифицировать их и делать различия между отдельными партиями. Отсюда понятна некоторая сбивчивость в названии еретиков у ересеологов древних и позднейших... Однако уже издавна замечено было существенное сродство между отдельными названиями и стремление назвать их одним именем – последователями «лжеименного гносиса» или гностиками. Ср. Lipsius. Die Quellen. s. 198–199. Мы выше (гл. 2, раздел «Гностицизм II века», п. 30), уже отчасти касались этого вопроса в критических замечаниях против Гарнака.

- 1886 - Baur. Die christliche Gnosis. s. 85–87.
- 1887 - Lipsius. Alleg. Encyklopädie. s. 235, 236.
- 1888 - Hatch. Griechentum und Christentum. s. 43.
- 1889 - Ср. Lipsius. Schenkels. Bibellexikon. E. Hatch. Griechentum und Christentum. Deutsch E. Preuschen. 1892. s. 37.
- 1890 - Plato. Phaedr. p. 229 C.
- 1891 - Plato. Respublika II. 17 (p. 378 D).
- 1892 - Hath. Grichentum. s. 43.
- 1893 - Гераклит Понтийский оправдывает свое толкование Аполлона, как солнца «ἐκ τῶν μυστικῶν λόγων». (У Пс. Димитрия Фалер. есть такая фраза: ...τὰ μυστήρια ἐν ἀλληγορίαις λέγεται... У Hatch. Griechentum. s. 42. anm. 3.
- 1894 - G. Anrich. Das antike Mysterienwesen. Göttingen. 1894. s. 6. но ср. G. Wobbermin. Religionsgeschichtliche Studien. s. 7.
- 1895 - Anrich. Das Antike Mysterienwesen. ss. 7–24.
- 1896 - Hippolytus. Refutatio. V, 7, p. 142.
- 1897 - Refutatio. V, с. с. 7–9.
- 1898 - Justini Phil. et Mar. opera. V. II. Dialogos, с. XXXV. Ed. Otto. p. 116.
- 1899 - Irenaeus. Contra haer. I, 24, 7.
- 1900 - Eriphanius. Haer. XXIV, 5.
- 1901 - Irenaeus. I, 6, 1: «Μεμυημένους δὲ μυστήρια εἶναι τούτους (scil. τοὺς τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντας) ὑποτίθενται».
- 1902 - Tertullianus. Adver. Val. с. 1.
- 1903 - C. Smidt. Koptich-gnostisch. Schriften. B. I. s. 257.
- 1904 - C. Schmidt B. I. s. 2
- 1905 - Eriphanius. Haer. XXIV, 5. Ср. Irenaeus. I, 25, 6.
- 1906 - См. выше, прим. 800, 801.
- 1907 - Громадное значение мистическому в гностицизме придает Кефман (G. Koffmane. Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. Zwölf Thesen. Breslau. 1881). Он говорит: «Гностицизм есть направление, исшедшее из античного духа, которое стремилось преобразовать спекулятивные мысли христианства, как и религиозно-практические задачи – в тайное учение и в тайный культ по форме мистерий» (тез. XII) ср. Тез. III-VII.
- 1908 - Irenaeus. I, 21, 4: «Ἄλλοι δὲ ταῦτα πάντα παραιτησάμενοι φάσκουσι, μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων, καὶ τῶν ἀνευνοήτων καὶ ἀσωμάτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν». Liechtenhan (Die Offenbarung im Gnosticismus. s. 154) неправильно понимает приведенное место, если говорит: «Во всяком случае есть между ними (т.е. гностиками) такие, которые отвергали всякия мистерии» (alle Mysterien verwerfen). А между тем текст ясно говорит о том, что некоторые из гностиков считали не удобным «совершать посредством видимого и тленного (δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων) таинство неизреченной, и невидимой силы (τῆς ἀρρήτου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον)», – значит самое «тайну, неизреченной и невидимой силы» они признавали.
- 1909 - Hippolytus. Refutatio proemi 1, 30: «μυστήρια... οὐ πρότερον ὁμολογήσαντες, εἰ μὴ τὸν τοιοῦτον δουλώσωνται χρόνῳ ἀνακρεμάσοντες». Ср. Тертуллиан. Против Валент. гл. 1.
- 1910 - Anrich. Das antike Mysterienwesen. s. 78.
- 1911 - Ibidem. s. 78–79.

- 1912 - Irenaeus. I. 23.
- 1913 - Irenaeus. I. 24, 6.
- 1914 - Irenaeus. I, 25, 6. Utuntur hi magia et imaginibus et incantationibus et in vacationibus et reliqua universa periergia. Они, между прочим, почему-то прижигали заднюю часть выпуклости правого уха.
- 1915 - Irenaeus. I, 21.
- 1916 - Origenes (Κατὰ Κέλσου. VI, 32) указывает на то, что кое-что офиаами заимствовано из магии, а иное из еврейск. божеств. писаний. В подтверждение первого положения он приводит: «ἀπὸ μὲν μαγείας τὸν Ἰαλδαβαῶθ καὶ τὸν Ἀσταφαῖον καὶ τὸν Ὀρατον».
- 1917 - Κατὰ Κέλσου. VI, 27; см. выше, гл. 2, раздел «Офитские секты», прим. 741.
- 1918 - Κατὰ Κέλσου. VI, 31. Обращение, напр., ко всей огдоаде, владеющей φραγμὸν κακίας (преградой зла) таково: «единообразного царя, темницу слепоты, не предвиденное забвение, первую власть, сохраненную духом провидения и премудростью – я приветствую; откуда я чистый послан, часть света отца и сына. Благодать пусть будет со мною, отец». Обращение к Ялдабаоту более понятно: «Тебе, первый и седьмой, рожденный для царствования с высшим доверием, главное основание чистаго разума, дело совершенное для сына и отца, приношу как символ жизни – этот вырезанный знак и, отпирая миру закрытыя ворота, над которыми ты царствуешь, я свободно прохожу твоею областью. И так, отец, пусть будет благодать со мною, пусть будет со мною». – Цельс у Оригена говорит о таинственности и колдовстве в учении офиаан – кн. VI, гл. 31, 32 и 39.
- 1919 - C. Schmidt. В. I, с. X. S. 10. Тринадцатый эон есть место μυστήρια μαγίας. См. выше, гл. 2, раздел «Офитские секты», п. 33.
- 1920 - Plotini Enneades. Ed. Fr. Dubner. Paris. 1855, p. 105. II Ennead. В. II, с. 14.
- 1921 - W. Schultz. Dokumente der Gnosis. LXXIII-LXXX.
- 1922 - Ерес. XXV, рус. пер. ч. I, стр. 145–146; Ср. Евсевий. Цер. Ист. IV, 7, рус. пер., стр. 176.
- 1923 - См. выше, гл. 2, раздел «Офитские секты», пп. 33–36.
- 1924 - См. выше, прим. 834.
- 1925 - См. выше, гл. 2, раздел «Валентинианство», пп. 08–10.
- 1926 - См. выше, гл. 2, раздел «Валентинианство», п. 04.
- 1927 - См. выше, гл. 2, раздел «Валентинианство», пп. 11–12.
- 1928 - См. выше, гл. 2, раздел «Василид», п. 15.
- 1929 - См. выше, гл. 2, раздел «Кердон и Маркион», п. 07.
- 1930 - Большинство мистерий относится к крещению и причащению. Ср. Иринея I, 21, 3–5; Pist. Sophia, с. 122, 143 (C. Schmidt. В. 1. s. 202, 245); кн. Jeû, с. 44, 45 (C. Schmidt, В. I. s. 304, 308) и др.
- 1931 - R. Lichtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen. 1901. s. 2.
- 1932 - См. выше. прим. 541.
- 1933 - W. Anz. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. s. 2, anm. 1.
- 1934 - Lipsius. Allgemein. Encyklopädie. s. 248.
- 1935 - Даже Гарнак, при своем основном взгляде на гностицизм, как явление теоретического характера («острая эллинизация христианства»), всё-таки вынужден согласиться, что «мировая загадка, какую гносис хочет разрешить, не есть собственно интеллектуальная, но практическая – и в конце концов он есть «γνώρις σωτηρίας». (Lehrbuch d. Dogmengeschichte. s. 255).

1936 - Мы имеем в виду Anrich'a (Das antique Mysterienwesen) и Wobbermin'a (Religionsgeschichtliche Studien), которые, признаваясь в согласии с Гарнаком в его основном воззрении на гностицизм, подходят к предмету с другой стороны. Они «острую эллинизацию христианства» со стороны гностицизма видят в том, что христианство в нем подверглось влиянию античных мистерий (Beanflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen), а между тем мистерии антич. мира – греческого происхождения.

1937 - Hackenschmidt K. Die Anfänge des cathol. Kirchenbegriffs. Strasburg. 1874. s. 84.

1938 - H. Weingarten. Historische Zeitschrift. 1881. B. 45. s. 460.

1939 - Koffmane. Die Gnosts. Thes. II, IV, V, VI.

1940 - G. Anrich. Das antike Mysterienwesen. s. 74.

1941 - G. Wobbermin. Religionsgeschichtliche Studien. s. 71–72.

1942 - Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. s. 2.

1943 - O. Gruppe. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. B. II, ss. 16, 21...

1944 - У Hauck'a VI, 730.

1945 - P. Wendland. Die hellenistisch. römische Kultur. Tübingen. 1907. s. 162.

1946 - W. Köhler. Die Gnosis. s. 4...

1947 - Ev. De Faye. Gnostiques. p.p. 417.

1948 - O. Gruppe (Bd. II. s. 1626) говорит: «Гностики не суть какие-либо выдающиеся духи, которые хотят достигнуть единения с «гречеством» и только заблуждаются в том, что они опережают свое время (против Harnack'a). Это слияние никогда не имело места и не могло иметь места; гносис ни разу не делал попытки к нему. Если не показывают варварския и полуварварския имена, которыя большею частью гностики прилагали к их зонам и формам эманаций, то уже гностическия составныя части Zauberpapyri, гност. Zaubertexte и Verfluchungstafel, Abraxassteine – могут нас научить, из каких кругов вынырнул гносис и где имел своих главных приверженцев».

1949 - W. Schultz (Dokumente. ss. LXX...) ставит гностицизм в зависимость от гоэтов и магов.

1950 - Koffmanne (Die Gnosis), кажется, видит в гностицизме только мистические союзы с сложным культом.

1951 - Мы уже касались этого выше, гл. 2, раздел «Языческий гносис», pp. 01–02.

1952 - W. Köhler. Die Gnosis. s. 55.

1953 - См. выше, гл. 1, раздел «Религиозный синкретизм», pp. 01–03.

1954 - Irenaeus. I, 14, 4 (по Harvey): «γινώσκω ὅθεν εἶρή».

1955 - Excerpta ex Theodolo; 78: «ἐστὶ δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τινες ἡμεν, τὶ γεγόναμεν, ποῦ ἡμεν, (ἡ) ποῦ ἐνεβλήθημεν, ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα». Die griechische chr. Schriftsteller. Clemens Alexandr. B. III, p. 131.

1956 - Hippolytus. Refutatio. V. 10.

1957 - Tertullianus. De praescriptionibus. VII. Unde malum et quare? Unde homo? et quomodo?

1958 - Hippolytus. Refutatio. V. 10, p. 176. Исправленный текст с комментариями этого гимна дан Гарнаком в «Sitzungsberichte der Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaft». Jahrgang. 1902. J, p. 542–545.

1959 - См. выше, прим. 1915.

1960 - См. Епифаний. Ерес. XXVI, 10. Ср. Harnack. Texte und Unters. VII, s. 106.

¹⁹⁶¹ - S. Epiphanius. Haer. XXVI. 10 (Ed. Oehler. II, I, p. 184): «Εἰ δε τις, φαοίν, ἐν τῇ γνώσει γένηται ταύτῃ καὶ συλλέξει ἑαυτὸν ἐκ τοῦ κόσμου... μηκέτι. Ἐνταῦθα κατέχεσθαι αὐτόν, ἀλλὰ ὑπερβαίνειν τοὺς προειρημένους Ἄρχοντος, ἔρχεσθαι δέ, φασι, παρὰ τὸν Σαβαώθ... καὶ οὕτως ὑπερβαίνειν εἰς τὸ ἄνω μέρος ὕπου ἢ μήτηρ τῶν ζώντων ἢ βαρβηρῶ, ἦτοι Βαρβηλῶ, καὶ οὕτω τὴν ψυχὴν σώζεσθαι“.

¹⁹⁶² - Acta Thomae или Περίοδοι есть легендарное произведение, с следами гностицизма, относящееся, быть может, к середине II в. (Ср. Lipsius. Die Apokryphen. s. 230–291) и содержащее в себе повествование о проповеди ап. Фомы в Индии (Lipsius... ss. 249...). См. отдельное издание Er. Preuschen'a. Zwei gnostische Hymnen. Giesen. 1904.

¹⁹⁶³ - По изследованию Nöldeke (См. у Lipsius'a. s. 292) гимн относится ко II в. и во всяком случае сочинен ранее 226 г. (Lipsius. s. 300); вероятным автором его, по Nöldeke, является Вардесан (у Lipsius'a. s. 299) или во всяком случае лицо не менее важное, чем Вардесан (у Lipsius'a. s. 292). Гимн был написан на сирийском языке. Он представляет собою «подлинную гностическую песнь...», которая не принадлежит к актам Фомы, но присоединена к ним благодаря счастливой случайности“ (Lipsius. s. 239, ср. 292). Ср. Er. Preuschen. Zw. gn. Hymnen. s. 73, 79–80).

¹⁹⁶⁴ - См. немецкий текст у Lipsius'a. Die Apokryphen. ss. 292–296. Сирийский текст и немецкий перевод у Er. Preuschen'a. s. 18–27.

¹⁹⁶⁵ - Ich bin das Thätige in den Thaten, was sie vor meinem Vater anferzogen haben, und ich nahm an mir selbst wahr, das meine Statum entsprechend seinem Arbeiten wuchs.

¹⁹⁶⁶ - См. у Lipsius'a. s. 298. В круге идей или представлений, обнимаемых гимнами, Er. Preuschen (Zw. gn. Hymnen. s. 61, ср. 38) видит характерные признаки восточного или сирийского гносиса.

¹⁹⁶⁷ - Ср. ἔνδομα οὐράνιον в учении Сефиан – Refutat. V, 19, p. 206 и «блестящую одежду“ Pistis Sophia, p. 16, ed. Schwartze.

