ФИЛИП ШАФФ

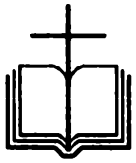
ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

II

Доникейское христианство

100 — 325 г. по Р.Х.

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ



HISTORY
of the
CHRISTIAN CHURCH

Philip Schaff

Christianus sum. Christiani nihil a me alienum puto

VOLUME II

ANTE-NICENE CHRISTIANITY

A.D. 100 – 325

WM. B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY

GRAND RAPIDS MICHIGAN

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Филип Шафф

Christianus sum. Christiani nihil a me alienum puto

ТОМ II

ДОНИКЕЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

100 – 325 г. по Р. Х.

«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»
Санкт-Петербург
2010

HISTORY
OF THE
CHRISTIAN
CHURCH

Copyright 1910
by Charles Scribner's Sons

Photolithoprinted by
Eerdmans Printing Company
Grand Rapids, Michigan, U.S.A.
ISBN 0-8028-8048-7
Reprinted, October 1992

2-е издание

Переводчик: Рыбакова О. А.

Редактирование и верстка: Цыганков Ю. А.
Дизайн обложки: Молчанов А. Ю.

Заказы на книгу, а также все замечания и пожелания
просим направлять по адресу:
196233, Санкт-Петербург, а/я 237
Христианское общество «Библия для всех»,
издательский отдел
Тел. (812) 542-86-61
Эл. почта: bfe@mail.wplus.net
Интернет: http://www.bible.org.ru

Охраняется законодательством об авторском праве. Никакая часть этой книги не может копироваться и публиковаться никакими средствами (печатными, фотографическими, электронными, звукозаписывающими и пр.) без предварительного письменного разрешения издательства.

© Русское издание, перевод, оформление, «Библия для всех», 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Церковная история II — III веков остается «темным» временем для современных христиан. Большинству верующих этот период известен прежде всего по гонениям и ересям, но заниматься их пересчетом — дело, в общем, скучное. Церковь в своей земной жизни так или иначе постоянно соприкасается с гонениями и ересями, ибо на нее изначально возложена задача противостоять языческому миру и сохранять чистоту учения. Так зачем сейчас, в XXI веке, заново разбираться в давнишних заблуждениях, когда о них уже написаны тысячи трудов, и что нового может сказать нам очередная книга по церковной истории, да еще если ее автор жил больше ста лет назад?

Оказывается, очень многое. И в первую очередь потому, что в повествовании Филипа Шаффа история церкви выступает как наука, а не как предания глубокой старины. Задача исследователя, изучающего прошлое христианства, — излагать в наиболее доступной, осмысленной и логической форме события церковной истории, подтверждая их дошедшими до нас свидетельствами, и автор отнесся к этому делу с поистине немецкой дотошностью.

Бывает, что составители исторических трактатов вместо того, чтобы копаться в документах и находить там подтверждение своей мысли, не утруждают себя поисками свидетельств. Их желание вполне понятно, особенно когда они уже принадлежат к какой-нибудь конкретной церкви или разделяют ту или иную философскую позицию. В результате факты церковной жизни оказываются заложниками исторического телеологизма — сознательного намерения найти в прошлом только подтверждение правоты того или иного духовного движения или философской теории, а история преподносится так, словно все прошлое стремилось доказать истинность чьих-то нынешних взглядов или правильность исключительно одного церковного исповедания или деноминации.

Любое исследование древней духовной жизни может ввести человека в искушение, схожее с тем, которое не удается преодолеть сторонникам гипотезы об эволюционном происхождении и развитии жизни биологической. Трудно поверить, что за сто или даже тысячу лет один биологический вид может превратиться в другой. Никто точно не знает, происходило ли это и происходит ли теперь. Но если растянуть срок изменений до миллиона лет, то кто докажет, что за миллион лет такое не могло произойти? Сама эта цифра впечатляет и будит воображение, придавая видимость достоверности эволюционным изменениям биологических видов, тогда как характер ископаемых останков позволяет строить и другие предположения (научно же проверить ни те, ни другие не представляется возможным). К сожалению, схожие методы иногда используются и в историческом рассуждении. За древностью описываемых событий повествователи испытывают соблазн отмахнуться от опоры на свидетельства и рисуют картину церковной жизни двухтысячелетней давности, подтверждающую их собственные представления о том, каким именно должно быть прошлое, — а не ставят своей целью воспроизвести то, каким оно на самом деле было.

По охвату свидетельств и точек зрения людей, принадлежащих разным церквям, разным эпохам и разным научным направлениям, книга Шаффа — яркая противоположность такому подходу. Это внимательное сопоставление исторических документов и изложение мнений, которые не обязательно совпадают с позицией автора. Это искренняя попытка установить, что же происходило в прошлом, и на основе жизни предыдущих поколений выяснить, к чему приводят те или иные шаги, уже сделанные церковью на своем пути, и какими способами можно использовать накопленный ею опыт. Это не только история церкви, но и история того, как церковь понимала свою историю.

Здесь есть над чем поразмышлять, потому что даже самый поверхностный взгляд на историю II — III веков вызывает множество простых, но актуальных на сегодня вопросов. Где та грань, которая отделяет ересь от здравого учения? В чем заключается христианское единство? Насколько одинаковы должны быть обряды и установления во всех церквях? Когда оканчивается разномыслие и начинается отход от церкви? Как в таких случаях должны вести себя по отношению друг ко другу люди, считающие, что они христиане? И в какой мере нынешние союзы между церковью и государством похожи на союз церкви и Римской империи, заключенный практически сразу же после гонений?

При изучении христианской истории первых веков мы нередко испытываем желание побыстрее перевернуть эти печальные страницы и перейти от гонений и ересей к лучшему времени, когда церковь выйдет победителем из противостояния с государством. Однако Шафф и здесь не склонен упрощать ситуацию предвосхищением безмятежного будущего. Наоборот, он предлагает более внимательно отнестись к особенностям этого периода, напоминая, что грядущий союз церкви с властью имел не только положительные, но и отрицательные стороны, которые отчетливо проявляются при сопоставлении сложившихся позже форм церковной жизни с изначальным, неполитизированным и неогосударствившимся христианством. На смену испытанию кровью пришло ничуть не менее опасное искушение властью, и было бы явной ошибкой безмерно сожалеть о первом и безоглядно радоваться о втором.

В иерархической церкви, ставшей частью государства и играющей определенную политическую роль в его жизни, центр церковного устройства перемещается с поместной церкви на гораздо более высокий уровень. Когда церковь объединилась с государством, то любые выступления против церкви (иноверие, ереси и расколы) рассматривались уже не просто как выражение личной веры, а как преступления против государства, и в чрезвычайных случаях они даже карались смертью. Такое узаконивание веры не могло не сказаться и на том, какие способы «доказывания» своего превосходства применяли рядовые христиане в отношениях с инославными или с несогласными. Отлучение от церкви, изначально служившее мерой духовного воздействия, приводило к ущемлению внецерковных прав и привилегий (а еще позже, по мере роста демократических институтов, рассматривалось уже как покушение на гражданскую свободу или даже как лишение гарантированного законом права исповедовать любую религию). Перераспределение церковных и государственных функций проявилось и в том, что в самой церкви были существенно снижены требования, предъявляемые к ее членам, а неподобающее поведение крещеных людей стало компенсироваться материалистически трактуемой благодатью спасения Христова, наделять которой стала церковь из хранилищ благодати, пополняемых за счет чужих заслуг.

Детальная проработка всех этих вопросов, конечно же, относится к более поздним периодам церковной истории, а сейчас, при изучении незамутненного послеапостольского христианства, нам остается только просто полюбопытствовать, сможет ли обремененная «государственными» интересами церковь осудить, например, национализм в своих собственных рядах и насколько она будет «выше» раннехристианских поместных церквей, которые отлучали за убийство, прелюбодеяние или воровство и имели силу ясно сказать: «Нет, эти люди не являются членами христианской церкви», — сознавая, что на души людей воздействуют чистота и посвященность Богу, а не количество верующих.

Документированность исторического повествования, принятая Шаффом в качестве основы исследования, позволяет нам за описываемыми им событиями разглядеть людей и узнать, как христиане понимали и отстаивали свою веру в то далекое время.

В современном сознании очень глубоко укоренился культ силы, стремление притеснить и подавить несогласных. Эта тенденция не обошла своим влиянием и церковь. Но удивительнейший парадокс первых веков христианства состоит в том, что тогда государство решило объединиться не с теми, кто оправдывал жестокость и убийство в интересах государства, и не с теми, чья религия допускала притеснение иноверцев в целях защиты собственных интересов. Империя пошла на союз с людьми, которые позволяли себя убивать.

Кто же были эти люди, исповедовавшие Христа почти две тысячи лет назад, и что такого они сделали, что величайшая империя того времени сочла за лучшее прекратить гонения и заключить союз с ними? Как они жили? К чему стремились? Как проявляли любовь к ближним и дальним? Чем руководствовалось их христианское сознание, когда они еще не выработали почитаемый нами догмат о Троице и не особенно задумывались над тем, исходит Дух Святой только от Отца или от Сына тоже? В чем была их сила, если они соглашались просто умереть за свою веру, не желая смерти противникам? В чем состояло их исповедание, неоднократно навлекавшее на себя гнев язычников?

Эти люди исповедовали христианскую веру своей жизнью. Им достаточно было просто знать, что Бог на их стороне и они — на стороне Бога. Христиане ждали скорого возвращения Христа, но сонмы мучеников соглашались приблизить встречу с Ним и не пытались любой ценой продлить дни своего земного существования. Ими двигала свобода, обретенная во Христе, и явленная свыше любовь. В их сердце был мир, которого не было у язычников. Именно он позволял им следовать по пути, проложенному Христом, с дерзновением и уверенностью.

Многие наши современники, помышляя об исповедании своей веры, склонны думать об исповедании собственных грехов, о регулярном посещении церкви по воскресеньям, о заучивании наизусть символов веры и молитв, об умении разбираться в богословских вопросах или хотя бы о необходимости окружать себя предметами, позволяющими им не забывать о том, что они — христиане. Конечно же, всё это важно и нужно. Но что из вышеперечисленного заставило бы Константина Великого пойти на союз с церковью? И что могло бы воздействовать на современный мир столь же облагораживающим образом? Изучение прошлого помогает найти ответ на эти и многие другие вопросы.

Здесь уместно будет упомянуть еще одно удивительное явление послеапостольской истории — гностицизм. Разобраться в мешанине древних гностических взглядов — дело непростое. Обычно считается, что эта ересь давно опровергнута и забыта, однако гностические тенденции живы и по сей день, но только обрета-

ют более благообразные формы. Что заставляло гностиков разрабатывать свои головоломные теории о демиургах, эманациях, сизигиях, плеромах, эонах и огдоадах? Конечно, можно сказать, что гностицизм представляет собой попытку соединить христианство с языческой философией. Но такое объяснение похоже, скорее, на обыкновенный штамп, призванный огульно осудить и предать анафеме чуждое нам явление, не вдаваясь в детали. Чего, рассуждая по-человечески, добивались гностики? Сомнительно, что они простодушно думали: «А не соединить ли нам учение о Христе с язычеством?» В их трудах отчетливо просматривается, во-первых, намерение досконально разобраться в происхождении и устройстве мира, то есть в вопросах, которые Бог нам явно не раскрывает, а во-вторых, желание оказаться хранителями мистического, тайного знания, которое выделяет его обладателя из общей человеческой массы и делает «посвященным», имеющим прямой доступ к Богу.