¹⁹⁶⁸ - Миф о душе для сокрытия своей мысли пользуется многими географическими именами, тоже очень характерными для гностицизма вообще. Душа, оставившая свое небесное жилище, представляется как сын парфянского царя, который путешествует на запад, в Египет, через Вавилон, чтобы там отыскать перл, скрываемый змеею. Путешествие начинается из Парфии, откуда путь направляется в Maishan, «пристань купцов“, т.е. Мезену, округ между Ал. Басра и Вазит с городом того же имени на берегу Персидского залива, затем путь идет через Вавилон, Зарбуг и отсюда в Египет. Что такое «Зарбуг“ – невозможно определить. Можно бы предполагать, что здесь разумеется Мабуг (т.е. Иераполь), но он лежит далеко севернее. Nöldeke (у Lipsius'a. s. 297) думает, что здесь имеется в виду Борсиппа (по сирийски – начертание Зарбуг и Борсиппа – довольно сходны). – Очевидно, под Парфией, «царством востока“, понимается высшее царство света, из которого спустилась душа на землю. Египет, как и в гносисе ператов и наасенов Ипполита, означает низший материальный мир; а Мезан (Maishan), Вавилон и Зарбуг (Sarbug) указывают на царство архонтов, лежащее в середине. Отец, мать и брат, «второй по значению“ – три фигуры, хорошо известные из сирийского гносиса: первый человек или отец, первый безграничный свет, который живет в самой глубине, далее первая жена или мать живущих, наконец второй человек или сын. Змея, окружающая море, есть гилический дух офиоморфоса, злая душа мира, которая всегда враждебна человеческому роду. Эта змея опоясывает, по известному гностическому представлению, низший мир.

¹⁹⁶⁹ - Hauck. Realencyklopädie. B VI. s. 730.

¹⁹⁷⁰ - Gruppe. Griechische Mythologie. B. II. s. 1623.

- 1971 - P. Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur. s. 165–166.
- 1972 - De Faye. Gnostiques, p. 433–434.
- 1973 - См. выше, гл. 1, раздел «Религиозный синкретизм», п. 03.
- 1974 - Эта гипотеза высказана Анцем (W. Anz. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. 1897. s. 13, 31). Его взгляд принят в сущности Gruppe (Griechische Mythologie. B. II. s. 1594, 1620). Правда, Группе доказывает собственно распространение мистицизма в последние века пред рожд. Хр. (–В. II. s. 1511–1627) и уже из него старается вывести гностицизм. Но справедливо говорит Reitzenstein (Poimandres. s. 79), что мистицизм составляет прямую противоположность насильственному подчинению души εἰμαρμένη. След. Группе обосновывает точку зрения Анца. Затем ему же в сущности следует Буссе (W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. s. 8 und folg. Pauly's Real-Encyclopädie. 98. s. 1504, 1505).
- 1975 - O. Stählin. Clemens Alex. B. III, p. 129. Η Εἰμαρμένη ἐστὶ σύνοδος πολλῶν καὶ ἐναντίων δυνάμενων, αὗται δὲ εἰσὶν ἀόρατοι καὶ ἀφανεῖς, ἐπιτροπεύουσαι τὴν τῶν ἄστρον φορὰν καὶ δι' ἐκείνων πολιτεύομεναι.
- 1976 - Ср. Lipsius. Allgem. Encyklop. I, 286–287.
- 1977 - Ср. Liechtenhan. У Hauck'a. Realencyklopädie. XIV. s. 404–405.
- 1978 - См. гл. 2, раздел «Сущность гностицизма», пп. 01–05.
- 1979 - Ириней. II, 14. 2; ср. I. 8, 1.
- 1980 - S. Hippolyti. Refutationis omnium haeresium proem.
- 1981 - Lehrbuch d. Dogmengeschichte. 4 Aufl. ss. 252, 255. (Курсив наш). Ср. его же Mission und Ausbreitung. B. I. ss. 81, 186, 203, 211, 235, 241.
- 1982 - Гал. 3:24. У греков παιδαγωγός'ом назывался надзиратель, водивший мальчика в школу с семилетнего возраста и не позволявший ему по пути в школу, забывши о цели своего путешествия, увлекаться играми и забавами. Обычно эту должность исполнял раб. Cremer. Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität Gotha. 1886. s. 661. Греческо-русский словарь по Бензелеру. Киев, 1881, стр. 563.
- 1983 - См. выше, гл. 2, раздел «Христианский гностицизм», пп. 14–15, 21.
- 1984 - R. Rothe. Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenberg. 1837. s. 391.
- 1985 - Rothe. s. 279. Вообще этот древний автор не утратил своего значения по вопросу о постепенной организации церкви и понине. Это уже справедливо отметил Ульгорн относительно уяснения Роте смысла посланий Св. Игнатия (G. Uhlhorn. Realencykl. Al. Hauck. B. IX, s. 54–55).
- 1986 - См. выше, гл. 2, раздел «Христианский гностицизм», пп. 14–26.
- 1987 - Вопрос о том, к какому времени нужно относить эти показания Егезиппа, рассмотрен выше, гл. 2, раздел «Христианский гностицизм», п. 30.
- 1988 - Евсевий. Цер. Ист. IV, 22.
- 1989 - Евсевий. Цер. Ист. III, 32.
- 1990 - См. выше, гл. 2, раздел «Христианский гностицизм», п. 30; раздел «Гностицизм II века», п. 06.
- 1991 - Это обстоятельство находит для себя объяснение в том особом положении, в каком очутились мужи апостольские: языко-христиане из них должны были радикально порвать с прежним миром идей и формами литературного творчества, и иудео-христианские писатели только отчасти могли применять к делу свои прежние воззрения, след., пред мужами апостольскими стояла новая задача – извлечь из

божественного откровения – учение и нормы жизни, правила и наставления, применительно к своему времени, и создать формы христианской литературы (Ср. E.F. Goltz. Ignatius von Antiochien. 1894. Texte und Untersuchungen. B. XII. Heft. 3, s. 149).
Задача, разумеется, очень не легкая.

¹⁹⁹² - Klemens ad Cor. XL, 1... «τὰ βᾶθη τῆς θείας γνώθεως». Funk. Die apostolischen Väter. 1906, p. 55.

¹⁹⁹³ - Проф. Л.И. Писарев в своем новом сочинении: «Очерки из истории христианского вероучения патристического периода», т. I. «Век мужей апостольских». Казань. 1015, стр. 11... очень высоко ценит писания мужей апостольских. Католич. автор Tixeront (Histoire des dogmes, I, p. 115–116) считает их ниже не только апостольских писаний, но и произведений последующих писателей, уступающими им «в богатстве доктрин и в силе рефлексии». Известный немецкий ученый Fr. Overbeck (Historische Zeitschrift. Über die Anfänge der patristischen Literatur, 1882. Bd. 48 (N. F. 12), 88, 443–444, 448, 452–453) относит писания мужей апостольских к «первоначальной литературе» (Urliteratur. s. 426) и исключает их из патристической литературы. Последняя по нему выросла из внутренних потребностей христианского мира, в связи с влиянием на него греко-римской литературы. Поэтому началом христианской литературы нужно считать апологетику. Однако «апологетическая литература в своей первоначальной форме, – продукт весьма переходного положения – борьбы, которая должна была решиться раньше или позже, – нашла в такой именно форме свой натуральный конец с этою борьбою». Поэтому Овербек склонен начинать христианскую литературу только с ересеологов.

¹⁹⁹⁴ - Цер. Ист. III, 11.

¹⁹⁹⁵ - Проф. А. Ив. Покровский (Соборы древней церкви. 1915 г., ср. стр. 97–99) почему-то не считает нужным даже просто упомянуть в своем исследовании, в соответствующем месте, об этом собрании апостолов. Если он приведенное свидетельство Евсевия и другие параллельные сообщения отрицает, то, казалось бы, следовало бы упомянуть и об этом.

¹⁹⁹⁶ - В недошедшем до нас толковании на кн. Бытия – см. у Евсевия, II. II. III, 1.

¹⁹⁹⁷ - Iren. adver. haer L. III, 3. 4 (Harvey. T. II, p. 15).

¹⁹⁹⁸ - W. Harvey. S. Irenaei libros quinque adversus haereses. Contabrigiae. 1857. T. II, p. 500... Русск. пер. 543. Это собственно из фрагментов сочинений Ириния, открытых Пфаффом в Туринской библиотеке в 1715 году. Гарнак в Texte und Untersuchungen (B. XX, N. 3. 1900, ss. 1–69) подверг уничтожающей критике подлинность этих фрагментов.

¹⁹⁹⁹ - Funk. Opera patrum Apostolicorum. V. I, p. 114, 116. 1 Clemens ad Cor. XLIV. Русск. перев. 101.

²⁰⁰⁰ - Справедливо говорит Роте (Die Anfänge... s. 308, 309): «служение апостолов было исключительное, высшее, и в силу этого служения им принадлежало всеобщее управление ...как скоро апостолы оставили эту жизнь, то не было более на лицо никакого авторитета, который мог бы избрать новых апостольских заместителей». – Вопрос об апостольском преемстве епископов был в последнее десятилетие затронут русскими учеными. При этом обнаружилось, что свящ. М. Фивейский (Духовн. дарования в первоначальной христиан. церкви, Москва. 1907, стр. 76, 92) склонен решать вопрос более в отрицательном смысле, чем другие, представляя собою, т. ск, левую сторону; по нему, епископы могут быть названы преемниками апостолов далеко не в собственном смысле, а по скольку они суть миссионеры. Правую сторону в решении вопроса занимает проф. Вл. Троицкий (ныне архим. Иларион (Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад. 1913, стр. 209–211). Он полемизирует с о.

Фивейским и отчасти с проф. В.Н. Мышцыным (Устройство христиан. церкви в первые два века. Сергиев Посад. 1909, стр. 206–207), который по своим воззрениям стоит ближе к о. Фивейскому. Но все упомянутые авторы сходятся в признании верным суждения проф. А.В. Горского (История евангельская и церкви апостольской. Изд. 2-е, 1902, стр. 420) и цитируют из него следующие фразы: «Служение сие (т.е. апостольское) было непреемственно; в собственном смысле апостолы преемников себе не имели и иметь не могли».

²⁰⁰¹ - Верно проф. Вл. Троицкий (Очерки из истории догмат., стр. 206; 210–211) подчеркивает мысль о передаче епископам учительства и управления.

²⁰⁰² - Немногие данные – все – собраны и прекрасно изложены у W. Moeller'a, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* B. 1. Tübingen. 1902. ss. 128–137.

²⁰⁰³ - Ср. К. Hackenschmidt. *Die Anfänge des catholisch. Kirchenbegriffs*. s. 46.

²⁰⁰⁴ - Евсев. Ц. И. III. 1; V. 24; III, 31. 39.

²⁰⁰⁵ - К. Hackenschmidt. *Die Anfänge*. s. 46. Ср. Fr. Loofs. *Leitfaden zur Studium der Dogmengeschichte*. Halle. 1906. s. 139 f.

²⁰⁰⁶ - Евсевий. Цер. Ист. III, 39; V, 20. Ириней. Против ересей. III, 3, 4. Гарнак (*Die Chronologie*, I, s. 336. Ср. 658) считает достоверным, что Иринеи «древние пресвитеры» ничто иное, как формы цитации Папиева сочинения: пресвитеры говорят=Папий говорит. Ср. проф. В. Мелиоранский. «Вопрос о древности канонических евангелий», стр. 79. Журнал министерства нар. просвещения ч. СССХХ. 1898, IX.

²⁰⁰⁷ - Lightfoot. *The Apostolic Fathers*. V. 1. Par. II. S. Ignatius. S. Polycarp, p. 424: «the Spiritual centre of Christendom». De Faye (*Clement d'Alexandrie*. Paris. 1906, p. 8). Гарнак (*Lehrbuch*. B. I. s. 558, анн. 2) пытается ослабить этот факт. Об этом подробнее будет после.

²⁰⁰⁸ - Однако не все согласны с этим. По Гарнаку (*Texte und Untersuchungen*. B. II, 1. s. 87–88; 158–159), автор Дидахе уже пользовался посланием Варнавы и книгой «Пастырь» Ерма; но с другой стороны, Дидахе знал уже Климент Алекс. и причислял его к «*υραφή*», т.е. Свящ. Писанию. Поэтому временем появления памятника Гарнак считает 135 (140)–165 г. Но Функ (*Funk. Opera*. V. 1, р. СХХХII) доказал, что, наоборот, автор послания Варнавы пользовался Дидахе. Барденгеввер (*Bardenhewer. Geschichte der altkir. Litteratur*. B. I, 79–80) признаёт доказательную силу за рассуждениями Функа и считает, согласно с большинством ученых, что Дидахе составлено еще пред началом II в. Из русских исследователей проф. В.Н. Мышцын (Устройство христ. церкви. 273–274) относит Дидахе к концу I или к началу II в.; а проф. Л.И. Писарев (Очерки. I, стр. 6, примеч.) – к последней четверти I в. Нам думается, на основании содержания и формы, нужно признать Дидахе древнейшим христианским памятником, появившимся вскоре после канонических писаний, к концу 70-х или в начале 80-х годов. Мнение Батифоля (*L'église naissante*, p. 125), что Дидахе нужно относить к 60-му году, – или Сабатье и Мюнхена – к половине I в. нужно признать крайностью, неоправдываемую реальным положением дел: Дидахе знает евангелие Луки, которое никак не могло явиться к 60-му году. Местом появления памятника, кажется, единогласно признается Сиро-Палестина; автором считается иудео-христианин; он, между прочим, не пользуется посланиями ап. Павла.

²⁰⁰⁹ - По De Faye (*Clement d'Alexandrie*. Paris. 1900, p. 21) «Дидахе быть может верный образ христиан Пеллы».

²⁰¹⁰ - Гарнак (*Die Chronologie*. B. I. s. 416) относит появление послания ко времени от 80–130 г., однако ближе именно к *terminus ad quem*, т.е. 130 году, ибо он находит в

16-й главе послания указание на создание Капитолийского Юпитера в Элии Капитолине. Между тем Функ (Kirchengeschicht. Abhandlungen und Untersuchungen. II, 77; Opera. V. I. s. 7), наоборот, придавая большое значение указанию 4-й главы на выступление антихриста, приурочивает появление послания к концу I в. Барденгеввер (Geschichte. V. I. 8, 192–195), подробно разобравши аргументацию Гарнака и Функа, присоединился к мнению последнего. Проф. Л.И. Писарев (Очерки. I, 6 стр) полагает время появления послания около 72 г.

²⁰¹¹ - См. выше, гл. 2, раздел «Гностицизм II века», пп. 04–05.

²⁰¹² - О Клименте, епископе римском, как «третьем от апостолов», при котором было возмущение (στάσις) в Коринфской церкви, куда церковь римская (точнее ее предстоятель) написала весьма содержательное послание (potentissimos litteras), – упоминает Св. Ириней. (Contra haeres. III, 3, 3). По римским епископским спискам (Harnack. Chronologie. I, 191), Климент управлял кафедрой девять лет; после Лина и Анаклета – преемников апп. Петра и Павла (умерших в 64 г.), бывших епископами по 12-ти лет каждый; следовательно, Климент проходил свое служение от 88–97 г., и послание его падает на последние годы Домициана или начало правления Нервы (Harnack. Chronologie. I. ss. 251, 254, 255; ср. Bardenhewer. Geschichte. I. 102). О написании послания именно Климентом упоминает Дионисий Коринфский (Евсевий. Цер. История. IV, 29), прибавляя, что оно читалось в церкви, – и Егезипп (–Цер. Истор. III, 16).

²⁰¹³ - Однако о харисмах упоминает еще Св. Ириней, напр., о харисме пророчества («prophetiae gratiam» (III, II, 12; по Harvey. T. II, p. 51).