В хоре нынешних обличителей гностицизма трудно услышать тех, кто хотел бы поучиться на опыте этой давней истории. Гностицизм, с одной стороны, побудил церковь развивать богословие, и это было его крайне полезное воздействие. Но, вместе с тем, безрезультатностью гностических устремлений утверждается предел, за который богословие выходить не может. Да, многим из нас очень хотелось бы проникнуть в тайны земной или небесной духовной жизни, и мы часто задаемся вопросами, о которых в Писании сказано очень мало или вообще ничего не сказано. Наш разум стремится посредством изучения Божьего откровения логически вывести что-нибудь определенное о вещах, которые для нас просто закрыты. И вероятно, важнейший урок гностицизма состоит в том, что во всяком размышлении богословского или общехристианского характера мы должны спрашивать себя: достаточно ли у нас отпущенных Богом сведений, чтобы вынести обоснованное и однозначное суждение — или же мы находимся в плену человеческих фантазий и ставим вопросы, которые могут только посеять смуту в умах и разделить церковь. К сожалению, надо признать, что далеко не все церковные дискуссии последующих веков отвечали этому критерию.

Принимая во внимание притчи и наставления Христа, в центре которых обычно находится призыв изменить существо собственного отношения к Богу, к себе и к окружающим, мы вряд ли можем переносить критерии спасения из области личных отношений со Христом в богословскую или обрядовую сферу. Писание не дает достаточно оснований полагать, что спасения лишатся те, чей ум окажется не в состоянии разобраться в деталях изощренных богословских дискуссий (и наоборот — что, например, сами по себе правильные представления о Троице являются залогом спасения). Более того, человеческое понимание окружающего мира не стоит на месте. Жизнь не стоит на месте. И наверное, церкви оставлена довольно большая свобода в вопросах поклонения и богословия как раз потому, что у нее может возникнуть потребность по-новому указать на Начальника и Совершителя веры, если прежние способы перестают приносить запечатленный в Писаниях результат, — хотя это, конечно же, сложнее, чем, скажем, верить в магическую силу слов, с которыми апостол Павел обращался к афинянам, или просто повторять их, считая, что таким образом выполняется задача благовестия, достигается неизменность учения и церковное единство.

Один из лучших примеров, наглядно продемонстрировавших сущность христианского исповедания, был предоставлен нам апостольской церковью, когда последователи Христа иудейского происхождения сумели отстраниться от значительных, но несущественных в данном вопросе различий между вековыми

традициями, от национальной и культурной принадлежности, от сложившихся в иудаизме форм почитания и восприятия Бога и признали свое единство с христианами греческого (или языческого) происхождения. Такое решение было бы совершенно абсурдно с гностических позиций, поскольку интеллектуальный и обрядовый багаж иудаизма воспринимался бы гностиками как пропуск на небеса — и они отказались бы пренебречь этим имением «только» ради возможности пройти вместе с греками сквозь игольные уши нового завета туда, где практически ничего из накопленного уже не пригодится. Остается только удивляться настойчивости, с которой гностики выдумывали новые заслоны на пути в Царство Небесное, когда еще не успела осесть пыль от разрушения старых и Сам Царь три года учил не обрядам, за точное соблюдение которых мы получаем небесное гражданство, а тому, как обращаться с самыми обыкновенными земными ценностями, чтобы обладать небесными. Прежние и нынешние гностические попытки «возвысить» Его учение до уровня человеческой науки в конечном счете приводят не к формированию богословия, основанного на имеющемся у нас откровении, а к беспочвенным вымыслам о том, каким было бы небо, если бы его сотворил человек.

Уроки гностицизма игнорировались и тогда, когда мистические, неподвластные человеческому рассудку или откровенно надуманные стороны поклонения полагались в основу возвышения части верующих, произвольно отделяющих себя от остальной массы христиан. Вполне понятно свойство человеческого сознания увлекаться величием окружающих его тайн, однако мистеризация веры в искупление, даруемое Христом, явно противоречит незамысловатому и конкретному библейскому повествованию о спасении, доступному для понимания любого человека, обладающего житейской мудростью или просто достаточно глубоко осознающего свое положение в мире. Именно эта доступность оказывалась препятствием для тех, кто ощущал при поклонении нехватку мистического ореола, свойственного языческим религиям, а также для тех, кто сомневался, что Бог может находить простые решения проблем, которые кажутся нам неразрешимыми. Как и в предыдущем случае с переоценкой возможностей разума, здесь нужна мера, которая отделяла бы установленные Богом тайны от мистики — заменяющей истинное поклонение в нашей реальной жизни почитанием причастности других людей или предметов к неземным мистериям. Усложнение поклонения и богословия не должно затмевать лежащий в основании христианской веры и обращенный ко всем людям факт, что Бог желает установить с нами добрые отношения и со Своей стороны сделал все необходимое для того, чтобы показать: в земной, пораженной грехом жизни мы можем являть свободу и уверенность, подкрепленные ожиданием грядущего, невидимого нам бытия.

* * *

Наука о прошлом бывает особенно интересна и полезна, когда она помогает заглянуть в будущее. Однако для этого не стоит воспринимать прошлое как цель, к которой надо стремиться, или как модель, которую необходимо воссоздать. Вернуть общество к любому уже пройденному состоянию восприятия мира или эпохе практически невозможно. Вероятно, решение проблемы должно начинаться как раз с противоположного — с осознания сущности вре́менной и временно́й грани, отделяющей от нас прошлое. Принадлежность к прошлому сама по себе не может являться гарантией безошибочности. Не стоит рисовать с прошлого лубок или делать из него неподвижную икону. Христиане терпели гонения и

шли на смерть не ради того, чтобы их потомки в гордости говорили: «Вот, посмотрите на наше великое прошлое, — значит, и мы сейчас тоже чего-то стоим». И древние авторы писали с целью изложить основания своей полученной через апостолов веры, а не для того, чтобы стать образцом непогрешимости для будущих поколений. Их жизнь, свидетельства, решения и труды сохраняют важность, пока они не превратились в абстрактные символы, овеянные славой древности.

Идеализируя прошлое, мы отделяем его от себя непреодолимой гранью. Мы смотрим на него снизу вверх, как на нечто несравненно более достойное, чем наше нынешнее существование, но не обесценивается ли от этого наша собственная жизнь, которая столь же важна для Бога? В любом случае, она значительно облегчается, ведь исповедовать Бога, как делали христиане прошлого, и превращать в объект исповедания то, что они сделали или написали, — разные вещи, потому что в основании первого лежит вера из дел, а в основании второго — вера в чужие исповедания истины, необязательно связанная с христианским служением.

Каждое поколение людей воспринимает Христа и христианство не только через Писание и историю, но и через тех верующих, которые находятся рядом. А явить в земном благодать небесного гораздо сложнее, чем рассказывать о том, что было или что будет. Самый легкий путь здесь — образовать «невидимую церковь». Но не ту, которую сейчас во всей полноте видит только Бог, а ту, которую не видать за нагромождением человеческих преданий, мистических установлений и политических союзов. История уже не раз показывала результат, к которому приходят церкви, выстраивающие свои отношения в христианском мире подобно наследникам, борющимся с соперниками за свое земное наследство, и привлекающие к себе духом земной власти и гордости, вместо того чтобы являть обетованный Писаниями образ будущего.

Говоря о человеке, что у него нет прошлого или что у него нет будущего, мы втискиваем его в рамки земных ограничений и высказываем осуждение. Но вот парадокс: кто осмелился бы осудить Бога за то, что у Него есть только настоящее? Да, оно недоступно нам, как и многие Его пути, становящиеся понятными, лишь когда они пройдены нами. Но эти пути открыты нам, уже испытаны многими до нас и ожидают нас, так что для Церкви Нового Завета ее настоящее выступает синонимом истинного, а не мгновением, которое отделяет то, чего уже не вернешь, от неизвестности. Прошлое и будущее Церкви сходятся в ее настоящем и с точки зрения небесной жизни воспринимаются только как настоящее, которое, в сущности, и называется здесь вечностью.

У Бога все живы. Это утверждение Христа истинно по отношению к ветхозаветным патриархам, но оно не менее истинно и по отношению к Его Церкви. Наверно, именно так и надо относиться к христианам первых веков — не как к дальним, а как к ближним, как к людям, находящимся рядом с нами в церковном общении, не идеализируя их и не пытаясь подкрепить собственный авторитет их заслугами, а помышляя о том, как исповедовать христианскую веру с такой же искренностью и убедительностью. И мы надеемся, что изучение церковной истории II — III веков поможет вам в этом стремлении.

Ю. Ц.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЯТОМУ ИЗДАНИЮ

Четвертое издание (1886) было перепечаткой третьего, с несколькими незначительными улучшениями. В этом, пятом издании я сделал много добавлений к спискам литературы и адаптировал текст к нынешнему состоянию исследований по доникейскому периоду, которые продолжаются очень активно и плодотворно.

Несколько тем, связанных с обучением ранней церкви по катехизисам, с ее организацией и обрядами (крещением и евхаристией), более детально представлены в моей дополнительной монографии «Учение двенадцати апостолов», или «Древнейшее церковное руководство», которая впервые вышла в июне 1885 г., а третье ее издание, пересмотренное и расширенное (325 страниц), появилось в январе 1889 года.

Ф. Ш.
Нью-Йорк, июль 1889 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ, ПЕРЕСМОТРЕННОМУ ИЗДАНИЮ

Через несколько месяцев после появления на свет предыдущего пересмотренного издания этого тома доктор Вриенний, ученый митрополит Никомедии, поразил мир, опубликовав знаменитую ныне *Didache*, обнаруженную им в Иерусалимском монастыре Святого Гроба в Константинополе. В связи с этим я, не желая обмануть ожидания своих читателей, написал отдельное дополнение к истории под заглавием «Древнейшее церковное руководство, называемое учением двенадцати апостолов», которое сейчас находится в печати.

В то же время я воспользовался переизданием этой «Истории», чтобы, не увеличивая ее объема и стоимости, включить в нее все необходимые ссылки на «Дидахе», проливающие новый свет на послеапостольский период (особенно на стр. 106, 134, 135, 146, 162, 168, 170, 172, 175, 177, 261, 428).

Я обновил также списки литературы и поправил несколько опечаток, так что это издание можно называть пересмотренным. Один ученый, придирчивый немецкий критик и профессиональный историк церкви, объявил, что этот труд заметно превосходит все немецкие работы по полноте охвата открытий и исследований, совершенных за последние тридцать лет («Theolog. Literatur-Zeitung» от 22 марта 1884). Но открытие Вриенния и появившиеся в связи с ним многочисленные труды напомнили мне о несовершенстве исторических книг в век такого быстрого прогресса, в который мы живем.