²⁰¹⁴ - Проф. А.П. Лебедев. Харизматические учителя первенствующей церкви I и II в. Москва. 1905, т. X, стр. 3–26. Свящ. М. Фивейский. Духовные дарования в первоначальной христиан. церкви, стр. 64–70; 72, 73, 83. Ясно поставлен вопрос проф. Вл. Троицким – Очерки из истории догмата, стр. 207... Для протестантской точки зрения характерны рассуждения Гарнака (Texte und Unters. II, 1. ss. 103–106, 120, 137, 141... 156 (passim). По мнению его, в апостольском веке церковная организация была двойного рода: обще-церковная или харизматическая и местная или иерархическая; последнее служение было административным и экономическим. Но с течением времени иерархия возобладала: вытесненные с своих мест харизматики обратились в аскетов и положили начало монашеству.

²⁰¹⁵ - Ср. Проф. В.Н. Мышцын. Устройство христ. церкви, стр. 144...

²⁰¹⁶ - См. выше, гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.», п. 08.

²⁰¹⁷ - P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. Paris. 1909, p. 148.

²⁰¹⁸ - Ср. Harnack. Lehrbuch. I. 4 Anfl. s. 355.

²⁰¹⁹ - I. Tixeront. Histoire des Dogmes. I. Paris. 1909, p. 134–135. Что Игнатий среди мужей апостольских являлся личностью выдающеюся – это, говорит Гольц, не нуждается в доказательствах (Ignatius von Antiochien. s. 145).

²⁰²⁰ - Funk. Die Echtheit. S. 15. «Послания Игнатия стоят и падают с ним».

²⁰²¹ - С 30-х годов XIX в. вопрос о подлинности посланий Св. Игнатия принял направление, противоположное тубингенцам, и теперь большинством исследователей решается в положительном смысле. Поворот положен основательно работою Т. Цана об Игнатии Ант. (Th. Zahn. Ignatius von Antiochien. Gotha. 1873. ss. VII-IX... 255... 295...) Далее нужно упомянуть солидные труды – Функа (Die Echtheit der Ignatianischen Briefe. Tübingen. 1883, ss. 133, 138) и Ляйтфута (The Apostolic Fathers, p. II. V. I. London. 1885, p.p. 315–414). С этого времени вопрос о подлинности Игнатиевых посланий

получил более или менее устойчивое решение. Даже Гарнак (Die Chronologie. I. s. 381, 406) оставил отрицательную точку зрения на них, признал их подлинными и отнес к 110–117 г.г. Подлинность посланий признают Reville (Rev. de l'histoire de relig. XXII, s. 1. 123. 267), Bardenhewer (Geschichte. I. ss. 132...), Uhlhorn. Realencyklopädie. Nauk. B. IX, 45. Goltz (Ignatius von Antiochien. s. 1 f.) и др.

²⁰²² - Magn. VIII, 1; ср. Polykar. III, 1.

²⁰²³ - Magn. VIII, X. Филад. VI.

²⁰²⁴ - Смир. I. II, V.

²⁰²⁵ - Ad Smyrnaeos, 1... «τὸν Θεὸν Λόγον, τὸν μονογενῆ υἱὸν, ὄντα δὲ ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, ἐκ Μαρίας, τῆς παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρώθῃ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ... It. «Ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς. Καὶ ἀληθῶς, ἔπαθεν, καὶ οὐ δοκῆσει, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστη; ἀλλ' οὐχ ὡσπερ τίνες τῶν ἀπίστων, ἐπαισχυνόμενοι, τὴν τοῦ ἀνθρώπου πλάσιν καὶ σταυρὸν καὶ αὐτὸν τὸν θάνατον λέγουσιν, ὅτι δοκῆσει καὶ οὐκ ἀλήθεια ἀνείληφε τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα καὶ τῷ σοκεῖν πέπονθεν... Ср. Еф. XX, 2; VII, 2; XIX. Тралл. IX. Римл. VII, 2. Funk. V. II, p. 144.

²⁰²⁶ - Еф. VI, 1: «πάντα γὰρ ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως αὐτὸν δεῖ ἡμᾶς δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμπσαντα. Τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν τῷ κυρίῳ παρεστῶτα (Funk. V. II, p. 188). См. Magn. VII.

²⁰²⁷ - Ad Ephesios. III, 2: «συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ. Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, πάντα κατὰ γνώμην πράττει τοῦ πατρός... οὐκ οὖν καὶ ἡμᾶς χρὴ τὴν κατὰ γνώμην θεοῦ ἐν Χριστῷ...– IV, 1: «Ὅθεν καὶ ὑμῖν πρέπει συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ (– V. II, p. 184).

²⁰²⁸ - Еф. IV-V; Magn. XV; Филад. VIII.

²⁰²⁹ - Филад. VIII. Ср. Поликар. I, 1.

²⁰³⁰ - Филад. II, Тралл. III, 3, XIII, 2. Ср. Еф. II, 2; IV; Magn. II.

²⁰³¹ - The Apostolic Fathers, p. II. v. II. s. I, p. 310.

²⁰³² - В новом издании Funk'a 1901 (V. II, p. 150) выражения «ἡ καθολικὴ ἐκκλησία» нет, а стоит: «...ὁ Χριστὸς, πᾶσα ἢ οὐράνιος στρατιὰ παρέστηκεν ὡς ἀρχιστρατήγῳ τῆς δυνάμεως κυρίου... В кратком же издании 1906 года (p. 104) Функ снова возвращается к традиционному тексту.

²⁰³³ - Ср. Uhlhorn. Realencyklopädie Hauck'a. B. II. S. 54. Lightfoot. p. II. v. II. B. I, p. 310. Ср. Проф. Мышцын. Устройство христ. церкви, стр. 306, примеч.

²⁰³⁴ - Ad Philad. V, 1: «προσφυγῶν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας. 2. καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶ ὡς Χριστὸν καταγγέιλαντος (Funk. II, p. 132). Ср. Смир. VII, 2.

²⁰³⁵ - Ad Philad. VIII, 2: «μηδὲν κατ' ἐρίθειαν πράσσετε, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν. ἤκουσα γὰρ τινῶν λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω τοῦ εὐαγγελίου οὐ πιστεύω. Τοῖς δὲ τοιούτοις ἐγὼ λέγω, ὅτι ἐμοὶ ἀρχεῖα ἔστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, οὗ παρακοῦσαι πρόδηλος ὀλεθρος (Funk. V. II, 138).

²⁰³⁶ - См. у Goltz'a, Ignatius von Antiochien. ss. 14–37.

²⁰³⁷ - См. проф. В.П. Мышцын. Устройство христ. церкви, стр. 294, 317–318. Bardenhewer. Geschichte. B. I. s. 134.– Цан (Zahn. Ignatius. s. 296, 299) признаёт здесь ясное указание на трехстепен. иерархию и монархического епископа (monarchische Episcopat). Но монархического епископа не было еще, по его мнению, в Филиппах (s. 297) и по всей вероятности в Коринфе. Поэтому «один независимый от критического суждения о наших восьми (т.е. + Поликар.) посланиях факт есть тот, что ко времени их возникновения монархич. епископат утвердился в М. Азии, но отнюдь не был распространен во всей церкви».

- 2038 - Funk. Die Echtheit der Ignat. Briefe. s. 133, 138; Harnack. Die Chronologie. I. s. 381. 406...
- 2039 - Ср. I. Werner. Texte und Untersuchungen. B. VI, 2. s. 16.
- 2040 - Подчеркнутые нами глагольные формы εἶπεν и λέγουσιν – имеют полемическое значение против тех, которые кроме Иоанна Богослова признают еще пресвитера Иоанна. См. прив. доцент М. Поснов. О личности Основателя христианской церкви. С.-Петербург. 1910, стр. 67... Верно подметил Ф. Хр. Баур (Geschichte der christl. Kirche. I. 1863. s. 83): «Папий, который имел особый интерес к непосредственным наследникам апостольского времени, при всем том не называет в известном месте (Евсев. Цер. Ист. III, 39) ни ап. Павла, ни кого-л. из его круга».
- 2041 - Eusebius. Werke. B. II, 1. Kirchengeschichte. III, 39, p. 286–292.
- 2042 - Проф. П. Юнгер. Общее историко-критическое введение в свящ. ветхоз. книги. Казань. 1902, стр. 144... 155... Проф. Л.И. Писарев. Очерки, стр. 7, примеч. 2.
- 2043 - Harnack. Die Chronologie. B. I. s. 256.
- 2044 - Проф. М.Н. Скабалланович. Толковый типикон. B. I. Киев. 1910, стр. 147.
- 2045 - Историк Фил. Шафф (Phil Schaft. Geschichte der alten Kirche. Leipzig. 1869, I Abth. s. 185) различает апологии дефенсивные и оффенсивные; последние по нему относятся к полемике.
- 2046 - Послание к Диогнету. V, 17.
- 2047 - Св. Иустин (Разговор с Трифоном гл. VIII) называет христианство «философией единой, твердой и полезной» («ταυτήν μόνην εὐρίσκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφωνον». – Otto. Corpus apologetarum, t. 1, 2. Ienae. 1877, p. 32). Мильтиад писал «в защиту той философии, которой сам держался» (Eusebius. Kirchengeschichte V, 17, p. 472: «περὶ ἧς μετήει φιλοσοφίας»). У Татьяна есть выражение: «ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία». – Otto. VII. 1851, p. 133.
- 2048 - Св. Иустин. Апол. II, 8, стр. 10. Апол. I, 46. Otto. Corpus apologetarum, t. I, 1, p. 228, 128.
- 2049 - Св. Иустин. Разговор с Трифоном, гл. VII.
- 2050 - Феофил. К Автолику. Кн. III, 16...
- 2051 - Ср. Harnack. Lehrbuch. I. s. 498–499.
- 2052 - Проф. В.В. Болотов. Учение Оригена о Св. Троице. СПб. 1879, 41... 61... Проф. А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Т. I. Сергиев Посад. 1906, стр. 6–34.
- 2053 - Мы не упомянули лишь довольно характерное и ценное свидетельство Св. Иустина о христиан. богослужении в 1-й апологии, – именно его указания на совершение таинств крещения и причащения, литургии и агап. Этим свидетельствам литургисты придают большое значение (см. проф. М.Н. Скабалланович. Толковый типикон, стр. 52–53). Св. Иустин пишет... «Мы приводим их (т.е. пожелавших принять христианство) туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, т.е. омываются тогда водою во имя Бога Отца и владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа св». (61 гл.)... «К предстоятелю приносится хлеб и чаша воды и вино: он, взявши это, возсылает именем Сына и Духа Св. хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого... диаконы дают каждому из присутствующих приобщиться хлеба... и вина и воды... Пища эта называется у нас евхаристией (65–66)... В так называемый день солнца бывает у нас собрание... и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков» (67 гл.). Эти известия содержатся в 1-й апологии св. Иустина, которая появилась уже после 50-х годов (Bardenhewer. Geschichte I, s. 206.

Ср. Harnack. Die Chronologie. s. 276), т.е. позже того времени, в пределах которого мы характеризуем состояние церкви. Правда, два-три года после здесь не имели бы значения. Однако мы и так для закругления цифры увеличили наш период лет на 10, ибо пышное развитие гностицизма началось с 40-х годов II в., когда известнейшие и уже знаменитые в провинциях восточные гностики явились в Рим.

²⁰⁵⁴ - Св. Иустин. Разговор с Трифоном: «новый закон... отменяет древнейший, и завет последующий подобным образом уничтожает прежний. Нам дарован закон вечный и совершенный и завет верный – это Христос (гл. 11).

²⁰⁵⁵ - Основная мысль диалога Св. Иустина, с 48–108 гл.

²⁰⁵⁶ - Раскрыто в диалоге, с 10–47 гл.

²⁰⁵⁷ - Послание Варнавы, гл. 1.

²⁰⁵⁸ - Послание Климента Рим. 48, 5; 36, 2; 40, 1; 4, 1; Св. Игнатия посл. к Ефес. XVII, 2.

²⁰⁵⁹ - W. Moeller. Lehrbuch der Kirchengeschichte. I. s. 116. Трудно допустить мысль о «зародыше канона» для того времени, когда христианскими «четырьмя» книгами были ветхозаветные, и они, как «древняя», ставились многими выше даже евангелий, и не только ветхозав. свящ. книги, но и апокрифические, дидактические, – когда не давали себе отчета в различии писаний мужей апостольских от посланий самых апостолов. См. выше, гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.», п. 17.

²⁰⁶⁰ - См. выше, гл. 2, раздел «Христианский гностицизм», pp. 14–15.

²⁰⁶¹ - Евсевий. Цер. Ист. IV, 22; ср. III, 32.

²⁰⁶² - Ср. I. Werner. Texte und Unters. VI, 2. 1889. s. 114–115. Goltz. Texte und Unters. XII, 3. 1894. s. 150–151.

²⁰⁶³ - Гарнак (Lehrbuch der Dog. ges. V. I. 4 Aufl. s. 344), конечно, преувеличивает положение дела, когда говорит: «что здесь христианству, как религии, угрожала едва ли меньшая опасность, чем та, какую готовили ей гностики: последние переделявали предание, а те, апологеты, делали его в известном смысле недействительным, не затрагивая его».

²⁰⁶⁴ - См. Св. Иустин. Разговор с Трифоном, гл. XL. Ср. Hackenschmidt. Die Anfänge. s. 63.

²⁰⁶⁵ - Al. Schwegler. Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. V. I. Tübingen. 1846. s. 5. Ср. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. V. I. 4 Aufl. s. 337.

²⁰⁶⁶ - Ср. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. V. I. s. 462.

²⁰⁶⁷ - Aug. Neander. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamburg. 1842. V. I. s. 276.

²⁰⁶⁸ - Aug. Neander. Allgemeine Geschichte. s. 297–298.

²⁰⁶⁹ - F. Chr. Baur. Geschichte der christlichen Kirche. V. I. 3 Aufl. Tübingen. 1863. s. 101–106.

²⁰⁷⁰ - Baur. Geschichte. V. I. s. 107. Курсив наш.

²⁰⁷¹ - М. Поснов. Новые типы. стр. 4.

²⁰⁷² - A. Schwegler (Das nachapostolische Zeitalter. V. I. s. 29, ср. 20–21) говорит: «проследить чрез все стадии эту продолжающуюся борьбу, примирение и наконец прекращение этих противоположностей в течение послеапостольского века, представить постепенное развитие евионизма в католицизм или что тоже самое – показать заключительный результат того процесса – генезис кафеолической церкви – это руководящая идея подлежащего исследования».