Автор
Нью-Йорк, 22 апреля 1885 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Этот второй том повествует об истории христианства начиная с конца апостольского века до начала века никейского.

Первый эдикт о веротерпимости (311 г. по Р. Х.) положил конец гонениям; второй эдикт о веротерпимости (313 г., третьего эдикта не было) подготовил путь для признания и защиты церкви законом; Никейский собор (325 г.) был торжественной инаугурацией имперской государственной церкви. Деятельность императора Константина, равно как богослова Евсевия и государственного деятеля Осия, относится к обоим периодам и должна рассматриваться в связи с ними обоими (хотя более полно в связи со следующим).

Мы живем в век открытий и исследований, подобный тому, что предшествовал Реформации. Истоки истории, истоки цивилизации, истоки христианства сейчас привлекают пристальное внимание историков.

При жизни нашего поколения история ранней церкви обогатилась новыми источниками информации, а усилиями независимых критиков в ней почти что произошла революция. Среди недавних литературных открытий и публикаций особого упоминания заслуживают следующие:

Сирийский текст Игнатия (Cureton 1845, 1849), который открыл новую главу в спорах об Игнатии, тесно связанных с вопросом возникновения епископства и католицизма; «Философумены» Ипполита (Miller 1851, и Duncker and Schneidewin 1859), пролившие новый свет на древние ереси и системы мысли, а также на доктринальные и дисциплинарные движения Римской церкви в начале III века; десятая книга гомилий Псевдо-Климента (Dressel 1853), расширяющая наши знания об удивительных проявлениях искаженного христианства в послеапостольский период и вносящая посредством одной несомненной цитаты ценный вклад в решение проблемы, связанной с книгами Иоанна; греческий «Пастырь Ермы» с горы Афос (Codex Lipsiensis, опубликованный Энджером и Тишендорфом, 1856); новая и полная греческая рукопись Первого послания Климента Римского с несколькими важными новыми главами и древнейшей из письменных христианских молитв (примерно одна десятая текста), найденная в монастырской библиотеке в Константинополе (Bryennios 1875); в том же кодексе Второе (так называемое) послание Климента или, скорее, написанная позже Гомилия в ее полной форме (20 глав вместо 12), представляющая собой первую послеапостольскую проповедь, не говоря уже о новом греческом тексте Послания Варнавы; сирийский перевод Климента из библиотеки Жюля Моля, находящийся сейчас в Кембридже (1876); фрагменты из «Диатессарона» Татиана с комментариями Ефрема, в армянском переводе (на латинском у Месингера, 1878); фрагменты из апологий Мелитона (1858) и Аристида (1878); полный греческий текст Деяний Фомы (Max Bonnet 1883); и венец всего, Синайский кодекс, единственная полная унциальная рукопись греческого Нового Завета вместе с греческим текстом Варнавы и греческим Ермой (Tischendorf 1862), которая, вкупе с факсимильным изданием Ватиканского кодекса (1868 — 1881, 6 томов), знаме-

нует начало новой эпохи критических исследований текста греческого Нового Завета и этих двух апостольских отцов церкви и позволяет установить факт использования церковью всех наших канонических книг во времена Евсевия.

Ввиду всех этих открытий не стоит удивляться, если «Изъяснения Господних изречений» Папия, еще существовавшие в Ниме в 1215 г., «Воспоминания» Егезиппа и полный греческий оригинал Иринея, которые книговедами XVI века определяются как утраченные, будут найдены в каком-нибудь древнем монастыре.

В связи с обнаружением этих новых источников повысилась активность исследователей. Немцы сделали и делают поразительное количество *Quellenforschung* и *Quellenkritik* в многочисленных монографиях и периодических изданиях, а также публикуют новейшие и лучшие критические издания трудов апостольских отцов церкви и апологетов. Англичане с их здравым смыслом, спокойной рассудительностью и консервативным тактом быстро следуют по пути прогресса, что очевидно из коллективных работ о христианских древностях и христианских биографиях, а также из «Посланий Климента» епископа Лайтфута, за которыми вскоре последует издание «Посланий Игнатия». Блестящему французскому гению и учености господина Ренана мы обязаны яркой картиной светской обстановки, окружавшей ранних христиан до времен Марка Аврелия, и проницательными замечаниями о литературе и жизни церкви. Его «История происхождения христианства» (*Histoire des Origines du Christianisme*), теперь дополненная и вышедшая в семи томах (результат почти двадцати лет трудов), достойна того, чтобы стоять в одном ряду с бессмертным трудом Гиббона. Возвышение и триумф христианства — более великая тема, чем современные им упадок и падение Римской империи, но ни один историк не может воздать ей должное, если не верит в Божественный характер и миссию мирного Покорителя бессмертных душ, Чье царство будет длиться вечно.

Важность этих литературных открытий и исследований не должна заставить нас забыть о не менее важных монументальных открытиях и изысканиях кавалера Де Росси, Гарруччи и других итальянских ученых, проливших свет на подземные мистерии римской церкви и раннехристианское искусство. Неандер, Гислер и Баур, величайшие историки церкви XIX века, говорили о катакомбах так же мало, как Мосгейм и Гиббон в XVIII веке. Но кто бы мог сегодня написать историю первых трех веков церкви, не вспомнив о том, чему учат нас эти грубые, но выразительные картины, скульптуры и эпитафии из мест обитания и упокоения исповедников и мучеников? Мы не должны умалять той пользы, которую получили от изучения надписей на памятниках, например, при уточнении даты мученичества Поликарпа, которое, как оказалось, было на десять лет ближе к веку святого Иоанна.

Вскоре нам очень понадобится архитектор от истории, который возведет прекрасное и удобное здание из столь обширного количества извлеченного на свет материала. Немцы — это рудокопы истории, а французы и англичане — искусные ремесленники; первые понимают и культивируют историческую науку, тогда как последние преуспели в искусстве историографии. Человек, владеющий тем и другим, был бы идеалом историка. Но Бог мудро распределил Свои дары и сделал так, чтобы отдельные люди и народы нуждались друг в друге и дополняли друг друга.

Данный том — это пересмотренный вариант соответствующей части первого издания (т. I, стр. 144-528), вышедшего двадцать пять лет назад. Он вырос по объему почти вдвое. Некоторые его главы (например, VI, VII, IX) и параграфы

(например, 90-93, 103, 155-157, 168, 171, 184, 189, 190, 193, 198-204 и т.д.) — совершенно новые, другие были улучшены и расширены, особенно последняя глава о церковной литературе. В намерении, чтобы книга соответствовала современному, повысившемуся уровню знаний, я старался упомянуть все важные труды (немецкие, французские, английские и американские), которые оказались в поле моего зрения, и сделать результаты трудов лучших ученых нашего века доступными и полезными для следующего поколения.

В заключение разрешите мне выразить благодарность за благосклонный прием, оказанный этому пересмотренному изданию труда, начатого мною в юности. Прием этот позволяет мне с новой энергией продолжать исследования, пока Богу угодно будет посылать мне время и силы. Третий том не нуждается переработке, и его новое издание с незначительным количеством улучшений выйдет без промедлений.

Филип Шафф
Богословская семинария Союза
Октябрь 1883 г.

ВТОРОЙ ПЕРИОД

ДОНИКЕЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

Век гонений и мученичества
от смерти апостола Иоанна
до Константина Великого

100 — 325 г. по Р. Х.

«КРОВЬ МУЧЕНИКОВ — СЕМЯ ЦЕРКВИ»

ВВЕДЕНИЕ

§1. *Литература о доникейском периоде*

I. Источники

1. Произведения апостольских отцов церкви, апологетов и всех церковных авторов II — III и в какой-то степени IV — V веков, в особенности Климента Римского, Игнатия, Поликарпа, Иустина Мученика, Иринея, Ипполита, Тертуллиана, Киприана, Климента Александрийского, Оригена, Евсевия, Иеронима, Епифания и Феодорита.
2. Произведения многочисленных еретиков, от которых в основном сохранились лишь фрагменты.
3. Труды язычников, противников христианства, таких как Цельс, Лукиан, Порфирий, Юлиан Отступник.
4. Случайные упоминания о христианстве в трудах классических авторов того периода Тацита, Светония, Плиния Младшего, Диона Кассия.

II. Хрестоматии (помимо включенных в «Библиотеки патристики»)

Gebhardt, Harnack, and Zahn: *Patrum Apostolicorum Opera*. Lips. 1876; second ed. 1878 sqq.

Fr. Xav. Funk (католик): *Opera Patrum Apost*. Tubing. 1878, 1881, 1887, 2 vols. В последнее переиздание включена *Didache*.

I. C. Th. Otto: *Corpus Apologetarum Christianorum, saeculi secundi*. Jenae 1841 sqq., in 9 vols.; 2nded. 1847-1861; 3rd ed. 1876 sqq. (*«plurimum aucta et emendata»*).

Roberts and Donaldson: *Ante-Nicene Christian Library*. Edinburgh. (T. & T. Clark), 1868-'72, 25 volumes. Американское издание, расширенное, в котором произведения расположены в хронологическом порядке епископом Коуксом (A. C. Coxe, D. D.), с ценным библиографическим обзором: E. C. Richardson, *Bibliographical Synopsis*, New York (Christian Literature Company), 1885-'87, 9 vols.

Фрагменты более ранних произведений христианских авторов, труды которых утрачены, можно найти в сборнике Grabe: *Spicilegium Patrum ut et Haereticorum Saeculi I. II. et III*. (Oxon. 1700; new ed. Oxf. 1714, 3 vols.); Routh: *Reliquiae Sacrae, sive auctorum fere jam perditorum secundi, tertiique saeculi fragmenta, quae supersunt* (Oxon. 1814 sqq. 4 vols.; 2nded. enlarged, 5 vols. Oxf. 1846-48); Dom. I. B. Pitra (O. S. B., французский кардинал с 1863): *Spicilegium Solesmense, complectens sanctorum patrum scriptorumque eccles. anecdota hactenus opera, selecta e Graecis, Orientialibus et Latinis codicibus* (Paris 1852-'60, 5 vols.). См. также: Bunsen, *Christianity and Mankind*, etc. Lond. 1854, vols. V, VI, and VII, содержит Analecta Ante-Nicaena (*reliquiae literariae, canonicae, liturgicae*).

Ересиологические произведения Епифания, Филастрия, Псевдо-Тертуллиана и др. собраны в Franc. Oehler: *Corpus haereseologicum*. Berol. 1856-61, 3 vols. Они больше относятся к следующему периоду.

Иудейские и *языческие* свидетельства собраны в N. Lardner, 1764, new ed. by Kippis, Lond. 1838.