- 2073 - Al. Ritschl. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Zw. Auflage. Bonn, 1857. 248–270; особ. 250, 266. Эта мысль имеет место и в 1-м изд. его книги. Bonn. 1856. ss. 238–243.
- 2074 - A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. 4 Aufl. Tübingen. 1909. s. 3, 13.
- 2075 - Ritschl. Die Entstehung. s. 361–362.
- 2076 - Ritschl. Die Entstehung. s. 364... 373.
- 2077 - Ritschl. Die Entstehung. s. 408.
- 2078 - Ritschl. Die Entstehung. s. 441...
- 2079 - Ritschl. Die Entstehung. s. 339.
- 2080 - Harnack. Texte und Untersuchungen. II, I. Prolegomena. s. 107–108, 145.
- Ричлианисты растягивают происхождение трехстепенной иерархии с «монархическим» епископом во главе до половины III в. до Киприана, признавая влияние на этот институт «мистагогов языческого культа» (Ср. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. I. 4 Aufl. S. 461–462).
- 2081 - K. Hackenschmidt. Die Anfänge des Catholischen Kirchenbegriffs. Strassburg. 1874. ss. 81–82.
- 2082 - P. Зом. Церков. строй в первые века христианства, рус. пер. 1906, стр. 43, 15, 18, 19.
- 2083 - Свящ. М. Фивейский. Духов. дарования в первонач. христиан. церкви. Москва 1913.– Проф. В.Н. Мышцын. Устройство христ. церкви в первые два века. Сергиев Посад. 1909. Проф. А.П. Лебедев. Духовенство древней вселенской церкви.
- 2084 - Только проф. А. Ив. Покровский в своем новом объемистом труде «Соборы древней церкви эпохи первых трех веков» (Сергиев Посад. 1915 г.) по вопросу о соборах касается оригинальных взглядов Зомы (см. стр. 89–99, 106–111, 153 и др.).– Краткие, меткие, но благожелательные замечания по поводу теории Зомы делает А. Гарнак (Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. 4 Aufl. s. 338–339, анм.), разумеется, не с точки зрения теолога католической церкви, а с точки зрения церковного историка и протестант. богослова ричлиан. школы.
- 2085 - P. Batiffol. L'église naissante, pp. 172–193.
- 2086 - A. Harnack. Die Chronologie. B. 1. s. X.
- 2087 - A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. 4 Aufl. s. 152.
- 2088 - A. Harnack. Die Chronologie. I. s. XI.
- 2089 - Theod. Zahn. Ignatius von Antiochien. Gotha. 1873. s. VII–VIII.
- 2090 - Церк. Ист. III, 39.
- 2091 - Поликарп. Послание к Фил. II, 3.
- 2092 - Климент Рим. XLVI, 8. Ср. проф. Л.Н. Писарев. Очерки. I. 301–346.
- 2093 - Климент Рим. VII, 2; ср. XIX, 2.
- 2094 - Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. I. 4 Aufl. s. 355.
- 2095 - Hippolytus. Refutatio. V, 7. p. Duncker 134–135, 79.
- 2096 - Епифаний. Ерес. XXVI, 13.
- 2097 - C. Schmidt. B. I. 304. См. выше, гл. 2, раздел «Офитские секты», п. 36.
- 2098 - Климент Алекс. Строматы. VII, 17.
- 2099 - Ехс. Theod. 663: «Ὁ Σωτὴρ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδασκε τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μῶνας.

- 2100 - S. Irenaei.— I, 30. 14; Ср.— 3, 2. Harvey. I, 240 (I, 28, 7) В Pistis Sophia (в самом начале книги) это пребывание на земле И. Христа по воскресении растянуто на 11 лет.
- 2101 - Hippolytus. Refutatio. V, 7. Tertullianus. De praescriptionibus. с. XXIV, Ср. Ириней, II, 30, 7.
- 2102 - Епифаний. Ерес. XXXVIII, 2.
- 2103 - Ириней. I. XXV, 5. Ср. Тертуллиан. Об отводе дела, гл. XXV-XXVII.
- 2104 - Тертуллиан. Об отводе дела. XXV.
- 2105 - Епифаний. Ерес. XXVI, 8.
- 2106 - В Pistis Sophia среди лиц, поучаемых Господом по воскресении и вопрошавших Его, Мария Магдалина стоит на первом плане, так что вопросы всех других лиц носят, т. ск. эпизодический характер. См. выше, гл. 2, раздел «Офитские секты», п. 36.
- 2107 - Епифаний. XXVI, 2-XXVI, 12.
- 2108 - Манускрипт этот еще не издан, а только описан С. Schmidt'ом (Sitzungsberichte d. Konigl. Preussisch. Akademie der Wissenschaft. XXXIII. 2 jul. 1896, ss. 839–841. Сравнительно более подробные сведения об евангелии Марии имеет Лихтенан, но только из частного письма к нему Шмидта (R. Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. s. 47, 1).
- 2109 - Епифаний. XXVI, 8.
- 2110 - Епифаний. XXIX, 5.
- 2111 - Епифаний. XL, 2.
- 2112 - Pistis Sophia, с. 65, 68, 69, 70. По изд. С. Schmidt'a. s. 86–88, 97, 99, 101.
- 2113 - Евсевий. Цер. Ист. IV, 7 (рус. пер., стр. 176).
- 2114 - Епифаний. XL, 7.
- 2115 - Hippol. Refutatio. V, 9.
- 2116 - Епифаний. Ерес. XXVII, 3.
- 2117 - Adamantius. De recta in Deum fidei. с. VIII. См. выше, гл. 2, раздел «История маркионитства», п. 01.
- 2118 - Тертуллиан. Об отводе дела, гл. XXX; Ирин. III, 15, 2.
- 2119 - См. выше, гл. 2, раздел «Кердон и Маркион», п. 04.
- 2120 - Tertullianus. Ad Marcionem, L. IV-V; Епифаний. Ер. XLII, 9–11; См. выше, гл. 2, раздел «Кердон и Маркион», пп. 04–05.
- 2121 - Св. Ириней. I, 9; –20, 2–3; – 18; III, 2, 1; – 11, 9; – 14, 3.
- 2122 - Епифаний. Ерес. XXVI, 9.
- 2123 - Tertullianus. De praescr. с. XXXVIII: «Marcion... machaera, non styio usus est: quoniam ad materiam suam caedem Scripturarum confecit». См. подробные и обстоятельные сведения по этому предмету у проф. К.Д. Попова. Тертуллиан. Киев 1889, стр. 33 и Вл. Троицкого: Очерки, стр. 118 и дал. и его вступител. лекцию. Богослов. Вестник... 1911, VII, VIII, 500 и дал.
- 2124 - Евсевий. Цер. Ист. IV, 7. См. выше, гл. 2, раздел «Василид», п. 01.
- 2125 - Hippolytus. Refutatio. V, 7.
- 2126 - Refutatio. V, 7.
- 2127 - Ibidem.
- 2128 - Ibidem.
- 2129 - Ibidem.
- 2130 - Refutatio. V, 26.

- 2131 - Refutatio. V. 23.
 2132 - Refutatio. V, 21.
 2133 - Hyppottus. Refutatio. V, 9.
 2134 - Ibidem. V, 10.
 2135 - Ibidem. V, 9.
 2136 - Ириней. I, XXIII. 4.
 2137 - См. выше, гл. 2, раздел «Валентин», пп. 02–03.
 2138 - См. выше, гл. 2, раздел «Вардесан», п. 03.
 2139 - См. выше, гл. 2, раздел «Вардесан», п. 06.
 2140 - См. Usener. Das Weihnachtsfest. 2 Aufl. Bonn. 1911, s. 24–38.
 2141 - См. выше. гл. 2, раздел «История маркионитства», п. 01.
 2142 - Ерес. XXXIII. 3. 8.
 2143 - См. выше, гл. 2, раздел «Валентинианство», пп. 08–10.
 2144 - Стром. III, 2. См. выше, гл. 2, раздел «Карпократ», п. 02. и прим. 1502.
 2145 - Очерки из истории догмата о церкви, стр. 113.– Во второй половине II в.,– замечает западный исследователь (Hackenschmidt. Die Anfänge. s. 83),– христианство переживало борьбу, как никогда раньше и никогда после,– и самое будущее его было под вопросом.
 2146 - Ср. Тертуллиан. Апология, гл. 23, 50; к Скапуле – гл. 5.
 2147 - С нашей точки зрения в особенности здесь сказывается неправильность взгляда супранатуралистического прагматизма, с Мозгеймом во главе, на историю христианской церкви, который, признавая сверхъестественные силы в происхождении христианства, не видит проявления их в самой истории христианства.
 2148 - Об отводе дела, гл. 4.
 2149 - Цер. Ист. IV, 7.
 2150 - Цер. Ист. IV, 21.
 2151 - Цер. Ист. IV, 24.
 2152 - Цер. Ист. IV, 28.
 2153 - Цер. Ист. IV. 27.
 2154 - Цер. Ист. IV. 23.
 2155 - Цер. Ист. IV. 26.
 2156 - Цер. Ист. IV. 24, как от апологета, от него остались известные книги к Автолику.
 2157 - Adv. haer. III, 3. 4 (Harvey. Т. II. p. 13).
 2158 - Евсевий. Цер. Ист. V. 2.
 2159 - Adver. haeres, III. 3. 4.
 2160 - См. выше, гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.», п. 15.
 2161 - Евсевий. Цер. Ист. V. 24.
 2162 - Adver. haer. III. 3, 4: »...πολλοὺς ἀπὸ τῶν προειρημένων αἰρετικῶν ἐπέστρεψεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ“ (Harvey. II, p. 13).
 2163 - Ibidem.
 2164 - Цер. Ист. V. 20.
 2165 - См. выше, гл. 2, раздел «Василид», п. 02.; раздел «Кердон и Маркион», п. 06.

- 2166 - 1 апол. гл. 26, 56–58.
- 2167 - Евсевий. Церк. Ист. IV, II.
- 2168 - 1 Апол. 26; см. выше, гл. 2, раздел «Гностицизм II века», п. 11.
- 2169 - "Οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν. Migne. T. VI, с. 429. Евангелистов по именам Иустин не называет. Впервые они названы у Папия Иерапол. (Ср. Евсевий. Цер. Ист. III, 39), за исключением Луки.
- 2170 - Werner (Paulinismus des Irenaeus 1889. Texte und Untersuchungen. В. VI, 2, s. 16) видит в этом «шаг назад»: если, напр., Поликарп ранее Иустина прямо упоминает о посланиях ап. Павла (III, 2), называя его по имени, как «блаженного и славного»; Иустин, несомненно пользуясь его посланиями, забывает упомянуть имя автора своих источников.
- 2171 - См. Апол. I, 13, 31, 42; Диалог, гл. 63, 85 и др. Собрано всё у Hahnk'a, Bibliothek der Symbole... s. 4–5.
- 2172 - Диалог гл. 47, 80, см. выше, гл. 2, раздел «Христианский гностицизм», п. 24.
- 2173 - Ср. Harnack. Lehrbuch. 4 Aufl. I. s. 359, anm.
- 2174 - Евсевий. Цер. Ист. IV, 23.
- 2175 - Ср. Евсевий. Цер. Ист. IV, 22.
- 2176 - Ibidem.
- 2177 - Moeller. Lehrbuch der Kirchengeschichte. В. I. 206.
- 2178 - Догматическое обоснование дано было св. Игнатием. См. выше, гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.», п. 13.
- 2179 - Имеем в виду противомонтанистические соборы и по вопросу о праздновании Пасхи (Евсевий. Цер. Ист. VI, 23). Впрочем, хронология этих соборов довольно запутана, и их можно относить еще к 70-м годам II в. См. проф. А.И. Покровский. Соборы древней церкви, стр. 97... 112...
- 2180 - Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. В. 1. s. 351.
- 2181 - С высокой оценкою заслуг Иринейя для церкви не соглашается католический историк Батифоль (L'Eglise naissante et Catholicisme, p. 195). «Для нас,— заявляет он,— св. Ириней есть исключительно теоретик кафолицизма; причем в его теории почти нет элементов, которых нельзя было бы констатировать раньше его, и принципы, которым он сообщил силу, суть органические принципы, которые то менее, то более ясно возмещались с первого дня христианства языков. Принципы, на которые Ириней опирался, не суть его создание». После этого Батифоль делает — уже данное нами — изложение церковно-исторических памятников, предшествовавших по времени Иринейю (pp. 196–237). Разумеется, ничего особенного, кроме общеизвестного, Батифоль в этих памятниках не открыл. Отсюда и в его изложении (pp. 238–177) уже как бы против его воли выступают все преимущества св. Иринейя пред предшествовавшими ему церковными деятелями.— Понятно, кроме тубингенцев и крайних ричлианистов, никто и не приписывает Иринейю «творчество» или «создание» новых принципов или идей, даже Гарнак, как мы видели (стр. 647), все элементы кафолицизма находит на лицо к концу I в. Но различие между неясными, туманными, почти хаотическими представлениями ранних памятников по важнейшим вопросам — и ясною, отчетливою постановкою дела у Иринейя слишком очевидно, чтобы его отрицать; разница между примитивной организацией церкви до св. Иринейя и почти вполне законченным устройством ее после времени Иринейя настолько велика, чтобы не замечать ее!... Конечно, нужно очень пожалеть, что не сохранилось выше названных ересеологических опытов, появившихся до Иринейя; тогда бы, быть может,

созидательная деятельность Ириней и не казалась бы столь значительною, как теперь; вероятно, благодаря утрате их Ириней во многом выигрывает, хотя один исследователь замечает: «что сделано до Ириней, в этом отношении не заслуживает речи» (Hackenschmidt. Die Anfänge des catholischen Kirchenbegriffs. s. 85). Но делать какие-либо определенные выводы и произносить приговоры на основании утраченных памятников, разумеется, не возможно. Можно только с Гарнаком задавать недоуменные вопросы: «как ново все то, что выставил Ириней? И насколько широко были уже в употреблении общин – и каких общин – те принципы (соб. die Masstäbe), которые формулировал он?» (Lehrbuch. s. 352).

²¹⁸² - Справедливо говорит Гарнак (Lehrbuch. I. s. 361–362): «путь, избранный Иринеем был единственный путь, каким можно было спасти церковь».

²¹⁸³ - Цер. Ист. V, 20.

²¹⁸⁴ - Только Гарвей (Harvey... Adver. haereses. p. CLIII) высказался за сирийское происхождение Ириней на том основании, что он обнаруживает «заметно близкое знакомство с свящ. писаниями Нов. Зав. на сирском языке», а самое имя не составляет препятствия для подобного предположения, ибо оно могло быть «эквивалентом» для какого-л. сирийского, как напр., Савл получает имя Павла, гностик происходивший из Антиохии Сир., носил имя Василида. В конце II тома (p. 55) он приводит из Ириней сирийские аналогии, слова и обороты речи. – Относительно знакомства св. Ириней с сирийским переводом Гарнак (Die Chronologie, 1, s. 324) замечает, что оно не удивительно и для грека, раз доказано сродство текста – Итала и древ. западного греческого с сирийским.

²¹⁸⁵ - В письме к Флорину Ириней говорит: εἶδον γὰρ σε (т.е. Ириней Флорина) παῖς ἔστι ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ... Евсевий. Цер. Ист. V, 20, 5. Irenaeus. Adv. haer. III, 3. 4. См. гл. 3, раздел «Деятельность ересеологов», п. 02. и прим. 2183.

²¹⁸⁶ - Такими данными служат 1) свидетельство самого Ириней, что он в ранней юности слушал старца Поликарпа – Adver. haer. III, 3, 4: «Πολύκαρπος... ὄν καὶ ἡμεῖς ἐωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πανυ γηραλέος ἐνδόξος καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσος ἐξήλθε τοῦ βίου. – Harvey. T. II, p. 12, – 2) Говоря о числовом значении имени антихриста по апокалипсису, Ириней (V, 30. 3) прибавляет: «откровение он (т.е. ап. Иоанн) видел не за много времени, но почти в наш век, в конце царствования Домициана» (Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ αρχῆς – Harvey, II, p. 410. –). Принимают во внимание – во 1-х, факт отпадения Флорина к валентинианству, что могло иметь место уже после написания Иринеем его большого труда, так как о Флорине там ни словом не упоминается; значит отпадение Флорина относится к 90-м годам II в. – полагают, что едва ли естественно относить подобный факт к 90-м годам жизни Флорина, как вынуждается Цан (Hauck. Realenc. IX, s. 408), и считать его в таком возрасте опасным еретиком; более естественно считать самым поздним возрастом его время отпадения Флорина 60–70 лет, т.е. след. рождение его относит к 120-му году (Ср. Garnack. Die Chronologie, I, s. 325), – во 2-х, Ириней пишет так (εἶδον γὰρ σε παῖς ἔστι ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκμεῖν παρ' αὐτῷ. Евсевий. Цер. Ист. V, 20, 5), – что ни у кого не может быть сомнения в разнице возраста Флорина и Ириней лет в 20 (Ср. Zahn у Hauck'a. IX, s. 408; Garnack, Die Chronologie. I. s. 325), ибо один «παῖς ἔστι», а другой – служилый муж при дворе царя и уже знаменитый. – След. рождение Ириней нужно полагать около 140 г. – 4) Московский манускрипт о «мученичестве Поликарпа» с «приложением» Пиония имеет такое замечание об Иринее: «Οὗτος γὰρ ὁ Εἰρηναῖος κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου Πολυκάρπου γενόμενος ἐν Ῥώμῃ πολλοὺς

ἐδίδαξεν, т.е. Ириней, во время мученичества еп. Поликарпа был в Риме и учил и далее, что «в день и час, когда в Смирне Поликарп пострадал, Ириней, бывши в Риме, слышал голос, как трубу звучащую» (Harnack. Die Chronologie. I, s. 331–332). Сообщение это считается очень сомнительным.

²¹⁸⁷ - Так Додвел относит рождение Иринея к 97 г., имея в виду – Adver. haer. V, 30, 3; Тильмон (Memoires. III, p. 79) – ранее к 120, так и Ляйтфут, Циглер – к 147 г. См. подробности у Smith'a. A. Dictionary. V. III, p. 253. Из новейших Цан (Hauck. Realencyklopädie, IX. 408–409) считает 115 год временем рождения Иринея; Гарнак – приблизительно 140 г. (от 135–142) Die Chronologie, I, s. 333; Барденгевер примыкает к Гарнаку (Geschichte der altkirchlichen Litteratur. B. I. s. 496–497, Липсий (Smith. A Dictionary. III, p. 253) также относит рождение Иринея к 140 г.

²¹⁸⁸ - Adver. haer. III, 3, 4; Евсевий. Цер. Ист. V, 20, 5.

²¹⁸⁹ - См. прим. 2183.

²¹⁹⁰ - Евсевий. Цер. Ист. IV, 22.

²¹⁹¹ - Praefatio (Harvey. I, p. 6): «Οὐκ ἐπιζητήσεις δὲ παρ' ἡμῶν τῶν ἐν Κελτοῖς διατριβόντων, καὶ περὶ βάρβαρον διάλεκτον τὸ πλεῖστον ἀσχολουμένων λόγων τέχνην ἣν οὐκ ἐμάθομεν, οὔτε δύναμιν συγγραφέως, ἣν οὐκ ἠσκήσαμεν, οὔτε καλλωπισμοῦ λέξεων, οὔτε πιθανότητα, ἣν οὐκ οἶδαμεν».

²¹⁹² - E.F. Goltz. Ignatius von Antiochien 1894, Texte und Untersuchungen. XII. 3. ss. 156–160; особ. 159–160.

²¹⁹³ - По крайней мере при написании своего главного сочинения Ириней заботится об утверждении в вере новообращенных (... «neophytorum quoque sensum confirmare» – praef. V. Harvey. II, p. 313).

²¹⁹⁴ - Harvey. T. II, p. 482...

²¹⁹⁵ - Евсевий. Цер. Ист. V. 4, ср. 3. Harnack (Die Chronologie, I, 323, 2) справедливо недоумевает: наименование κοινῶνός есть ли простая реминисценция из Апок. 1:9 или же действительно Ириней был исповедником? В последнем случае – замечает он – мысль должна бы быть выражена яснее.

²¹⁹⁶ - Ср. Lipsius – Smith. A Dictionary, v. III, p. 255.

²¹⁹⁷ - Евсевий. Цер. Ист. V,

²¹⁹⁸ - Как выражается Липсий: Иероним «derived from some very obscure source». A Dictionary, Smith, v. III, p. 256.

²¹⁹⁹ - Цер. Ист. V, 24.

²²⁰⁰ - Что касается вновь открытого сочинения Иринея «Λόγος εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος» и изданного прусской Академией Наук в 31 т. 1 тет. (1907 г.), то оно не содержит в себе ничего нового (Ср. Harnack. Lehrbuch, I, s. 361, anm. I).

²²⁰¹ - Кроме того Иринею принадлежат следующие сочинения: а) два послания к Флорину – о единоначалии (περὶ μοναρχίας) или о том, что Бог не есть виновник зла (περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν) (Евсевий. Цер. Ист. V, 20, 1) – и послание или книга об осьмерице (τὸ σπούδασμα περὶ οὐδοάδος); б) послание некоему римскому Власту, по пс.-Тертуллиану (ерес. 22), квартодецимеру – περὶ σχίσματος – о расколе (Евс. V, 20, 1); в) послания относительно празднования Пасхи – рим. папе Виктору и предстоятелям других церквей (Евс. V, 24); д) краткое слово против Еллинов «о познании» (περὶ ἐπιστήμης) – Евс. V, 26; е) в доказательство апостол. проповеди (εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος), посвященное некоему брату Маркиану (Евсев. V, 26) и некот. другие.

²²⁰² - См. пред. к IV и V кн., конец (XLI, 4) IV кн., II, предисл.

²²⁰³ - Lipsius. Smith. v. III, p. 256.

- 2204 - Cp. Lipsius. Ibidem.
- 2205 - Zahn. Hauck. Realencyklopädie. B. IX. s. 402.
- 2206 - Zahn. Hauck. IX, 402. Lipsius. Smith, v. III, p. 257.
- 2207 - Jeron. De viris illustr. c. XXXV.
- 2208 - Евсевий. Цер. Ист. III. 28, 6.
- 2209 - Adver. haer. I, предисл. 2.
- 2210 - Ibidem. I, 13, 7.
- 2211 - См. Harvey. T. II, 457; syr. fragm. XXVIII.
- 2212 - Adv. haer. I praef. 2: «ἵνα μὴ παρὰ τὴν ἡμετέρον αἰτίαν“...
- 2213 - См. пред. I, III, особ. IV и V кн. II, 17, 1: »...Ad arguendum et evertendum eos (sc. haereses)... occasiones a nobis accipias“ (III, prref.).
- 2214 - Adver. III, 3. 3: «νῦν δώδεκα τῶ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν Ἀποστόλων κατέχει κλῆρον ἐλεύθερος“.
- 2215 - Harnack. Die Chronologie. I. s. 320.
- 2216 - Bardenhewer. Geschichte. I. s. 502; Липсий (Smith, v. III, p. 258) датирует написание сочинения несколько раньше, между 180–185 г.
- 2217 - Harvey. I, p. 250: «In hoc autem libro instruemus, quae nobis apta sunt, et quae permittit tempus, et evertemus per magna capitula omnem ipsorum regulam: quapropter quod sit detectio et eversio sententiae ipsorum, opens hujus conscriptionem ita titulavimus, oportetenim absconditas ipsorum conjugationes per manifestarum conjugationum indicium et eversionem Bythum dissolvere, et quoniam neque fuerit aliquando, neque sit, accipere ostensionem“.
- 2218 - «Обнаружение их учения,— говорит Иринея (I, XXI; по Harvey, I, p. 243),— есть победа над ними... Нет нужды во многих речах для опровержения их доктрины, раз она показана всем“ (adversus eos victoria est sententiae eorum manifestation... Jam enim non multis opus erit sermonibus ad evertendum doctrinam eorum, manifestam omnibus factam).
- 2219 - III, praef. »...primus (sc. liber) omnium illorum sententias continet, et consuetudines et characteres ostendit conversationis eorum. In secundo vero destructa et eversa sunt quae ab ipsis male docentur, et nudata et ostensa sunt talia qualia et sunt“ (Harvey. II, p. 1). Cp. I, 31, 1; пред L. III и IV.
- 2220 - L. III, 12, 12 (Harvey, p. 52): «Examinata igitur sententia eorum qui nobis tradiderunt Evangelium, ex ipsis principiis ipsorum, veniamus et ad reliquos Apostolos, et perquiramus sententiam eorum de Deo: post deinde, ipsos Domini sermones audiamus“.
- 2221 - L. III, 25, 7 (no Harvey, LIII, 42, 2; T. II. p. 137).
- 2222 - L. IV, 41, 4; по Harvey, IV, 68, 2 (II, p. 307).
- 2223 - Cp. Möller. Geschichte der Kosmologie. s. 474).
- 2224 - Cp. Bardehewer. Geschichte. I. s. 503. Сам Иринея в предисловии к 1-й книге заявляет, как мы видели, что его сочинение не блещет красотами школьного, эллинистического красноречия. Может быть, это и справедливо; но в общем изложение от этого едва ли проиграло.
- 2225 - L. IV, praefat. (Harvey, II, p. 144): «ostendimus doctrinam eorum (т.е. валентиниан) recapitulationem esse omnium haereticorum“. Cp. II, 31, 1: «Destructis itaque his, qui a Valentino sunt, omnis haereticorum eversa est multitudo“— по Harvey— I, XLVIII, 1; T. I, p. 309.
- 2226 - «Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo Dei et Spiritu ejus dictae“— II, 28, 2. ..."universis Scripturis spiritalibus exsistentibus“. II, 28, 3 (Harvey. I, 349, 381).

²²²⁷ - Гарвей в приложении ко 2-му тому (Harvey. II. s. 513–523) дает исчерпывающий указатель различных мест – глав и стихов, цитированных св. Иринеем из всего Св. Писания.

²²²⁸ - Гарвей (р. 522) находит у Иринея реминисценции из послания Иакова. Когда в начале V кн. (1 гл.) Иринея говорит о «подражателях дела» Господня и «исполнителях Его слов», то, по Гарвею, предносились ему Иак. 1:22 («Будьте же исполнители слова, а не слушатели только»). Свидетельство Иринея (IV. 13, 4;–162) о том, что Авраам сделался «другом Божиим» – заимствовано у Иакова 2:23. Гарвей (р. 522) находит у Иринея заимствования из посл. к Евреям, и из послания Иуды, 24 стх.

²²²⁹ - Таково авторитетное мнение историка канона Цана – Hauck. Realencykl. B. IX, s. 798.

²²³⁰ - Гл. 3, раздел «Св. Иринея», п. 16.

²²³¹ - III, 2, 1, non enim per literas traditam illam, sed per vivam vocem. Harvey. II, p. 7.

²²³² - По Harvey, III, 4, 1 (Т. II, p. 15–16): «Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et reliquidum est? Quid autem si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias?»

²²³³ - Harvey. Т. I, p. 90–91; L. Hahn. Bibliothek der Symbole. Breslau. 1897, p. 6–7. Греческий текст сохранился у Епифания – Ерес. XXXI, 30.

²²³⁴ - Ср. Lipsius. Smith. A dictionary, v. III. p. 271.

²²³⁵ - Вера в одного Бога и И. Христа выражается в формуле пресвитеров, собравшихся, по Ипполиту, в Смирне против Ноэта. Но эта формула современна «канону истины» Иринея. Hahn. Bibliothek, p. 6.

²²³⁶ - Собственно слово «καθολικός» не встречается у Иринея в приложении к церкви. Только один раз он прилагает наименование «кафоликами» к верующим, т.е. к христианам, принадлежащим к церкви, но не свое, а данное последователями Валентина (III, 15, 2) и то это слово, за утрату подлинника, передается латин. «communes». Но понимание реального смысла кафоличности Церкви в терминах самых выразительных стоит выше всяких сомнений. Слово καθολικός происходит от καθ' ὅλου, – при чем подразумевается – ὅλης или οἰκουμένης – и равняется по значению «все общины» христианские или «вся церковь» христиан. (Ср. Harnack. Lehrbuch. I, s. 358, anm. 1). Но не один количественный смысл заключает в себе это понятие, а и внутренний, качественный. Церковь имеет право на всеобщее распространение потому, что она заключает в себе всё нужное для всех – и учение, и таинства, и иерархич. устройство – и всё это есть абсолютная истина. Что все эти признаки кафолицизма у Иринея имеют место, – ясно видно из изложения его учения.

Есть подобные труды и на русском языке. См. Православ. Собеседник. 1874, т. II. «Догматическая система св. Иринея Лионского в связи с гностическими учениями II в.» – Христ. Чтение. 1881 г. ч. I. «Св. Иринея Лионский в борьбе с гностицизмом» (Никольского), см. особ. янв. с 53... февр.–март и май. Проф. А.А. Спасский. История догматических движений. Сергиев Посад. 1906, стр. 6–34.

²²³⁸ - Ср. II, 28, 6; «inenarrabilia Dei mysteria». – Ibid. 13 «altitudines Dei exquisisse se dicunt».

²²³⁹ - К. Грауль (K. Graul. Die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters. Leipzig. 1860, ss. 119–143) пытается ослабить значение деятельности Иринея в некоторых отмеченных нами пунктах чрез указание на работу его предшественников. Самую значительную личность из предшественников Иринея Грауль считает конечно, св. Иустина. По вопросу об источниках христианского учения Грауль ссылается на Игнатия (Филад. гл. 5), восхваляющего пророков за то, что они «проповедывали Евангелие, на него надеялись и его ожидали» (s. 123), – на Мелитона Сардийского, по свидетельству Евсевия (Цер. Ист. IV, 26), в своих эклогах представлявшего список ветхозав. книг, а это обстоятельство будто бы кладет близко мысль и о каноне новозаветных книг (s. 124), – но главн. обр. он ссылается на св. Иустина. Грауль имеет в виду известные слова Иустина в Разговоре с Трифоном. «В достопамятных записях, которые, я говорю, составлены апостолами и их учениками, сказано» (гл. 103). Грауль подчеркивает (s. 125): апостолами и учениками, след. имеются в виду все четыре евангелия, авторами которых состояли два апостола и два ученика их (Марк и Лука). Что св. Иустину были известны все 4 евангелия – это доказывает сочинение его ученика Татияна – διὰ τῶσδ' ὄρων. Но кроме евангелий доказать Граулю знание Иустином кн. Деян., Апостол. посланий – не удается. Ему по необходимости приходится констатировать тот известный факт, что даже имя ап. Павла не упоминается у Иустина (s. 127) Но это обстоятельство он объясняет тем, что до нас дошли не все сочинения Иустина. Что касается ясно выраженного св. Иринея учения о вдохновении Св. Писания (против ерес. II, 28, 2), то Грауль и здесь приводит изречение Иустина (Разговор, гл. 119) о «Слове божием, снова проповеданном апостолами и возвещенном пророками»; отсюда будто бы ясно, что апостолы так же были вдохновенны, как и пророки (s. 129); а более ясное указание на боговдохновенность писаний находит в словах Феофила о «носителях Духа» (к Автол. II, 31). Говоря о «правилах веры» св. Иринея, Грауль указывает (s. 132) в качестве прецедента на формулу Ерма (Запов. I). Невозможность указания прецедентов более значительных Грауль объясняет утратою многих сочинений – особ. Иустина мучен. – Факты, приводимые Граулем в умаление заслуг Иринея, общеизвестны, но только он пытается заставить их говорить больше, чем или как принято их понимать. Напр. другие не только не видят у Иустина сознания боговдохновенности свящ. книг, наоборот, полагают, что он евангел. достопамятности не относил к Свящ. Писанию и авторитет их хотел основать на пророческих предсказаниях (Lipsius. Smith. A Dictionary, v. III, p. 270–271. – Historische Zeitschrift. 1872. Die Zeit des Irenaeus von Lyon. s. 263). Другая особенность рассматриваемого отдела кн. Грауля та, что он слишком широко пользуется аргументацией e silentio. Впрочем, он сам проговаривается – что заставляет его усердно постулировать к утраченным сочинениям. Говоря, напр. о высоте «общаго церков. сознания» Иринея, Грауль, за недостатком историч. данных, делает предположение, что вероятно в данном случае «первая тонкая нить» дает Иринею Иустин муч. «Иначе, – замечает он, – полет (т.е.