III. Исторические труды

1. Труды древних историков

Егезипп (обращенный в христианство иудей, середина II века): Ὑπομνήματα τῶν ἐκκλησιαστικῶν πράξεων (цитируется под заглавием πέντε ὑπομνήματα или πέντε συγγράμματα). Эти наблюдения по истории церкви сохранились лишь частично (отрывки о мученичестве Иакова Иерусалимского, возникновении ересей и т.д.) в Eusebius *H. Eccl.*, собраны Grabe

(*Spicileg.* II. 203-214), Routh (*Reliqu. Sacrae*, vol. I. 209-219), и Hilgenfeld («Zeitschrift für wissenschaftliche Theol.» 1876, pp. 179 sqq.). См. статью Weizsäcker в Herzog, 2nded., V. 695; и Milligan in Smith & Wace, II. 875. Труд этот существовал не далее как в XVI веке и может еще быть найден; см. Hilgenfeld «Zeitschrift» 1880, p. 127. Автор был христианином с сильным *иудейским* уклоном, но не евионит, а ортодоксальный христианин.

*Евсевий (епископ Кесарии в Палестине с 315 г., умер в 340 г., «отец истории церкви», «Геродот христианства», близкий друг, советчик и панегирист Константина Великого): Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, от воплощения Христа до поражения и смерти Лициния в 324 г. Основные издания: *Stephens*, Paris 1544 (*ed. princeps*); *Valesius* (с другими греческими историками церкви), Par. 1659; *Reading*, Cambr. 1720; *Zimmermann*, Francof. 1822; *Burton*, Oxon. 1838 and 1845 (2 vols.); *Schwegler*, Tub. 1852; *Lämmer*, Scaphus. 1862 (важный текст); *F. A. Heinichen*, Lips. 1827, second ed. improved 1868-'70, 3 vols. (самое полное и полезное издание из всех *Scripta Historica* Евсевия); *G. Dindorf*, Lips. 1871. Несколько переводов (на немецкий, французский и английский языки): *Hanmer* (Cambridge; 1683, etc.); *C. F. Crusé* (представитель американской епископальной церкви, London 1842, Phil. 1860, включен в издание Bagster, *Greek Eccles. Historians*, London 1847, и в Bohn, *Eccles. Library*); лучший комментарий: *A. C. McGiffert* («The Christian Lit. Comp.», New York 1890).

Другие исторические произведения Евсевия, в том числе его «Хроники», его «Жизнь Константина» и его «Палестинские мученики» можно найти в издании Heinichen, а также в издании его *Opera omnia*, MIGNE:, «Patrol. Graeca», Par. 1857, 5 vols. Лучшее издание его «Хроники» — ALFRED SCHÖNE, Berlin 1866 and 1875, 2 vols.

Что бы ни говорили о недостатках Евсевия как исторического критика и писателя, его образованность и талант несомненны и его «История церкви» и «Хроники» навсегда останутся бесценным собранием информации, которой мы не можем получить ни от какого другого древнего автора. Саркастически-презрительное отношение Гиббона и обвинение в сознательном искажении истины неоправданны, разве что Евсевий действительно слишком хвалит и переоценивает Константина, чьи великолепные милости, оказанные церкви, ослепили его взор. Справедливую оценку работ Евсевия вы найдете в исчерпывающей статье епископа Лайтфута в Smith & Wace, II. 308-348.

2. Современные историки

WILLIAM CAVE (умер в 1713): *Primitive Christianity*. Lond. 4th ed. 1682, in 3 parts. Его же: *Lives of the most eminent fathers of the Church that flourished in the first four centuries*, 1677-'83, 2 vols.; пересмотренное издание H. Carey, Oxford 1840, in 3 vols. См. также CAVE, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, a Christo nato usque ad saeculum XIV*; лучше издание Oxford 1740-'43, 2 vols. fol.

*J. L. MOSHEIM: *Commentarii de rebus Christianis ante Constantinum M.* Helmst. 1753. Английский перевод: *Vidal*, 1813 sqq., 3 vols., и *Murdock*, New Haven 1852, 2 vols.

*EDWARD GIBBON: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. London 1776-'88, 6 vols.; лучшее издание — *Milman*, с примечаниями Милмена, Гизо и Венка, тж. *William Smith*, включающее примечания Милмена, и т.д. Reprinted, London 1872, 8 vols., New York, Harpers 1880, in 6 vols. В главах 15 и 16 и по всему своему объемному труду Гиббон остается на позиции внешнего наблюдателя и указывает скорее на недостатки, чем на достоинства христианской церкви, не вникая в духовную суть христианства, единую во все века; что же касается полноты и точности информации и художественности ее представления, его труд остается непревзойденным.

H. G. TZSCHIRNER: *Der Fall des Heidenthums*. Leipz. 1829.

EDW. BURTON: *Lectures upon the Ecclesiastical History of the first three Centuries*. Oxf. 1833, in 3 parts (in 1 vol. 1845). Он собрал также доникейские свидетельства о Божественности Христа и Святом Духе.

HENRY H. MILMAN: *The History of Christianity from the Birth of Christ to the Abolition of Paganism in the Roman Empire*. Lond. 1840. 3 vols.; 2nded. 1866. См. также первый том его *History of Latin Christianity*, 2nd ed. London and New York 1860, in 8 vols.

JOHN KAYE (епископ Линкольна, умер в 1853): *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries, illustrated from the writings of Tertullian*. Lond. 1845. См. также его книги *Justin Martyr, Clement of Alex.* и *Council of Nicaea* (1853).

F. D. MAURICE: *Lectures on the Eccles. Hist. of the First and Second Cent*. Cambr. 1854.

*A. Ritschl: *Die Entstehung der alt-katholischen Kirche.* Bonn 1850; 2nded. 1857. Второе издание частично переписано и более позитивно.

*E. de Pressensé (французский протестант): *Histoire de trois premiers siècles de l'église chrétienne.* Par. 1858 sqq. Перевод на немецкий язык: *E. Fabarius.* Leipz. 1862-'63, 4 vols. Перевод на английский язык: *Annie Harwood-Holmden*, под заглавием: *The Early Years of Christianity. A Comprehensive History of the First Three Centuries of the Christian Church*, 4 vols. Vol. I. The Apost. Age; vol. II. Martyrs and Apologists; vol. III. Heresy and Christian Doctrine; vol. IV. Christian Life and Practice. London (Hodder & Stoughton), 1870 sqq., компактное издание, 1879. Пересмотренное издание оригинала: Paris 1887 sqq.

W. D. Killen (пресвитерианин): *The Ancient Church traced for the first three centuries.* Edinb. and New York 1859. New ed. N.Y., 1883.

Ambrose Manahan (английский католик): *Triumph of the Catholic Church in the Early Ages.* New York 1859.

Alvan Lamson (унитарий): *The Church of the First Three Centuries, with special reference to the doctrine of the Trinity; illustrating its late origin and gradual formation.* Boston 1860.

Milo Mahan (епископальная церковь): *A Church History of the First Three centuries.* N. York 1860. Второе издание — 1878 (расширенное).

J. J. Blunt: *History of the Christian Church during the first three centuries.* London 1861.

Jos. Schwane (католик): *Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit.* Münster 1862.

Th. W. Mossman: *History of the Cath. Church of J. Christ from the death of St. John to the middle of the second century.* Lond. 1873.

*Ernest Renan: *L'Histoire des origines du Christianisme.* Paris 1863-1882, 7 vols. Последние два тома, *L'église Chrétienne*, 1879, и *Marc Aurèle*, 1882, касаются рассматриваемого периода. Образованный, блестящий критик, но настроенный весьма по-светски и скептически.

*Gerhard Uhlhorn: *Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum.* 3rd improved ed. Stuttgart 1879. Английский перевод: Profs. *Egbert C. Smyth* and *C. J. H. Ropes*: *The Conflict of Christianity*, etc. N. York 1879. Потрясающий перевод яркого и вдохновенного рассказа о героической борьбе христианства с языческим Римом.

*Theod. Keim (умер в 1879): *Rom und das Christenthum.* Издано по авторской рукописи *H. Ziegler.* Berlin 1881. (667 pages).

Chr. Wordsworth (епископ Линкольна): *A Church History to the Council of Nicaea, A. D. 325.* Lond. and N. York 1881. Английский католик.

A. Plummer: *The Church of the Early Fathers*, London 1887.

Замечания о рассматриваемом периоде есть также в общих трудах по истории церкви, таких как Baronius, Tillemont (католик), Schröckh, Gieseler, Neander и Baur (третье пересмотренное издание первого тома — Tub. 1853, pp. 175-527; есть также перевод на английский язык); но все эти книги *отчасти* устарели в связи с более недавними открытиями и обсуждениями конкретных моментов, на которые мы обратим внимание в соответствующих разделах.

§2. *Общий характер доникейского христианства*

Теперь мы переходим от изначальной апостольской церкви к церкви греко-римской; от момента сотворения к делу устояния; от источника Божественного откровения к потоку человеческого развития; от вдохновений апостолов и пророков к произведениям просвещенных, но способных ошибаться учителей. Божья десница наметила четкую грань между веком чудес и последующими веками, чтобы показать посредством резкого перехода и существенного контраста разницу между делом Бога и делом человека и позволить нам более глубоко осознать сверхъестественное происхождение христианства и несравненную ценность Нового Завета. Не было в истории другого перехода, столь радикального и внезапного и притом столь молчаливого и тайного. Поток божественной жизни в своем движении от вершины вдохновения к долине традиции на краткое время теряется из наших глаз и, как нам кажется, бежит под землей. Поэтому завершение первого и начало второго века, или век апостольских отцов церкви, часто рассма-

тривается как период, дающий пищу для критических поправок и доктринально-церковных споров, а не для исторического описания.

Однако, несмотря на поразительные различия, церковь II и III веков была законным продолжением церкви первоначального периода. Хотя она значительно уступала первой по оригинальности, чистоте, энергии и свежести, ее отличала сознательная верность делу сохранения и распространения священных писаний и преданий апостолов и неустанное рвение в подражании их святой жизни среди величайших трудностей и опасностей, когда вера во Христа была запрещена законом и ее исповедание каралось как политическое преступление.

Второй период церковной истории, от смерти апостола Иоанна до конца гонений, или до возвышения Константина, первого императора-христианина, — это классический век *ecclesia pressa*, гонений со стороны язычников, мученичества и героизма христиан, светлого жертвования земными благами и самой жизнью ради небесного наследства. Это постоянный комментарий к словам Спасителя: «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков»; «не мир пришел Я принести, но меч»[1]. Простая человеческая вера не выдержала бы такого испытания огнем в течение трехсот лет. Окончательная победа христианства над иудаизмом, язычеством и самой могущественной из империй древнего мира, победа, одержанная не физической силой, но моральной силой долготерпения и устояния, веры и любви, — одно из возвышеннейших явлений истории, одно из наиболее веских свидетельств в пользу божественности и нерушимости нашей веры.

Но не менее возвышенными и значительными были интеллектуальные и духовные победы церкви в этот период — победы над языческими наукой и искусством и над вторжениями гностической и евионитской ереси, над явными и тайными врагами, великое противостояние с которыми породило многочисленные труды в защиту христианской истины и способствовало ее осмысливанию.