Иринея) был бы слишком высок (Der Sprung ware sonst all zu gross. s. 31). Замечание чрезвычайно характерное!..Грауль писал свою книгу в самом конце 60-х годов прошлого т.е. XIX в., когда господствовала доктрина тюбингенцев о создании именно ересеологами, гл. обр. конечно, Иринеем кафеолической церкви. Не удивительно, если кафеолическому богослову приходилось в сущности верное свое положение немного перегибать в против. сторону.

²²⁴⁰ - Historische Zeitschrift. 1872. Die Zeit des Irenaeus von Lyon und die Entstehung der altkatholischen Kirche. s. 262. Да и Грауль (s. 127) в конце концов соглашается, что «прогресс от Иустина к Иринею столь значителен“...

²²⁴¹ - Сведения о литературной деятельности Ипполита заимствуются у Евсевия (Церк. Ист. VI, 22), у блаж. Иеронима (о знамен. мужах, с. 61) и из надписи на мраморной статуе Ипполита, найденной в 1551 г. Гарнак в своей «Хронологии“ (II, s. 209–210) приписывает Ипполиту 43 разн. сочинения. Ср. его же: Geschichte der altch. Litteratur. I, 2. s. 505.

²²⁴² - Дёллингер (Hippolytus und Kallistus 1853. s. 100) называет Ипполита ученым мужем римской церкви и всего Запада.

²²⁴³ - Refutatio, prosemp. 4. «Ἁγιον Πνεῦμα τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστεύκοσιν, ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς Ἐκκλησίας οὐκ ὀφθαλμῶ νυστάζομεν“.

²²⁴⁴ - Первый случай указан в начале 11 гл., а второй в середине 12-й.

²²⁴⁵ - IX, 11 (конец): «σπεκάλει ἡμᾶς διθέους“.

²²⁴⁶ - Этот раскол начался только после избрания Каллиста на папский престол. Что Ипполит при Викторе и Зефирине принадлежал к клиру римской церкви – это ясно следует из 11–12 гл. IX кн. В частности здесь удостоверяет дело такой факт. При имп. Каракалле и при папе Зефирине, между 211–216 (Евсевий. Цер. Ист. VI, 14) Ориген посетил «древнейшую“ римскую церковь на короткое время. А Иероним (о знаменит. мужах, гл. 61) прибавляет, что во время пребывания своего в Риме Ориген слышал Ипполита, как проповедника.– После избрания Каллиста Ипполит, по-видимому, обратился с протестом к церкви, раскрывая заблуждения избранника. Последний чрез ловкий маневр отлучения от церкви Савеллия оправдался в глазах своих избирателей (Ср. Refutat. IX, 12; p. 456).

²²⁴⁷ - Барденгевер (Geschichte der altkirchl. Literatur. B. II, s. 501, 502) раздвигает рамки раскола в римской церкви: он относит начало его еще ко времени Зефирина и не видит конца ему при приемниках Каллиста – Урбане и Понтиане. Примирение Ипполита с римскою церковью последовало, по Барденгеверу, пред самым его изгнанием. В данном случае он следует Дёллингеру (Hippolytus und Kallistus. s. 107...).

²²⁴⁸ - У Миня т. СIII греч. с. 121 Фотий говорит: «Ἀνεγνώσθη βιβλαριδιον Ἰππολύτου, μαθητῆς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἰππόλυτος ἦν δὲ τὸ σύνταγμα κατὰ αἰρέσεων λβ´... ταύτας δὲ φησὶν ἐλέγκοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου“.

²²⁴⁹ - Заподозривать восточное происхождение Ипполита на основании известия Фотия – склонен проф. Иванцов-Платонов (Ереси и расколы, стр. 76). Он говорит: «откуда он взял это сведение – неизвестно, и в каком смысле дает Ипполиту название ученика Иринея“...

²²⁵⁰ - Ср. Harnack. Die Chronologie. B. II. s. 213.

²²⁵¹ - Ср. Bardenhewer. Geschichte. H. s. 502. Впрочем, Дёллингер (Hippolytus und Kallistus. ss. 29, 67–71) предполагает, что Ипполит и Понтиан были изгнаны не из-за религии, а ради мира церковного, раздираемого их приверженцами, и что Ипполит в ссылке мог отказаться от своих претензий, и в церкви мог водвориться мир. «Всё это

весьма сомнительно“ – справедливо замечает по этому поводу Салмон (Smith. Dictionary, v. III, p. 90).

²²⁵² - Нуждается, по-видимому, в более основательных подтверждениях факт о происхождении Ипполита, об отношении его к Иринею, об иерархическом достоинстве, месте служения, как епископе, о его кончине. Отношение его к папам освещается односторонне и едва ли вполне безпристрастно, лишь по сочинению самого Ипполита. Весьма обстоятельное исследование об Ипполите дано в названном сочинении Дёллингером, который первый назвал его анти-папою (Hippolytus und Kallistus. ss. 102, 103). Основательно всё историческое взвешено проф. Иванцовым-Платоновым (Ереси и расколы, стр. 72–133...). См. также статью Салмона у Smith'a – Dictionary, v. III, pp. 85–105); – Бонвеча – у Hauck'a. В. IX, 127–135. Источники выписаны у Harnack'a. Geschichte. I, 2. ss. 605–610.

²²⁵³ - Зависимость Ипполита от Иринея признают Овербек, Гарнак (Die Chronologie. В. II. s. 213), Салмон (Smith, v. III, p. 91), Бонвеч (Hauck. IX. s. 129), Барденгевр (Geschichte. В. II. s. 507–508) – и др.

²²⁵⁴ - Ср. Bardenhewer. Geschichte. II. s. 508.

²²⁵⁵ - Ср. проф. А.А. Спасский. История догмат. движений, стр. 53–57.

²²⁵⁶ - Refutatio. X. 32.

²²⁵⁷ - Refutatio, X. 33.

²²⁵⁸ - Ibidem.

²²⁵⁹ - Ibidem.

²²⁶⁰ - Z. Hahn. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. s. 8–9.

²²⁶¹ - Это с особенною ясностью выступает у Тертуллиана в его «Прескрипциях». См. гл. 21, 32 и 36. Ср. Harnack. Lehrbuch. I. s. 353–354.

²²⁶² - Hieronimus. De vir. illustr. c. 53 «centurio proconsularis».

²²⁶³ - I.M. Fuller. Smith. A Dictionary. v. IV, p. 818. Bardenhewer. Geschichte. II. s. 332) ближе полагает к 160-му году; Harnack. (Die Chronologie. II. s. 295) – 150–155 гг.

²²⁶⁴ - На что, кажется, есть намек у самого Тертуллиана (О воскр. пл. 59; к нар. I, 10).

²²⁶⁵ - «Когда-то и мы смеялись над этим (над христиан. учением о всеобщем воскресении, о суде, – говорит Тертуллиан (Апол. гл. 18), – мы из ваших“ (т.е. из язычников).

²²⁶⁶ - Ср. Апол. 18: «Он (Бог) даровал свящ. книги для всех, которые хотят искать истинного Бога».

²²⁶⁷ - Harnack (Die Chronologie. II. s. 295) думает – в 195–196, Bardenhewer (Geschichte. II. s. 334) – в 195–196; Fuller (Smith, v. IV. p. 819) – в 192 г., Bonwetsch (Hauck-Realenc. В. XIX, s. 540) расширяет – 185–195 гг.

²²⁶⁸ - Ср. его сочинение о крещении гл. 17–18; положительное свидетельство Иеронима (о знам. мужах, гл. 53). Ср. Harnack. (Die Chronologie. II. s. 295); Fuller (Smith, v. IV. p. 828), Bonwetsch – у Hauck'a. XIX. s. 541.

²²⁶⁹ - К этому году относится третье издание 1-й кн. против Маркиона (Ср. 1-ю гл. этого его сочинения), и в ней уже есть упоминание о Параклете и новом пророчестве (I, 29). Ср. Bardenhewer. Geschichte. II. s. 334.

²²⁷⁰ - Иероним спрашивает: «Кто ученее Тертуллиана, кто остроумнее его?» Викентий Лиринский восторженно отзывается об учености Тертуллиана. См. проф. К. Попов. Тертуллиан, его теория христ. знания и основные начала его богословия. Киев. 1880, стр. 2.

- 2271 - Церков. Ист. II. 2.
- 2272 - На свое знание двух языков Тертуллиан довольно ясно указывает в сочинении «Против Праксея», гл. 3.
- 2273 - Проф. К. Попов. Тертуллиан, стр. 4.
- 2274 - Проф. А.А. Спасский. История догмат. движений, стр. 64... Проф. Болотов. Учение Оригена о Св. Троице. 1879, стр. 91, особ. 98.
- 2275 - Проф. Болотов. Лекции по истории древней церкви, т. II, стр. 321; ср. его же. Учение Оригена о Св. Троице, стр. 105–106, особ. 108.
- 2276 - Ср. Проф. В.В. Болотов (Учение Оригена о Св. Троице, стр. 108): «Тертуллиан вводит в христианскую литературу термины, которые западная церковь удержала и тогда, когда догмат о Св. Троице явился в законченной форме после никейской эпохи».
- 2277 - Ср. Fuller. Smith. A Dictionary, v. IV, p. 837.
- 2278 - См. конец 44-й главы.
- 2279 - Самое начало XIII-й гл.
- 2280 - «Plerique hoc ipso scandalizantur quod tantum haereses valeant», с. III.
- 2281 - С. VII «natae de ingenio sapientiae saecularis».
- 2282 - С. VII.
- 2283 - С. VII: «Viderint qui stoicum et platonicum et dialecticum christianismus protulerunt. Nobis curiositate opus non est, post Jesum Christum; nec inquisitione, post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere: hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus».
- 2284 - С. XIV: «Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti... Adversus regulam nihil scire omnia scire est».
- 2285 - О. XXI: «Constat omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspiret veritati deputandam, id sine dubio tenentum quod ecclesiae ab apostolie, apostoi, a Christo Christus a Deo accepit; omnem vero doctrinam de mendatio praejudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum et Christi et Dei».
- 2286 - С. XXVIII: «Nullam (ecclesiam) respexerit Spiritus sanctus, uti cam in veritatem deducere (Joan. XIV, 26) ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de patre ut esset doctor veritatis (Joan. XV, 26). Neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intellegere, aliter credere, quam ipse per apostolos praedicabat».
- 2287 - Ср. XXVIII: «Ceterum quod apud multos unum inventur, non est erratum, sod traditum».
- 2288 - С. XXXV: «Posterior nostra res non est, immo omnibus prior est: hoc erit testimonium veritatis ubique occupantis principatum. Ab apostolis utique non damnatur, immo defenditur: hoc erit indicium proprietatis».
- 2289 - С. XXXVII: «Si haec ita se liabent ut veritatis nobis adiadicetur quicumque in ea regula incedimus quam Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem».
- 2290 - См. самый конец XLIV: «Sed nunc quidem generaliter actum est nobis adversus haereses omnes, certis et justis et necessariis praescriptionibus repellendas a conlotione scripturarum; de reliquo, si Dei gratia adnuerit, etiam specialiter quibusdam respondebimus» (курсив наш).
- 2291 - См. выше, гл. 3, раздел «Тертуллиан», п. 05.

- 2292 - De carn. Chr. c. V; De praescr. c. XIV; de baptis. c. II, III и друг. сочин.
- 2293 - Аполлог. гл. XLVI. De praescript. c. XIV.
- 2294 - Об отводе дела... гл. VII.
- 2295 - Adver. Hermog. c. VIII; De anim. c. III.
- 2296 - De anim, c. I.
- 2297 - Apolog. c. XLVI.
- 2298 - Vardenhewer. Geschichte. B. II. s. 342.
- 2299 - «Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse». De anim. C. XX.
- 2300 - Apol. c. XLVII.
- 2301 - См. на русском языке небольшое, но прекрасно обработанное и основательное сочинение проф. К.Д. Попова «Тертуллиан, его теория христиан. знания и основные начала его богословия». Киев. 1880. Сочинение не утратило своего значения и поныне.
- 2302 - В трех местах – в De prescription. c. XIII; de virg. vel. 1; adver. Prax. c. II.
- 2303 - Ср. Batiffol. L'eglise naissante, pp. 320...
- 2304 - Об этих прескрипциях идет речь в сочинении Тертуллиана под таким именно, заглавием в главах – XXI, XXXI, XXXV. Подробное раскрытие смысла Тертуллиановских прескрипций см. у проф. К.Д. Попова «Тертуллиан», стр. 96 и дал.
- 2305 - См. против Маркиона кн. IV и V и De praescr. c. XVII, XXXVIII.
- 2306 - Подробно о толковании Тертуллианом Св. Писания говорит проф. К.Д. Попов «Тертуллиан», стр. 90 и дал. ср. 86 и дал.
- 2307 - Проф. К.Д. Попов. Тертуллиан, стр. 52.
- 2308 - Ср. Hackensmidt. Die Anfänge. s. 100)... Batiffol L'eglise naissante, p. 322, 326, 329, 332. Harnack. Lehrbuch. I. s. 363–366, хотя он и признаёт некоторый прогресс у Тертуллиана, в смысле дальнейшего развития им *regula fidei*.
- 2309 - См. гл. 3, раздел «Св. Ириней», п.п. 34, особ. 35–36 (об Иринее) и раздел «Тертуллиан», п. 07. (о Тертуллиане).
- 2310 - Епифаний (Haer. XXXII, 6: «Κλήμης τε ὃν φασί τινες Ἀλέξανδρέα ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον». Предположение об Александрии, как месте рождения Климента возникло – думают – лишь в виду его деятельности в этом городе. Ср. Bonwetsch – у Hauck'a. B. IV, s. 156; Westgott – у Smith'a, v. I, p. 560; De Faye. Clement d'Alexandrie, p. 22.
- 2311 - Напр. Bonwetsch – у Hauck'a IV, s. 156.
- 2312 - По De Faye (Clement. p. 23) Климент – «безспорно самый образованный из христиан. писателей первых 3 веков, не исключая и Оригена».
- 2313 - Stromata I. Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei Jahrhunderte. Clemens Alexandrinus. Zw. Band. Stromata Buch I-VI von Otto Stählin. Leipzig. 1906, p. 8.
- 2314 - F. De Faye. Clement d'Alexandrie, p. 24...
- 2315 - В Педагоге (I, 6). Климент пишет: «εἴ τε ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηούμενοι». – Александр еп. Иерусал., посылая с Климентом свое послание Антиох. церкви, в конце его называет Климента «блаженным пресвитером». См. у Евсевия – Цер. Ист. VI, II, ср. Иероним – О знам. мужах, с. XXXVIII. Также у Фотия в III кодексе есть добавление к имени Климента – «πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας».
- 2316 - Stromata, I, 1. O. Stählin. II, p. 8–9.
- 2317 - По свидетельству Евсевия (Цер. Ист. V, 10), в «Очерках» Климент называет Пантена своим наставником; то же выражается у него и в Строматах, где он называет Пантена «по истине Сицилийскою пчелою, подобно которой он высасывал цветы

пророческого и апостольского луга и в души своих слушателей вводил чистый мед познания“.