Церковь этого периода была бедна в том, что касается земного имущества и почестей, но богата небесной благодатью, покоряющими мир верой, любовью и надеждой, церковь была непопулярна, даже находилась вне закона, терпела ненависть и гонения, однако она была сильнее и распространялась решительнее, чем философские воззрения Греции или Римской империи; в основном она состояла из представителей низших слоев общества, но привлекала к себе благороднейшие и серьезнейшие умы того периода и несла в чреве своем надежду мира; «мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы»[2]; она побеждала, хотя казалось, что она проигрывает, и росла благодаря крови своих мучеников; она была велика в делах, еще более велика в страданиях и еще более велика в смерти ради прославления Христа и блага последующих поколений[3].

---

[1] См. Мф. 10:17-39; 5:10,12; 13:21; 16:24; 20:22 и далее; 1 Кор. 15:31; 2 Кор. 4:10; Рим. 8:35; Флп. 3:10 и далее; Кол. 1:24 и далее; 1 Пет. 2:21.

[2] 2 Кор. 6:9. — Прим. изд. (Здесь и далее примечания к русскому изданию этой книги отмечены сокращением «Прим. изд.» или же заключены в фигурные скобки.)

[3] Исаак Тейлор в своем «Древнем христианстве», где он явно выступает против суеверно завышенной оценки периода «отцов церкви», тем не менее замечает (vol. i, p. 37): «Наши братья из ранней церкви заслуживают уважения и любви; ибо они ревностно стремились сохранить веру в незримое и вечное; они обладали способностью смиренно терпеть самые тяжкие преследования; они отважно защищали свою благую веру перед недовольством философии, светской тиранией, ослепляющим суеверием; они были отстранены от этого мира и отличались крайним самоотречением; они страстно творили дела любви, чего бы это ни стоило; они были щедры и занимались благотворительностью, как никто другой; они с почтением и скрупулезной заботой относились к священным писаниям; и одна эта

Положение и манеру поведения христиан той эпохи лучше всего описывает неизвестный автор «Epistola ad Diognetum» в начале II века[4]. «Христиане, — пишет он, — не отличаются от других людей страной проживания, языком или принадлежностью к неким общественным учреждениям. Ибо они не живут в отдельных городах, не пользуются особым языком и не единообразны по своему социальному укладу. Они живут в греческих или варварских городах — как получится; они следуют обычаям страны в том, что касается одежды, пищи и других житейских вопросов. Однако поведение их кое в чем чудесно и необычно. Они живут в своих собственных землях, но как чужестранцы. Они принимают участие во всем как граждане, но относятся ко всему как иноземцы. Любая чужая страна для них — родина, и любая родная земля — чужбина. Они вступают в браки, как и все прочие; у них есть дети; но они не прогоняют своих отпрысков. У них общий стол, но не жены. Они во плоти, но не живут по плоти. Они живут на земле, но являются гражданами небес. Они повинуются существующим законам, но для себя устанавливают более высокие нормы жизни. Они любят всех, и все их преследуют. Они неизвестны, и в то же время их осуждают. Их убивают, а они продолжают жить. Они бедны, но обогащают многих. Им недостает всего, и у них всего с избытком. Их хулят, но в этой хуле — их слава. Их обвиняют — но они оправданы. Их проклинают, а они благословляют. Над ними насмехаются, а они уважают. Они делают добро, а их наказывают как злодеев. Когда их наказывают, они радуются, словно при этом обретают жизнь. Иудеи нападают на них, как на чужаков, греки преследуют их, — и враги их не могут объяснить причину своей вражды. Короче говоря, христиане для мира — то же самое, что душа для тела. Душа рассеяна по всем частям тела, и христиане рассеяны по всем городам мира. Душа живет в теле, но не от тела; так и христиане живут в мире, но не от мира. Душа невидимая бодрствует в видимом теле — так и христиане живут в мире зримо, но их благочестие незримо. Плоть ненавидит душу, хотя и не терпит от нее никакого зла, и борется с ней просто потому, что та сопротивляется плотским удовольствиям; и мир ненавидит христиан без причины, просто потому, что они отвергают удовольствия мира. Душа любит плоть и ее члены, которые ненавидят ее; так и христиане любят ненавидящих их. Душа заключена в тело, но она же связывает тело воедино; так и христиане заключены в мир, как в темницу, но ими держится мир. Бессмертная душа живет в смертном теле, так и христиане пребывают в тленном, но устремлены к нетленному на небесах. Душа совершенствуется через ограничение в пище и питье, так и христиан становится все больше, хотя их повседневно преследуют. Таков жребий, который Бог предназначил христианам в мире, и его нельзя у них отнять».

Другими словами, христианская община с самого начала воспринимала себя, в отличие от иудеев и от язычников, солью земли, светом мира, градом Божьим, поставленным на возвышении, бессмертной душой в умирающем теле; и подобное уважение к себе было не заблуждением гордости, но правдой и реальностью, действующей в жизни и в смерти и открывающей через ненависть и гонения путь к внешней победе над миром.

заслуга, если бы у них не было других, чрезвычайно важна и должна была бы вызвать почтение и благодарность к ним у современной церкви. Как мало многие читающие Библию сегодня думают о том, чего стоило христианам II и III веков просто сохранить и уберечь священные сокровища от ярости язычников!»

[4]Стр. 5 — 6 (p. 69 sq. ed. Otto. Lips. 1852).

После Реформации католические и евангелические историки вели споры о доникейском периоде, причем те и другие находили в нем основания для своих символов веры. Но отождествлять христианство этого периода мучеников либо с католицизмом, либо с протестантизмом было бы сектантским злоупотреблением историей. Это, скорее, общий корень, от которого произошли сначала ортодоксальная церковь (Восточная православная и Римская католическая), потом протестантизм. Это естественный переход от апостольского века к никейскому веку, в котором сохранились многие важные истины от первого (прежде всего учение Павла), получившие развитие и разработанные в последующие века. Мы можем проследить в нем зачатки католического[5] символа веры, организации и поклонения, а также зародыши практически всех последующих искажений греческого и римского христианства.

В отношениях со светской властью доникейская церковь была просто продолжением апостольского периода, и у нее нет ничего общего ни с иерархической, ни с эрастианской системой. Она не была противопоставлена светскому правительству как таковому, но светский языческий характер правления был чужд христианству. Церковь целиком основывалась на принципе добровольности, как само себя поддерживающее и самоуправляемое тело. В этом отношении ее можно сравнить с церковью Соединенных Штатов, но с той существенной разницей, что в Америке светское правительство не преследует христианство, а признает его и защищает по закону, обеспечивая христианам полную свободу публичного поклонения и любой деятельности в стране и за ее пределами.

Богословие II — III веков представляло собой в первую очередь апологетику против язычества Греции и Рима, а также полемику против разных форм гностической ереси. В этом противостоянии выдвигаются с великой выразительностью и оригинальностью основные аргументы в пользу божественного происхождения и характера христианской религии и намечаются очертания истинного учения о Христе и Святой Троице, более полно разработанного позже, в никейскую и посленикейскую эпоху.

Церковная организация этого периода может быть определена как примитивный, ранний епископат, отличный как от предшествовавшего апостольского устройства, так и от иерархии митрополитов и патриархов, которая его сменила. В богослужении также совершается переход от апостольской простоты к литургическому и церемониальному великолепию развитого католицизма.

Первая половина II века сравнительно мало изучена, хотя последние открытия и исследования проливают на события этого периода новый свет. После смерти Иоанна осталось лишь немного свидетелей, способных рассказать о чудесах апостольской эпохи; их произведения немногочисленны, кратки по объему, и происхождение их отчасти сомнительно: ряд посланий и исторических фрагментов, рассказы о мучениках, труды двух — трех апологетов; к этому следует добавить неумелые эпитафии, поблекшие рисунки и разбитые скульптуры подземных церквей в катакомбах. Людям той эпохи лучше удавалось отстаивать хри-

---

[5] Здесь и во многих случаях далее используемое в оригинале английское слово *catholic*, соответствующее греческому прилагательному со значением «общий, целый», а затем «соборный, вселенский, всеобщий», переводится словом *католический* (что отражает терминологию Шаффа), но соотносится в первую очередь с единой, соборной ортодоксальной церковью до эпохи расколов в ее противопоставлении различным еретическим уклонениям, нежели с западной или католической церковью в современном понимании. — Прим. изд.

стианскую веру в своей жизни и смерти, нежели в литературных произведениях. После неустроенностей апостольского периода наступила передышка, время непритязательной, но плодотворной подготовки к следующей эпохе развития. Тем не менее почва язычества была уже вспахана, и новое семя, посаженное руками апостолов, постепенно укоренялось.

Затем, во второй половине того же столетия, разгорелся великий литературный конфликт между апологетами и защитниками вероучения, и уже примерно к середине III века богословские школы Александрии (и Северной Африки вообще) заложили основания для богословия греческой и латинской церквей. В начале IV века церковь на западе и востоке уже настолько утвердилась в учении и дисциплине, что легко перенесла удары последнего и самого ужасного гонения, смогла воспользоваться плодами длительных страданий и оказывать влияние на власть древней Римской империи.

ГЛАВА I

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

§3. *Список литературы*

Источники

Статистики или точных сведений нет, есть только отдельные намеки у следующих авторов:

Плиний (107): *Ep.* x. 96 sq. (Послание к Траяну). Игнатий (около 110): *Ad Magnes.*, c. 10. *Ep. ad Diogn.* (около 120) c. 6.

Иустин Мученик (около 140): *Dial.* 117; *Apol.* I. 53.

Ириней (около 170): *Adv. Haer.* I. 10; III. 3, 4; v. 20, etc.

Тертуллиан (около 200): *Apol.* I. 21, 37, 41, 42; *Ad Nat.* I. 7; *Ad Scap.*, c. 2, 5; *Adv. Jud.* 7, 12, 13.

Ориген (умер в 254): *Contr. Cels.* I. 7, 27; II. 13, 46; III. 10, 30; *De Princ.* 1. IV, c. 1, § 2; *Com. in Matth.*, p. 857, ed. *Delarue.*

Евсевий (умер в 340): *Hist. Eccl.* III. 1; v. 1; vii, 1; viii. 1, также книги ix. и x. Руфин: *Hist. Eccles.* ix. 6.

Августин (умер в 430): *De Civitate Dei.* Английский перевод: *M. Dods*, Edinburgh 1871; new ed. (Schaff's «Nicene and Post-Nicene Library»), N. York 1887.

Труды

Mich. Le Quien (ученый доминиканец, умер в 1783): *Oriens Christianus.* Par. 1740. 3 vols. fol. Полная церковная география Востока, поделенного на четыре патриархата — Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский.

Mosheim: *Historical Commentaries*, etc. (ed. Murdock) I. 259-290.

Gibbon: *The Decline and Fall of the Roman Empire.* Chap. xv.

A. Reugnot: *Histoire de la destruction du paganisms en Occident.* Paris 1835, 2 vols. Удостоен награды *Académie des inscriptions et belles-letters.*

Etienne Chastel: *Histoire de la destruction du paganisme dans L'empire d'Orient.* Paris 1850. Эссе, награжденное Академией.

Neander: *History of the Christian Relig. and Church* (tr. Torrey), I. 68-79.

Wiltsch: *Handbuch der kirchl. Geographie u. Statistik.* Berlin 1846. I, p. 32 sqq.

Chs. Merivale: *Conversion of the Roman Empire* (Boyle Lectures for 1864), republ. N. York 1865. См. также его *History of the Romans under the Empire*, Lond. & N. York, 7 vols. (от Юлия Цезаря до Марка Аврелия).

Edward A. Freeman: *The Historical Geography of Europe.* Lond. & N. York 1881. 2 vols. (vol. I, chs. II. & III, p. 18-71.)

Сравни с Friedländer, *Sittengesch. Roms.* III. 517 sqq.; and Renan: *Marc-Aurèle.* Paris 1882, ch. xxv, pp. 447-464 (*Statistique et extension géographique du Christianisme*).

V. Schultze: *Geschichte des Untergangs des griech-römischen.* Heidenthums. Jena 1887.

§4. *Препятствия и помощь*

В течение первых трех веков христианство развивалось в самых неблагоприятных обстоятельствах, за счет чего получило возможность продемонстрировать свою моральную силу и одержать победу над миром исключительно духовным оружием. До правления Константина оно не имело права законно существовать

в Римской империи, но сначала его игнорировали как секту иудаизма, потом хулили, запрещали и преследовали как предательское нововведение, и принятие христианства каралось конфискацией имущества и смертью. Кроме того, христианство не допускало ни малейшей поблажки, какую впоследствии дало магометанство порочным склонностям сердца человеческого, а выдвигало на фоне иудейских и языческих идей того времени такие невыполнимые требования покаяния и обращения, отказа от себя и от мира, что люди, по словам Тертуллиана, держались подальше от новой секты не столько из любви к жизни, сколько из любви к удовольствиям. Иудейское происхождение христианства, нищета и незнатность большинства его приверженцев представлялись в особенности оскорбительными для гордости греков и римлян. Цельс, преувеличивая этот факт и не обращая внимания на многие исключения, насмешливо замечает, что «ткачи, сапожники и сукновалы, самые безграмотные люди» проповедуют «неразумную веру» и умеют делать ее привлекательной особенно «для женщин и детей».

Но несмотря на эти чрезвычайные трудности христианство добилось успеха, который можно было считать поразительным свидетельством божественного происхождения этой религии и того, что она отвечала глубочайшим потребностям человека. Ириней, Иустин, Тертуллиан и другие отцы церкви того периода указывают на это. Сами трудности стали в руках Провидения средствами распространения веры. Гонения привели к мученичеству, а мученичество не только внушает страх, но и обладает притягательностью, пробуждает самые благородные и бескорыстные амбиции. Каждый настоящий мученик был живым доказательством истинности и святости христианской веры. Тертуллиан мог восклицать, обращаясь к язычникам: «Все ваши бесхитростные жестокости ничего не дадут; они — лишь соблазн для нашей церкви. Чем больше вы уничтожаете нас, тем больше нас становится. Кровь христиан — это их семя». Моральная искренность христиан резко контрастировала с преобладающей в тот век развращенностью, и христианство своим осуждением фривольности и сладострастия просто не могло не произвести большое впечатление на самые серьезные и благородные умы. То, что Благая Весть прежде всего была предназначена нищим и угнетенным, придавало ей особую утешающую и искупительную силу. Но среди сторонников новой религии уже с самого начала были также, хотя и в небольшом количестве, представители высших, более образованных классов, — такие как Никодим, Иосиф Аримафейский, апостол Павел, проконсул Сергий Павел, Дионисий из Афин, Ераст из Коринфа и представители императорского дома. Среди пострадавших от гонений Домициана были его близкая родственница Флавия Домитилла и ее муж Флавий Климент. В древнейшей части катакомб Каллиста, названной в честь Святой Люцины, похоронены представители известного *gens Pomponia*[6] и, возможно, дома Флавия. Явные или тайные обращенные были среди сенаторов и всадников. Плиний жалуется, что в Малой Азии в христианство обращаются люди всех сословий (*omnis ordinis*). Тертуллиан утверждает, что христианство исповедовала десятая часть жителей Карфагена, среди которых были сенаторы, благороднейшие дамы и ближайшие родственники проконсула Африки. Многие отцы церкви середины II века, такие как Иустин Мученик, Ириней, Ипполит, Климент, Ориген, Тертуллиан, Киприан, превосходили самых выдающихся языческих современников талантом и уровнем образования или, по крайней мере, были равны им.

---

[6] Рода Помпония. — Прим. изд.

Этот успех христианства не ограничивался какой-то определенной местностью. Он распространялся на все районы империи. «Вчера нас еще не было, — говорит Тертуллиан в своей "Апологии", — а сегодня мы уже заполнили все принадлежащие вам места: города, острова, крепости, дома, собрания, ваш стан, ваши племена и сообщества, дворец, сенат, форум! Мы оставили вам только ваши храмы. Мы можем посостязаться числом и с вашей армией: нас будет больше даже в одной провинции». Все эти факты показывают, как несправедливо одиозное обвинение Цельса, повторяемое современным скептиком, будто бы новая секта полностью состояла из нижайших слоев общества — крестьян и ремесленников, детей и женщин, нищих и рабов.

§5. *Причины успеха христианства*

Основная положительная причина быстрого распространения и окончательной победы христианства заключается в его собственной, неотъемлемо присущей ему ценности как всеобщей религии спасєния, в совершенном учении и примере его Богочеловечного Основателя, Который для сердца каждого верующего есть Спаситель от греха и Податель вечной жизни. Христианство адаптируется к положению любого класса, к любым условиям, любым отношениям между людьми, подходит всем народам и расам, людям любого культурного уровня, любой душе, которая жаждет святости жизни и искупления от греха. Ценность христианства — в истинности и силе его учения, свидетельствующего само за себя; в чистоте и возвышенности его предписаний; в возрождающем и освящающем влиянии на сердце и жизнь; в возвеличении женщины и жизни дома, которым она управляет; в улучшении положения нищих и страдающих; в вере, братской любви, благотворительности и триумфальной смерти исповедующих его людей.

К этому внутреннему моральному и духовному свидетельству добавлялось мощное внешнее доказательство божественного происхождения христианства — пророчества и предзнаменования Ветхого Завета, так поразительно исполнившиеся в Новом, и наконец, свидетельство чудес, которыми, согласно однозначным заявлениям Квадрата, Иустина Мученика, Иринея, Тертуллиана, Оригена и других, иногда сопровождались в тот период проповеди миссионеров, пытавшихся обратить язычников.

Особо благоприятными внешними обстоятельствами были протяженность, упорядоченность и единство Римской империи, а также преобладание греческого языка и культуры.

Помимо этих позитивных причин, существенное негативное преимущество христианства заключалось в безнадежном положении иудаизма и языческого мира. После ужасной кары — разрушения Иерусалима, преследуемые иудеи блуждали, не находя покоя и уже не существуя, как нация. Язычество было внешне распространено, но внутренне прогнило и шло к неизбежному упадку. Народная вера и общественная нравственность были подорваны скептицизмом и материалистической философией; греческие наука и искусство утратили свою созидающую силу; Римская империя держалась только на силе меча и насущных интересах; нравственные узы, объединяющие общество, расшатались; разнузданная жадность и пороки всякого рода, даже по мнению таких людей, как Сенека и Тацит, царили в Риме и в провинциях, простираясь от дворцов до лачуг. Добродетельные императоры вроде Антонина Пия и Марка Аврелия были исключением, а не правилом и не могли остановить моральную деградацию.

Ничто из созданного классической античной культурой в дни ее расцвета не было способно исцелить смертельные раны эпохи или хотя бы принести временное облегчение. Единственной звездой надежды в надвигающейся ночи была молодая, свежая, бесстрашная религия Иисуса, не боящаяся смерти, крепкая в вере, распространяющая любовь; ей суждено было привлечь всех мыслящих людей к себе как к единственной живой религии настоящего и будущего. В то время как мир постоянно сотрясали войны и перевороты, а династии возвышались и исчезали, новая религия, несмотря на устрашающую оппозицию извне и внутренние опасности, тихо, но неуклонно укрепляла позиции, опираясь на несокрушимую силу истины, и постепенно проникала в саму плоть и кровь человечества.

Великий Августин говорит: «Христос явился людям ветшающего, приходящего в упадок мира, чтобы они могли через Него принять новую, полную молодости жизнь, в то время как все вокруг увядает».

ПРИМЕЧАНИЯ

Гиббон в своей знаменитой пятнадцатой главе объясняет быстрое распространение христианства в Римской империи пятью причинами: рвением первых христиан, верой в будущую награду и наказание, силой чудес, суровостью (чистотой) христианской морали и компактной церковной организацией. Но эти причины — сами по себе следствия причины, на которую Гиббон не обращает внимания, а именно: божественной истинности христианства, совершенства учения Христа и примера Христа. См. критику доктора Джона Генри Ньюмена (John Henry Newman, *Grammar of Assent*, 445 sq.) и доктора Джорджа П. Фишера (George P. Fisher, *The Beginnings of Christianity*, p. 543 sqq.). «Это рвение [первых христиан], — говорит Фишер, — было ревностной любовью к Личности и к Его служению; вера в грядущую жизнь вытекала из веры в Того, Кто умер, и снова воскрес, и вознесся на небеса; чудесные способности первых учеников сознательно связывались с тем же источником; чистота морали и братское единство, лежащие в основе церковных связей среди первых христиан, тоже были плодом их отношений со Христом и их общей любви к Нему. Победа христианства в Римском мире была победой Христа, Который вознесся, чтобы привлечь к Себе всех людей».