2318 - О знамен. мужах, гл. XXXVI: «по ошибочному – говорим – свидетельству“, если только он не имеет в виду ограничиться указанием на соправление Каракаллы Северу. Ср. Bonwetsch. у Hauck'a, IV. s. 150.

2319 - Евсевий. Цер. Ист. VI, 14. 8.

2320 - Гарнак (Die Chronologie. II, s. 4, анм.) не видит ясного указания на то, чтобы Ориген был учеником Пантена – ни у Евсев. Цер. Ист. VI, 14, 8 – ни у него же – VI, 19, 13, и он считает такое предположение хронологически не приемлемым.

2321 - Евсевий. Цер. Ист. VI, 6.

2322 - Он называет его «всеблаженным духом“.– Stromata, I: «τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον“.– Stählin. B. II, p. 10.

2323 - Евсевий. Цер. Ист. VI. 11.

2324 - Ср. Harnack. Die Chronologie. II, s. 6.

2325 - Евсевий. Цер. Ист. VI, 13.

2326 - О знамен. мужах, гл. XXXVIII.

2327 - Ср. O. Bardenhewer. Geschichte der altchr. Literatur. II. s. 25–26.

2328 - См. Евсевий. Цер. Ист. VI, 13; Ср. Westgott – у Smith'a. I. p. 361.

2329 - Евсевий. Цер. Ист. VI, 13.

2330 - Westgott. Smith, v. I, p. 382.

2331 - Fr. Overbeck, Historische Zeitschrift. Bd.48. (N. F. 12), 1882, s. 456.

2332 - Strom. VII, 16: «μη γὰρ μαθόντες τὸ τῆς γνώσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς μυστήρια“, ..."κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν λέγω γνώσιν“... Die griechischen Christl. Schriftsteller. Clemens Alex. Drit. Band. Von O. Stählin. Leipzig. 1989, p. 69, 73.

2333 - Stromat. II, 6. O. Stählin. Zw. B. Leipzig. 1906, p. 129.

2334 - Лук. 1:77.

2335 - Мф. 13:11.

2336 - Мы имеем в виду подробные рассуждения по этому вопросу у Heinrici. Die Valentinianische Gnosis. s. 162... Рассуждения его сводятся к тому, что «вера есть центральное понятие, рядом с которым гносис занимает только периферическое положение“ (s. 163). Это положение повторяет и проф. Попов, следующий вообще Гейнрици (Тертуллиан, его теория христиан. знания, стр. 25). При неправильной точке зрения, Гейнрици находит противоречия в употреблении πίστις и γνώσις у И. Христа с одной стороны и ап. Павла с другой; в послании к Евр. опять констатирует он несогласие с другими посланиями ап. Павла (s. 165, 166–167). Лучше рассуждает по данному вопросу Lipsius. Allgemeine Encyclopädie. Erst Section. s. 227.. Но и он, по нашему мнению, несправедливо приписывает Варнаве иное понимание гносиса, чем у ап. Павла (стр. 236). Относительно слова употребления γνώσις. См. Mansel. Gnostic Heresies, p. 5–6; King. The Gnostics, p. 3... Cremer. Biblisches-theologisches Wörterbuch. s. 216, ср. πίστις. s. 682.

2337 - Посл. Евр. 11:1: вера есть «ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων“, т.е. вера чрез то является основанием надеющихся, что она «сообщает облик реальности вещам невидимым“. Вера, по своему психологическому происхождению, находится в сердце (Рим. 10:8), в совести человека.– См. подробно у проф. В.Н. Мышцына «Учение ап. Павла о законе дел и законе веры“– 1894, стр. 62.

2338 - Учение о вере «спасающей“ содержится в Евангелии и на нее очень часто ссылается ап. Павел, в особенности в посл. к Рим. и к Галат.

²³³⁹ - Πίστει νοοῦμεν – говорит апостол (Евр. 11:3) «совершится веком глаголом Божиим», значит, разум чelов., нуждающийся в доказательствах, до этого дойти сам не может.

²³⁴⁰ - 1Кор. 12:9: «ἐτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι». См. свящ. М. Фивейский. Духов. дарования, стр. 34–41.

²³⁴¹ - В первом отношении, т.е. психологическом – вера способна сообщать облик, придавать образ вещам невидимым, а гносис, познание, разум – требует логических доказательств.– Во втором отношении – о спасающем разуме или гносисе с христианской ортодоксальной точки зрения речь не мыслима. Приводимое место из Лк. 1:77 такого значения не имеет.– В 4-м отношении гносис, как и вера может быть харисмой (См. 1Кор. 12:7–9). Однако апостол не говорит о связи этих харисм.

²³⁴² - Вера имела место, конечно, и у язычников; она свойственна даже бесам (Иак. 1:5). Точно также и разум, как природный дар, свойствен и язычникам, где и доказал он свое естественное безсилие в стремлении познать Бога (Ср. Рим. 1:20). В естественном состоянии чelовеч. разум (νόημα, λογισμοί) даже возстает против знания о Боге (κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ – 2Кор. 10:5).

²³⁴³ - Извлечения из послания Варнавы и указание цитат см. выше, гл. 2, раздел «Гностицизм II века», пп. 04–08.

²³⁴⁴ - XL, 1: «τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως»– Funk. Apost. Väter. 1906. s. 55; см. еще XXXVI, 2; XLVIII, 15.

²³⁴⁵ - К Ефес. XVII, 2: Funk. s. 85.

²³⁴⁶ - Иустин. Трыф. С. VIII: „ταύτην μόνην εὐρίσκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον“. Otto. Corpus apologetarum. T. I, 2, Jenaе. 1877. p. 32).– Ученик св. Иустина Татьяна ставил своею задачей не только защитить христианство от возводимых против него обвинений, но и представить его учение, как истину философскую, чистую и возвышенную по содержанию, божественную по происхождению. Ср. гл. 30, 36, 38, 42, ἢ καθ' ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία.– Otto. Corpus. T. VII, Jenaе 1851, p. 133.

²³⁴⁷ - Evsebius. Kirchengeschichte. V, 17, p. 472.

²³⁴⁸ - См. выше, гл. 3, раздел «Св. Ириней», п.п. 34, особ. 35–36.

²³⁴⁹ - См. выше, гл. 3, раздел «Тертуллиан», п. 07.

²³⁵⁰ - Прекрасные страницы по этому поводу можно читать у de Faye Clement d'Alexandrie, p. 1... 15... 201.

²³⁵¹ - Strom. VI, 17: «ἡ φιλοσοφία ἐκ τῆς θείας γραφῆς τὸ ἐμπύρευμα λαβοῦσα ἐν ὀλίγοις φαντάζεται».–O. Stählin. Clemens Al. B. II, p. 508.

²³⁵² - VI, 17. O. Stählin. B. II, p. 510.

²³⁵³ - Strom. VI, 17: «εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος (т.е. δέδοται... или δεδωρηται), Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μεχρὶ τῆς παρουσίας, εὐτεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἢ καθολική». O. Stählin. II, p. 514.

²³⁵⁴ - Str. VI, 17; O. Stählin. II, p. 515.

²³⁵⁵ - Притч. 3:23.

²³⁵⁶ - Strom. I, 5: «ἐπαιδογῶγει γὰρ καὶ αὕτη (sc. φιλοσοφία) τὸ Ἕλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν».– O. Stählin. B. II, p. 17–18.

²³⁵⁷ - Strom. I, 9; Stählin. II, p. 28.

²³⁵⁸ - Strom. 1, 6; ср. I, 9. Stählin. II, 22, 29.

²³⁵⁹ - Strom. II, 1; ср. I, 6, 9. O. Stählin. II, p. 114.

²³⁶⁰ - Strom. II, 2; O. Stählin. II, 117.

- 2361 - Strom. I, 19; O. Stählin. II, 60. В Протрeπтикe eсть более выразительные места (с. VI, VIII и X), свидетельствующие о сродстве нашей души с Богом, которое влечет ее к признанию Бога. См. у проф. Попова. Вера и ее отношение к христиан. знанию по учению Климента Алекс. Киев, 1887, стр. 11.
- 2362 - Strom. II, 15; O. Stählin. II, p. 150.
- 2363 - Strom. I, 19; O. Stählin. II, 60.
- 2364 - Климент приводит II, 3 (Stählin. II, p. 117) известный текст апостола – Евр. 1:1–2, 5.
- 2365 - Strom. II, 6; Stählin. II, 126.
- 2366 - Ср. Strom. V, 1: «γνωστικοὶ δὲ οὐ λόγῳ, ἔργα ἀπογραφόμενοι, ἀλλ' αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ...: πίστις δὲ ὧτα ψυχῆς». Stählin, II, p. 326.
- 2367 - Strom. II, 6; V, 1; Stählin. II, 126, 326.
- 2368 - Strom. II, 6: Stählin, II, 126.
- 2369 - Ibidem.
- 2370 - Strom. II, 6: «ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἢ πίστις»... Stählin. II, 129. Νεῦσις – собственно означает – наклон, склонение в какую-либо сторону. Выражение образное, указывающее на то, что человек, становясь верующим, изменяет свое горделивое, самодовлеющее состояние и в смирении склоняется, наклоняется пред верою.
- 2371 - Strom. II, 3: «οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πίστιν τοῖς ἀπλοῖς ἀπονείμαντες ἡμῖν, αὐτοῖς δὲ τὴν γνώσιν τοῖς φύσει σωζομένοις κατὰ τὴν τοῦ διαφεροντος πλεονεξίαν σπέρματος ἐνυπάρχειν βούλονται». Stählin. II, p. 118.
- 2372 - Str. V, 1; II, 3; VII, 16; Stählin. II, 327, 118; B. III, p. 71, 73.
- 2373 - Str. V, 1: «ἡ μὲν γὰρ κοινὴ πίστις καθάπερ θεμέλιος ὑπόκειται»... Stählin, II, 327.
- 2374 - Str. I. 7: «Δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας, χάρις δὲ ἢ πίστις». Stählin, II, 25; ср. Str. II, 2.
- 2375 - Str. VII, 2; Stählin. III, p. 6.
- 2376 - Str. V, 1; Stählin. II, 327. Ср. «πρόληψις ἐκούσιος». Str. II, 2: Stählin, II, 117.
- 2377 - Str. II. 39; «τὸν θεμέλιον τῆς σωτηρίας, τὴν ἐκούσιον πίστιν». Stählin. II, 119.
- 2378 - Str. VII, 10; Stählin. III. 40.
- 2379 - Str. V, 1; Stählin. II, 327.
- 2380 - Str. I, 10; Stählin. II. 33.
- 2381 - Str. V, 1; Stählin. II, 327.
- 2382 - Str. II, 6; Stählin. II, 129.
- 2383 - Str. II, 2; Stählin. II. 114–115.
- 2384 - Strom, VII, 10; Stählin. III, p. 42.
- 2385 - Str. II, 2: «πίστις δὲ... πρόληψις ἐκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις, ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων», Stählin. II, 117.
- 2386 - Str. I, 11; Stählin. II, 34.
- 2387 - Str. VII, 10: «ἡ γνώσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρελημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστι εἰς το ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης (καὶ) καταληπτὸν παραπέμπουσα». Stählin. III, p. 42.
- 2388 - Strom. VII, 10: Stählin. III, p. 40.
- 2389 - Str. I, 11; Stählin. II, p. 3.4.
- 2390 - Str. IV, 8; Stählin. II, 275; Ср. Str. VII, 2; Stählin. III, p. 9.
- 2391 - Str. VI, 14: «Πλέον ἐστὶ τοῦ πιστεύσαι τὸ γνῶναι». Stählin. II, p. 487.