Леки (Lecky, *Hist. of Europ. Morals*, I. 412) смотрит глубже, чем Гиббон, и объясняет успех раннего христианства его внутренним превосходством и прекрасной адаптацией к нуждам периода древней Римской империи. «Среди этого движения, — пишет он, — христианство возвышалось, и нам нетрудно будет обнаружить причины его успеха. Никакая другая религия при таких обстоятельствах никогда не сочетала в себе столько мощных и притягательных моментов. В отличие от иудейской религии, она не была связана с какой-либо местностью и в равной мере подходила представителям любого народа и любого класса. В отличие от стоицизма, она сильнейшим образом затрагивала чувства и обладала всем очарованием богослужения, проникнутого сопереживанием. В отличие от египетской религии, она присоединила к своему неповторимому учению чистую и благородную этическую систему и доказала, что способна применить ее на практике. В момент развернувшегося повсеместно процесса общественного и национального слияния она провозглашала всеобщее братство людей. Среди разлагающего влияния философии и цивилизации она учила высшей святости любви. Для раба, который никогда не играл большой роли в религиозной жизни Рима, это была религия страдающих и угнетенных. Для философа это был одновременно отзвук высшей этики поздних стоиков и развитие лучших учений школы Платона. Для мира, жаждущего чудес, она предлагала историю, полную чудес не менее необычных, чем совершенные Аполлонием Тианским; иудеи и халдеи вряд ли могли тягаться с христианскими экзорцистами, и предания о постоянном совершении чудес распространялись среди последователей этой веры. Для мира, глубоко осознающего политический распад и с готовностью и нетерпением устремленного в будущее, она с будоражащей силой провозглашала скорое уничтожение земного шара — славу всех своих друзей и осуждение всех своих врагов. Для мира, которому приелось холодное и бесстрастное величие, осмысленное Катоном и воспетое Луканом, она предложила идеал сострадания и любви — идеал, призванный в течение веков привлекать к себе все величайшее и благороднейшее на земле, — Учителя, Который был тронут видом наших немощей и Который мог плакать над могилой Своего друга. Короче говоря, миру, терзаемому противоречивыми верованиями и враждующими друг с другом философскими системами, христианство предложило свое учение не как человеческий вымысел, но как божественное откровение, подтверждаемое не столько разумом, сколько верой. "Потому что сердцем веруют к праведности"[7]; "кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно"[8]; "если вы не верите, не поймете"; "истинно христианское сердце"; "богословами становятся от сердца", — эти

выражения лучше всего передают суть изначального воздействия христианства на мир. Как все великие религии, христианство больше беспокоилось об образе чувств, чем об образе мыслей. Основной причиной успеха христианства было соответствие его учения духовной природе человечества. Христианство так глубоко укоренилось в сердцах людей именно потому, что оно точно соответствовало моральным переживаниям века, потому, что в идеале оно представляло тот высший тип совершенства, к которому стремились все люди, потому, что оно совпадало с их религиозными потребностями, целями и чувствами, и потому, что под его влиянием могла свободно распространяться и развиваться вся духовная сущность человека».

Меривейл (Merivale, *Convers. of the Rom. Emp.*, Preface) объясняет обращение Римской империи преимущественно четырьмя причинами: 1) внешним свидетельством истинности христианства, выразившимся в очевидном исполнении записанных пророчеств и чудес; 2) внутренним свидетельством, выразившимся в удовлетворении признанной потребности в искупителе и освятителе; 3) благостью и святостью жизни и смерти первых верующих; 4) временным успехом христианства при Константине, «направившим посредством всеобъемлющего переворота человеческие массы к восходящему солнцу истины, явленной во Христе Иисусе».

Ренан обсуждает причины победы христианства в тридцать первой главе своего «Марка Аврелия» (Renan, *Marc-Aurèle*, Paris 1882, pp. 561-588). Он объясняет ее прежде всего «новой жизненной дисциплиной» и «моральной реформой», которая требовалась миру и которой не могли ему дать ни философия, ни какая-либо из существовавших религий. Иудеи действительно поднялись высоко над скверной той эпохи. *«Gloire éternelle et unique, qui doit faire oublier bien des folies et des violence! Les Juifs sont les révolutionnaires de 1*er et du 2e *siècle de notre ère»*[9]. Они дали миру христианство. *«Les populations se précipitèrent, par une sorte du mouvement instinctif, dans une secte qui satisfaisait leur aspirations les plus intimes et ouvrait des ésperances infinies»*[10]. Ренан акцентирует веру в греховность людей и предлагаемое каждому грешнику прощение как привлекательные черты христианства; как и Гиббон, он не обращает внимания на реальную силу христианства как религии *спасения*. А именно эта сила объясняет успех христианства не только в Римской империи, но и во всех других странах и народах, где оно распространилось.

§6. *Средства распространения*

Примечателен факт, что после апостольского периода упоминания о великих миссионерах исчезают вплоть до начала средних веков, когда обращение целых народов осуществлялось или начиналось благодаря отдельным личностям, таким как святой Патрик в Ирландии, святой Колумба в Шотландии, святой Августин в Англии, святой Бонифаций в Германии, святой Ансгар в Скандинавии, святые Кирилл и Мефодий среди славянских народов. В доникейский период не существовало миссионерских общин, миссионерских организаций, организованных попыток благовестия; однако меньше чем через 300 лет после смерти святого Иоанна все население Римской империи, представлявшей цивилизованный мир той эпохи, было номинально обращено в христианство.

Для того чтобы осмыслить этот поразительный факт, мы должны вспомнить, что прочные и глубокие основы данного процесса были заложены самими апостолами. Семя, принесенное ими из Иерусалима в Рим и орошенное их кровью, принесло обильный урожай. Слово Господа нашего опять исполнилось, но уже в большем масштабе: «Один сеет, а другой жнет. Я послал вас жать то, над чем вы не трудились: другие трудились, а вы вошли в труд их» (Ин. 4:38).

Единожды учрежденное, христианство само было своим лучшим проповедником. Оно естественным образом росло изнутри. Оно привлекало людей самим

---

[7] Рим. 10:10. — Прим. изд.

[8] Ин. 7:17. — Прим. изд.

[9] «Слава вечная и уникальная, которая должна заставить забыть о безумиях и насилии! Иудеи — революционеры I — II веков нашей эры». — Прим. изд.

[10] «Люди инстинктивно устремились в секту, которая соответствовала их самым сокровенным надеждам и открывала перед ними безграничные возможности». — Прим. изд.

своим существованием. Оно было светом, сияющим во тьме и рассеивающим тьму. И хотя профессиональных миссионеров, которые посвятили бы всю свою жизнь этому конкретному служению, тогда не было, каждая община была общиной проповедников и каждый верующий христианин был миссионером, пламенеющим любовью ко Христу и жаждущим обращать ближних. Пример был подан Иерусалимом и Антиохией и теми братьями, которые после мученичества Стефана «рассеявшиеся ходили и благовествовали слово»[11]. Иустин Мученик был обращен почтенным стариком, которого он встретил во время прогулки по берегу моря. «Каждый служитель-христианин, — говорит Тертуллиан, — и находит Бога, и являет Его, хотя Платон утверждает, что непросто найти Творца, а когда Он найден, трудно явить Его всем». Цельс насмешливо замечает, что сукновалы и кожевники, простые и невежественные люди, были самыми ревностными пропагандистами христианства и несли его прежде всего женщинам и детям. Женщины и рабы вносили его в семейный круг. Слава Евангелия заключалась в том, что оно проповедовалось нищим и нищими, делая их богатыми. Ориген сообщает нам, что городские церкви посылали миссионеров в села. Семя прорастало, пока люди еще спали, и приносило плоды — сначала стебель, потом завязь, потом полный колос. Каждый христианин рассказывал ближнему историю своего обращения, как моряк рассказывает историю своего спасения при кораблекрушении: труженик — трудящемуся рядом, раб — другому рабу, слуга — хозяину и хозяйке.

Евангелие распространялось в основном через живую проповедь и личную беседу, хотя в значительной степени также через священные Писания, которые с самого начала переводились на разные языки: латинский (северо-африканский и итальянский переводы), сирийский (куретоновский древнесирийский текст, Пешито) и египетский (на три диалекта: мемфисский, фиваидский и басмурский). Сообщение между разными районами Римской империи, от Дамаска до Британии, было сравнительно простым и безопасным. Дороги, построенные для торговли и движения римских легионов, служили также благовестникам мира, одерживавшим незаметные с виду победы ради Креста. Сама торговля в те времена, как и сейчас, способствовала распространению Евангелия и семени христианской цивилизации в самые дальние уголки Римской империи.

Конкретный способ и точное время проникновения христианства в некоторые страны в тот период по большей части неизвестны. Нам известен в основном лишь сам факт проникновения. Нет сомнений, что апостолы и их непосредственные ученики совершили гораздо больше, чем сообщается нам в Новом Завете. Но, с другой стороны, средневековое предание приписывает апостолам основание многих национальных и поместных церквей, которые не могли возникнуть раньше II или III века. Предание сделало миссионерами в далеких странах даже Иосифа Аримафейского, Никодима, Дионисия Ареопагита, Лазаря, Марфу и Марию.

§7. *Распространенность христианства в Римской империи*

Иустин Мученик примерно в середине II века говорит: «Нет такого племени, народа греческого или варварского, как бы он ни назывался и какими бы обычаями ни отличался, насколько бы плохо он ни был знаком с искусствами или земледелием, как бы он ни жил, в шатрах или в крытых повозках, — где не возносились бы молитвы и благодарения Отцу и Творцу всего сущего во имя

---

[11] Деян. 8:4; 11:19.

распятого Иисуса». А полвека спустя Тертуллиан уже решительно заявляет язычникам: «Вчера нас еще не было, а сегодня мы уже заполнили все принадлежащие вам места: города, острова, крепости, дома, собрания, ваш стан, ваши племена и сообщества, дворец, сенат, форум! Мы оставили вам только ваши храмы»[12]. Конечно, эти два и подобные им отрывки из Иринея и Арнобия — явные риторические преувеличения. Ориген более осторожен и сдержан в своих утверждениях. Однако можно определенно сказать, что к концу III века имя Христа было известно, почитаемо и преследуемо во всех провинциях и городах империи. Максимиан в одном из своих указов говорит, что «почти все» отказались от веры своих предков ради новой секты.

При отсутствии статистики мы можем только строить догадки о количестве христиан. Вероятно, в конце III и начале IV века Христа приняло около одной десятой или одной двенадцатой части подданных Рима, то есть около десяти миллионов человек.

Но тот факт, что христиане были единым телом, новым, сильным, полным надежд и ежедневно растущим, в то время как язычники по большей части были неорганизованны и их число с каждым днем уменьшалось, делал церковь намного сильнее в перспективе.

Распространение христианства среди варваров в провинциях Асии и на северо-западе Европы, за пределами Римской империи, сначала не имело ощутимого значения по причине большой удаленности этих областей от мест, где разворачивались основные исторические события, тем не менее оно подготовило путь для проникновения цивилизации в эти регионы и определило их последующее положение в мире.

ПРИМЕЧАНИЯ

Гиббон и Фридландер (III. 531) оценивают количество христиан к началу правления Константина (306) как слишком маленькое, одну двадцатую населения; Мэттер и Робертсон — как слишком большое, одну пятую его подданных. Некоторые авторы прошлых лет, сбитые с толку преувеличенными заявлениями древних апологетов, даже утверждают, что христиан в империи было столько же, сколько язычников, или даже больше. Но в таком случае простая предосторожность побудила бы к тому, чтобы политика веротерпимости начала проводиться задолго до воцарения Константина. Мосгейм в своих «Исторических комментариях» (Mosheim, *Hist. Commentaries*, Murdock's translation, I, p. 274 sqq.) подробно анализирует сведения о количестве христиан во II веке, не приходя, однако, к определенным выводам. Шастель определяет их количество во времена Константина как одну пятнадцатую на Западе, одну десятую на Востоке и одну двенадцатую в среднем (*Hist. de la destruct. du paganisme*, p. 36). Согласно Златоусту, христианское население Антиохии в его время (380) составляло около 100.000, то есть половину всего населения.