- 2392 - Str. II, 4: «Κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἢ πίστις καὶ ἐστὶν αὐτῆς κριτήριον“.
Stählin. II, 120.
- 2393 - Ibidem.
- 2394 - Str. VII, 16; Stählin. III, 66–74.
- 2395 - Str. VII, 16; Stählin. III, 69, 73.
- 2396 - Str. VII, 15: »...ἐν μόνη τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ ἢ τε ἀκριβέστατη γνῶσις“. Stählin. III, 65.
- 2397 - Strom. VII, 10; см. выше, прим. 2384-е.
- 2398 - Str. II, 1. Stählin. II, 113.
- 2399 - Str. VII, 16: «τέλος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ τὸ γε ἐνταῦθα διπτόν, ἐφ’ ὧν μὲν ἡ θεωρία ἢ ἐπιστημονική, ἐφ’ ὧν δὲ ἡ πράξις“. Stählin. III, 72.
- 2400 - Str. V, 1; Stählin. II, 326.
- 2401 - Str. II, 11: «πέπηγεν οὖν τῇ πίστει ὁ γνωστικός“. Stählin. II, p. 140.
- 2402 - Str. II, 4: «πιστὴ τοίνυν ἢ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἢ πίστις θεία τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ γίνεται“. Stählin. II, 121.
- 2403 - «Александрійцы,– говорит Липсий (Allgemeine Encyclopädie, I. s. 247),– не смотря (?) на свой гносис, соглашаются с практическими церковными деятелями – Иринеем, Тертуллианом и др. в том, что они противопоставляют правило веры, как совокупность исторического общего сознания церкви – идеализирующим спекуляциям гностических систем“.
- 2404 - Тертуллиан, его теория христиан. знания, стр. 41. Впрочем в своей речи «Вера и ее отношение к христиан. знанию по Клименту Алек.“ проф. Попов уже не повторяет этого упрека, а лишь замечает (стр. 31), что Климент излишне подчеркивает значение образования в деле веры.
- 2405 - W. Schultz. Documente der Gnosis, p. XXI, XII.
- 2406 - Die Anfänge, s. 141.
- 2407 - См. напр. против Цельса I, 9.
- 2408 - Ср. Hackenschmidt. Die Anfänge des catholischen Kirchenbegriffs. s. 134.
- 2409 - A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Aufl. Tübingen.1909. B. I. 368, 367, 391, 413 и 413, 3; 404, anm. 405, anm.
- 2410 - A. Harnack. Lehrbuch, s. 367–368, anm.
- 2411 - Strom. VII, 15; Stählin. III, p. 64.
- 2412 - Strom. VII, 16; Stählin. III, p. 73.
- 2413 - Str. IV. 15; Stählin. II. 292.
- 2414 - Stählin II. 61, 495, 517; III, 31, 64, 74.
- 2415 - Stählin. II, 249, 494, 498; III, 67.
- 2416 - Harnack. Lehrbuch, s. 369, anm. 1.
- 2417 - Цер. Ист. VI, 13.
- 2418 - Ср. P. Batiffol. L’eglise naissante, p. 298.
- 2419 - Str. VII, 15; Stählin. III, 65. См. греческ. текст прим. 2391.
- 2420 - Евсевий. Цер. Ист. VI, 14.
- 2421 - Евсевий. Цер. Ист. VI, 13 (самый конец).
- 2422 - Harnack. Lehrbuch. I, s. 393.
- 2423 - Strom. VI. 13: «αὐτός πρεσβύτερος ἐστὶ τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας καὶ διάκονος ἀληθῆς τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως, ἐὰν ποιῆ καὶ διδάσκη τὰ τοῦ κυρίου, οὐχ ὑπ’ ἀνθρώπου χειροτονούμενος οὐδ’, ὅτι πρεσβύτερος δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ’ ὅτι δίκαιος ἐν

πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος· κὰν ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρία μὴ τιμηθῆ, ἐν τοῖς εἴκοσι καὶ τέσσαρσι καθεδεῖται φρόναις τὸν λαὸν κρίνων, ὥς φήσιν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης... ἐπεὶ καὶ αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων μιμήτατα, οἶμαι, ἀγγελικῆς δόξης κάκεινης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν, ἦν ἀναμένειν φασὶν αἱ γράφει ὁ ἀπόστολος διακονήσιν μὲν τὰ πρῶτα, ἔπε ἴσα ἐγκαταταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης (δόξα γὰρ δόξης διαφέρει), ἄχρις ἂν «Εἰς τέλειον ἄνδρα αὐξήσωσιν». Stählin. II, p. 485–486.

²⁴²⁴ - Str. VII, 1 (Stählin. III, p. 4); III, 12 (Stählin. II, 237). Есть подобные свидетельства и в других сочинениях Климента, в частности в Педагоге.

²⁴²⁵ - Евсевий. Цер. Ист. II, 1.

²⁴²⁶ - Str. III, 12: «ἐπισκόπους δεῖν καθίστασθαι τοὺς ἐκ τοῦ ἰδίου οἴκου καὶ τῆς ἐκκλησίας ἀπάσης προϊστασθαι μελετήσαντας». Stählin. II, p. 232.

²⁴²⁷ - Strom. VI, 7: «ἢ γνώοις δὲ αὕτη (ἡ) κατὰ διάδοχάς εἰς ολίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλοθεν» – Stählin. II, 462.

²⁴²⁸ - Harnack. Lehrbuch. I, s. 412, 413.

²⁴²⁹ - Str. VII, 15; Stählin. III, 65.

²⁴³⁰ - Str. VII, 16; Stählin. III, 73.

²⁴³¹ - Str. VII, 16; Stählin. III, 69, 73.

²⁴³² - Str. VII, 16; Stählin. III, 75. В конце VI кн. Стром. (VI, 18. Stählin. II, 518) Климент говорит о распространении христианского учения из Иудеи «ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην».

²⁴³³ - P. Batiffol. L'Eglise naissante et le catholicisme, pp. 295–316, особ. 309.

²⁴³⁴ - P. Batiffol (p. 296) остроумно замечает, что ведь Климент, прежде чем поселиться в Александрии, объехал почти всю греческую церковь, значит – его учение отвечало всей греческой церкви.

²⁴³⁵ - Последний действительно пишет: «христианство Климента есть дух, который вдохновляет его, руководит им и особенно часто определяет его выбор (из) элементов, заимствуемых из философии. Такое христианство т.о. производит действие, которое можно назвать внутренним и органическим. Clement d'Alexandrie. Paris. 1906, p. 318 (курсив автора).

²⁴³⁶ - См. выше, гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.», пп. 22–23.

²⁴³⁷ - См. нашу брошюру: «Новые типы построения древней истории церкви». Киев. 1909, стр. 12, 15, 27–29.

²⁴³⁸ - А кратко мы касались их уже выше, см. гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.», п. 24. Подробную схему изложения подобных воззрений на происхождение кафолической церкви, а затем опровержения их – всё ещё считает нужным дать Батифоль в своем не раз названном сочинении «L'eglise naissante», pp. 172–193.

²⁴³⁹ - См. выше, гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.», п. 24, также прим. 446.

²⁴⁴⁰ - См. выше, там же.

²⁴⁴¹ - См. выше, гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.», п. 24.

²⁴⁴² - См. выше, там же.

²⁴⁴³ - Lehrbuch der Dogmengeschichte, s. 152. Курсив наш. «Fast alle Elemente, deren Zusammenwirken wir Katholicismus nennen, waren beim Uebergang in das

apostolische Zeitalter schon vorhanden“.

²⁴⁴⁴ - В вопросе о происхождении кафолической церкви в борьбе с гностицизмом большее значение приписывается Иринею и Тертуллиану, а не александрийцам, т.е. прежде всего Клименту; александрийцы только признали готовые канонические нормы церкви, а не трудились над созданием их. Их задача была другая, и об этом мы уже сказали. Поэтому в дальнейшем может быть речь лишь об организаторах кафедральной церкви и – в виду того, что Тертуллиан следует во всем Иринею – главным образом об Иринею.

²⁴⁴⁵ - Lehrbuch. I, s. 558, anm. 2.

²⁴⁴⁶ - Lehrbuch. I, s. 480–481.

²⁴⁴⁷ - Kirchenrecht. s. 581.

²⁴⁴⁸ - Tschirn. Die Entstehung der römischen Kirche im zweiten christlichen Jahrhundert. (Zeitschrift für Kirchengeschichte. B. XII. Hef. II. 1890–1891, ss. 215, 216, 217, 225, 228.

²⁴⁴⁹ - При этом Чирн приводит такое замечание из Dogmengeschichte Harnack'a. B. I. 2 Aufl, s. 43 f.: «на основе римской монархии и греческой культуры развивается христианская церковь“.

²⁴⁵⁰ - Lehrbuch, s. 430, anm. 1.

²⁴⁵¹ - О диссертации E. Fr. Von der Goltz'a – Ignatius von Antiochien (Texte und Untersuchungen. B. XII. II. 3. 1894) не раз уже упоминалось выше.

²⁴⁵² - Об исследовании J. Werner'a «Der Paulinismus des Irenaeus“ (Texte und Untersuchungen. B. VI. II. 2. 1889) также говорилось выше.

²⁴⁵³ - Очевидно, в виду известной рационалистической тенденции относить написание евангелия Иоанна к сравнительно позднему времени, Гольц (Ignatius. s. 118, 130, 138, 139–140, пытается доказать, что Игнатий зависим от ап. Иоанна не в литературном отношении, т.е. не от его писаний, но в образе мыслей, в традициях одной школы.

²⁴⁵⁴ - Goltz. Ignatius, s. 156. Курсив наш.

²⁴⁵⁵ - Ephes. c. XX. Funk. 1906, p. 86.

²⁴⁵⁶ - Goltz. Ignatius, s. 159.

²⁴⁵⁷ - J. Werner. Der Paulinismus. 98–99. Sp. 104–105. (Курсив автора).

²⁴⁵⁸ - Этим обстоятельством не следует смущаться, во 1-х, потому, что апостолы были боговдохновенны, а о.о. церкви только богопросвещенны, так что по существу дела нельзя говорить об адекватном понимании христианских истин теми и другими;– во 2-х, потому, что в подобном сравнении ап. Павла с Иринею, будто бы не выгодном для последнего, протестантские богословы и историки тенденциозны: им хочется всю полноту будто бы самого глубокого понимания ап. Павла приписать блаж. Августину (Ср. Goltz. Ignatius, s. 166 f.), а Иринею им неприятен и потому, что он есть главный кафелик.– В связи с этим можно упомянуть о том наблюдении, сделанном, кажется, раньше других Ричлем, что Иринею и другие предшествовавшие ему учителя христианства понимали новый завет в соответствии и отчасти по противоположности с ветхим, как новый закон, а «такое понимание (соб. Meinung) ослабляет противоположность между законом и евангелием, выясненную ап. Павлом“ (Al. Ritschl. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 1857, ss. 306, 275–286, 280, 312–317). Такую точку зрения на христианство, как новый закон, высказанную, как бы без сознания всей глубокой противоположности между законом и евангелием – можно констатировать у Климента Рим. (гл. XL. XLI и др.), у Варнавы (II: «ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ“), у св. Иустина («Разговор с Трифоном“, гл. XI: «новый

закон, положенный над законом, отменяет древнейший“) и наконец у Иринея (IV, 9, 2: ...legisdatio quae in libertatem... 12, 13 «praeepta in utroque testamenta“ и др.).

²⁴⁵⁹ - Werner. Paulinismus, s. 114... «einem entschiedenen Fortschritt in der Entwicklung des Christentums auf antik-classischen Boden“. (Курсив наш).

²⁴⁶⁰ - Ibidem. (Курсив автора).

²⁴⁶¹ - Из других положений автора интересны для нас его соображения относительно канонизации посланий ап. Павла, будто бы Ириной первый из церков. писателей употребляет Павловы послания, как канонические (s. 1); до этого времени они будто бы были собственностью лишь отдельных общин (s. 16); процесс канонизации при Иринее лишь начался, но не кончился (s. 19); поводом для этого послужили гностики, употреблявшие послания Павла (s. 48 f.).

²⁴⁶² - Проф. М.Е. Ковальницкий (умер. в сане архиепископа) «О значении национального элемента в историческом развитии христианства“. Киев 1880, стр. 7, 8 (курсив автора).

²⁴⁶³ - F. Chr. Baur. Geschichte der christlichen Kirche. B. I. 1863, s. 172.

²⁴⁶⁴ - Отрицая положение о важном значении «римского“ в организации католической церкви, мы должны признать тот факт, что церковь римская с самого давнего времени пользовалась чрезвычайно высоким авторитетом. Так уже Климент Рим. показывает, что римская церковь считала себя имеющею право поучать Коринф. церковь; послание подписывается не именем Климента, а «Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ Κόρινθον“ (Funk. Die Apostolischen Väter. 1906, p. 33). Право свое поучать другую общину римская церковь хотя пока прикровенно основывает на «достойных образцах“ (τὰ γενναῖα ὑποδείγματα – V, 1), «величайших и праведнейших столпах“ (στύλοι – конечно церкви)– «блаженных апостола“ Петре и Павле (V. 2–10), предполагается,– основавших римскую церковь. Батифоль (L'eglise naissante, p. 146) называет послание Климента «явлением все более и более возрастающего римского приматства“. Но Климент римский мог возвеличивать римскую церковь, как лицо, принадлежавшее к ней. Однако подобное явление замечается у св. Игнатия. Делая увещания и давая твердые наставления восточным церквам, св. Игнатий, по-видимому, не решает на это, пиша послание к Римлянам. Он лишь просит их не препятствовать его мученической кончине (2 гл.) и молиться за него (4 гл.). Но в последнем случае тотчас же добавляет: «Не как Петр и Павел заповедую вам. Они апостолы, а я осужденный; они свободные, а я доселе еще раб“.– Св. Ириной, находя трудным перечислять апостольские преемства (successiones) во всех церквах, хочет выяснить предание, которое «имеет от апостолов величайшая, древнейшая и всем известная церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими апп. Петром и Павлом (antiquissimae, et omnibus cognitae a glorissimis duobus apostolic – Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae“– III, 3, 2 (Harvey. II, p. 9).

²⁴⁶⁵ - Tschirn. Zeitschrift für Kirchengeschichte. XII, 2. 1890–91, ss. 224–225, 232, 236.

²⁴⁶⁶ - Это различие вполне принимает протестантский автор – Hackenschmidt (Die Anfänge, s. 134), отмечая, что мысль западной церкви сконцентрировалась на идее о церкви, а восточная – посвятила свои силы вопросу о лице И. Христа.

²⁴⁶⁷ - Об организаторской и научной литературной деятельности гностиков говорилось в разных местах книги, где идет речь об отдельных гностиках или целых сектах; попытка сконцентрировать отдельно сказанное дана в гл. 3, раздел «Состояние христианской церкви к половине II в.», пп. 25–28.

²⁴⁶⁸ - Суть рационалистических рассуждений по этому вопросу удачно схвачена Эр. Ренаном. Он говорит: «Люди, почти всегда, многим заимствуются от тех, кого они предадут проклятию. Первоначальное христианство, еще не вышедшее из иудейства, было слишком просто; именно благодаря гностикам, оно сделалось настоящей религией. Таинства были по большей части, их созданием; их помазания, особенно помазание на смертном одре, производили большое впечатление. Святое миро, миропомазание, являвшееся прежде (?) составною частью крещения, приписывание сверхъестественной силы крестному знаменю и многие другие элементы христианской мистики ведут свое начало от них. Представляя собою молодую, деятельную партию, гностики много писали, смело пускались в апокрифическое творчество. Их книги, сначала отвергнуты, как незаслуживающия никакого доверия, в конце концов вошли в правоверную литературу. В церковь стало проникать то, что она сначала предала проклятию. Целое множество верований, праздников, символов гностического происхождения стали верованиями, праздниками, символами католиков. Культ Марии, Матери Иисуса, которой правоверная церковь сначала уделяла очень мало внимания, был обязан этим новаторам первыми шагами своего исключительного развития. Апокрифическая евангелия, по крайней мере на половину, являются делом гностиков, а эти апокрифическая евангелия были источником происхождения многих праздников и дали самую благодарная темы христианскому искусству. Первые христианские иконы, первые изображения Христа шли от гностиков. Истинно правоверная церковь осталась бы чуждою живописи, если бы ересь не проникла в нее, или вернее, не потребовала бы от нея, по соображениям конкуренции, разных уступок языческим слабостям». Марк Аврелий, стр. 65–86. Рус. перевод Гуревича. СПб. 1906. Не со всем можно согласиться и в рассуждениях нашего отечественного автора (Юр. Николаева – В поисках за божеством, стр. 371) о значении гностицизма для церкви. Он пишет: «Нельзя забывать, что гностики положили начало критическому разбору текстов христианской письменности, что благодаря им создалась идея канона, необходимаго для охранения христианской традиции от позднейших подлогов. Нельзя забывать, что гностические мечтания вдохновили христианскую символику, научили окутывать глубочайшие религиозные идеи поэзией величественных образов. Нельзя забывать, что гностические созерцания увлекли христианское мышление на недостижимые вершины к источникам света, озаряющего благороднейшие порывы философского ума. В этом смысле пюетики способствовали созданию из христианства мировой религии. Но сами ее бы не создали!»...