§8. *Христианство в Азии*

Азия стала не только колыбелью человечества и цивилизации, но и колыбелью христианства. Сами апостолы распространили новую религию в Палестине, Сирии и Малой Азии. Согласно Плинию Младшему, храмы богов в Малой Азии были почти заброшены, и животных для жертвоприношений почти не покупали. Во II веке христианство проникло в Эдессу в Месопотамии, а также, до какой-то

---

[12] «*Sola vobis relinquimus templa*». *Apol.*, с. 37. Задолго до Тертуллиана язычник Плиний в своем знаменитом послании к Траяну (*Epp.* x. 97) говорил о «*desolata templa*» {«опустевших храмах»} и «*sacra solemnia diu intermissa*» вследствие распространения «христианского суеверия» по городам и весям Малой Азии.

степени, в Персию, Мидию, Бактрию и Парфию; в III веке — в Армению и Аравию. Сам Павел провел в Аравии три года, но, скорее всего, в медитативном уединении, готовясь к своему апостольскому служению. Есть предание, что апостолы Фома и Варфоломей принесли Благую Весть в Индию. Но более правдоподобно, что учитель христианства Пантен из Александрии совершил путешествие в эту страну около 190 г. и что церкви были основаны там в IV веке.

Перенесение столицы из Рима в Константинополь и основание Восточной Римской империи при Константине I привели к тому, что Малая Азия, а особенно Константинополь, в течение нескольких веков играли ведущую роль в истории церкви. Семь вселенских соборов, с 325 по 787 г., проводились в этом городе или его окрестностях, и доктринальные споры по поводу Троицы или Личности Христа в основном велись в Малой Азии, Сирии и Египте.

Волей таинственного Божьего Провидения впоследствии эти земли Библии и ранней церкви были захвачены пророком из Мекки, Библию там вытеснил Коран и Греческая церковь оказалась обречена на рабство и застой; но близки те времена, когда Восток возродится под действием неумирающего духа христианства. Мирный крестовый поход преданных миссионеров, проповедующих чистое Евангелие и ведущих святую жизнь, вновь покорит Святую Землю, и восточный вопрос уладится.

§9. *Христианство в Египте*

В Африке христианство закрепилось прежде всего в Египте, и, вероятно, это случилось уже в апостольский период. Страна фараонов, пирамид и сфинксов, храмов и гробниц, иероглифов и мумий, священных тельцов и крокодилов, деспотизма и рабства тесно связана со священной историей с патриархальных времен и даже увековечена в тексте Десяти заповедей под именем «дома рабства». Египет был домом Иосифа и его братьев, колыбелью Израиля. В Египте иудейские Писания более чем за двести лет до нашей эры были переведены на другой язык, и этим переводом на греческий язык пользовались даже Христос и Его апостолы; с его помощью иудейские идеи распространились по Римскому миру, и его можно считать «матерью» специфического языка Нового Завета. В Александрии было много иудеев. Она была литературным и торговым центром Востока, связующим звеном между Востоком и Западом. Там была собрана крупнейшая библиотека; там иудейское мышление вступило в тесный контакт с греческим, а религия Моисея — с философией Платона и Аристотеля. Там писал Филон, в то время как Христос учил в Иерусалиме и Галилее, и трудам его, через александрийских отцов церкви, суждено было оказать большое влияние на христианскую экзегетику.

Древнее предание гласит, что Александрийская церковь была основана евангелистом Марком. Копты древнего Каира, египетского Вавилона, утверждают, что именно там Петр написал свое Первое послание (1 Пет. 5:13); но, должно быть, Петр все-таки либо имеет в виду Вавилон на реке Евфрат, либо образно называет Вавилоном Рим. Евсевий упоминает имена первых епископов Александрийской церкви: Анниан (62 — 85 г. по Р.Х.), Авилий (до 98 г.) и Кердон (до 110 г.). Здесь мы наблюдаем естественный рост значения и достоинства города и патриархии. Уже во II веке в Александрии процветала богословская школа, в которой преподавали Климент и Ориген, первые знатоки Библии и христианской философии. Из Нижнего Египта Евангелие распространилось в Средний и

Верхний Египет и прилегающие провинции, возможно (в IV веке) до Нубии, Эфиопии и Абиссинии. На Александрийском соборе 235 г. присутствовало двадцать епископов из разных регионов страны Нила.

В IV веке Египет дал церкви арианскую ересь, ортодоксию Афанасия и монашеское благочестие святого Антония и святого Пахомия, оказавшие сильнейшее влияние на весь христианский мир.

Богословская литература Египта в основном была на греческом языке. Большинство ранних рукописей Греческих Писаний — в том числе, вероятно, бесценные Синайская и Ватиканская рукописи, — были изготовлены в Александрии. Но уже во II веке Писания были переведены на местные языки, три разных диалекта. То, что осталось от этих переводов, в значительной степени помогает нам установить, каким был изначальный текст греческого Нового Завета.

Египетские христиане — потомки египтян, подчинявшихся фараонам, но с большой примесью негритянской и арабской крови. Христианство так и не стало всеобщей верой в этой стране и было почти истреблено мусульманами при халифе Омаре (640), который сжег великолепные библиотеки Александрии, полагая, что если содержание книг соответствует Корану, то они бесполезны, если же нет, то они вредны и подлежат уничтожению. С тех пор Египет почти не упоминается в истории церкви и по-прежнему стенает, остается домом рабства при новых хозяевах. Большинство его населения составляют мусульмане, но копты — примерно полмиллиона из пяти с половиной миллионов жителей — продолжают называть себя христианами, подобно своим предкам, и образуют миссионерское поле для наиболее активных церквей Запада.

§10. *Христианство в Северной Африке*

Böttiger: *Geschichte der Carthager*. Berlin 1827.

Movers: *Die Phönizier*. 1840-56, 4 vols. (образцовый труд).

Th. Mommsen: *Röm. Geschichte*, I. 489 sqq. (book III, chs. 1-7, 6th ed.).

N. Davis: *Carthage and her Remains*. London & N. York 1861.

R. Bosworth Smith: *Carthage and the Carthaginians*. Lond. 2nd ed. 1879. Его же: *Rome and Carthage*. N. York 1880.

Otto Meltzer: *Geschichte der Karthager*. Berlin, vol. I. 1879.

В этих книгах рассматривается светская история древнего Карфагена, но они помогают понять ситуацию и предысторию.

Julius Lloyd: *The North African Church*. London 1880. До мусульманского завоевания.

Население провинций Северной Африки было семитского происхождения, его язык походил на еврейский, но в период римского владычества они переняли латинские обычаи, законы и язык. Поэтому церковь данного региона принадлежит к латинскому христианству, и она играла ведущую роль в его ранней истории.

Финикийцы, потомки хананеев, были англичанами древней истории. Они вели торговлю со всем миром, в то время как израильтяне несли миру веру, а греки — цивилизацию. Три малых народа, живущих в небольших странах, сделали более важное дело, чем колоссальные империи Ассирии, Вавилона, Персии или даже Рима. Финикийцы, живущие на узкой полоске земли вдоль Сирийского побережья, между Ливанскими горами и морем, посылали свои торговые суда из Тира и Сидона во все регионы древнего мира, от Индии до Балтики, обогнули мыс Доброй Надежды за две тысячи лет до Васко да Гамы и привозили обратно сандаловое дерево из Малабара, специи из Аравии, страусовые перья из Нубии,

серебро из Испании, золото из Нигерии, железо с Эльбы, олово из Англии и янтарь с Балтики. Они снабжали Соломона кедровым деревом с Ливана и помогали ему строить дворец и храм. Более чем за восемьсот лет до рождения Христа они основали на северном побережье Африки колонию Карфаген[13]. Благодаря выгодному расположению колонии они установили контроль над северным побережьем Африки от Геркулесовых столпов до Большого Сирта, над Южной Испанией, островами Сардиния и Сицилия и всем Средиземным морем. Отсюда неизбежное соперничество между Римом и Карфагеном, отделенными друг от друга тремя днями пути по морю; отсюда три Пунические войны, которые, несмотря на блестящие военные таланты Ганнибала, закончились полным уничтожением столицы Северной Африки (146 г. до Р. Х.)[14]. *«Delenda est Carthago»*[15] — такой была недальновидная и жестокая политика Катона Старшего. Но при Августе, который осуществлял более мудрый план Юлия Цезаря, на руинах прежнего Карфагена возник новый, он стал богатым и процветающим городом, сначала языческим, потом христианским, пока не был захвачен варварами-вандалами (439 г. по Р. Х.) и наконец разрушен народом, родственным его первоначальным основателям, — арабами-магометанами (647). С тех пор «скорбное и опустошенное молчание» вновь царит над его руинами[16].

Христианство достигло Проконсульской Африки во II веке, а возможно, уже в конце I века. Мы не знаем когда и как. Этот район постоянно взаимодействовал с Италией. Христианская вера очень быстро распространилась по плодородным равнинам и жарким пескам Мавритании и Нумидии. Киприан в 258 г. смог собрать синод из восьмидесяти семи епископов, а в 308 г. в Карфагене состоялся собор донатистов-схизматиков, в котором участвовало двести семьдесят епископов. Епархии в те дни, конечно же, были маленькими.

Древнейший перевод Библии на латинский язык, неверно названный *Itala* (ставший основой для «Вульгаты» Иеронима), вероятно, был выполнен в Африке и для Африки, а не в Риме и для Рима, где в то время христиане говорили преимущественно по-гречески. Латинское богословие тоже зародилось не в Риме, а в Карфагене. Его отцом был Тертуллиан. Минуций Феликс, Арнобий и Киприан свидетельствуют об активности и процветании африканского христианства и богословия в III веке. Оно достигло высшей точки своего развития в первой четверти V века в лице святого Августина, великий ум и пылкое сердце которого делают его величайшим из отцов церкви, но вскоре после смерти Августина (430) оно было похоронено, сначала под натиском варваров-вандалов, а в VII веке — магометан. Но произведения Августина вели христиан Латинской церкви в темные века, вдохновляли деятелей Реформации и обладают животворящей силой по сей день.

---

[13] Финикийское или пуническое название — *Karthada*, греческое — *Karchedon* (Καρχηδών), латинское *Carthago*. Это значит Новый Город (*лат.* «Неаполь»). Слово *Kereth* или *Carth* входит также в состав названий других городов финикийского происхождения, например, *Cirta* (Цирта) в Нумидии.

[14] См. научное сопоставление Рима и Карфагена в Mommsen, Book III, ch. 1 (vol. I. 506), о разрушении Карфагена см.: Book IV, ch. 1. (vol. II. 22 sqq.).

[15] «Карфаген должен быть разрушен». — Прим. изд.

[16] Описание руин Карфагена см. в N. Davis and B. Smith (*Rome and Carthage*, ch. xx. 263-291). Недавнее завоевание Туниса Францией (1881) вызвало новый интерес к прошлому этой страны и открыло новую страницу ее будущего. Смит описывает Тунис как самый восточный из восточных городов, в котором впечатляющее смешение народов — арабов, турков, мавров и негров — объединено вместе исламской религией.

§11. *Христианство в Европе*

«Империя движется на запад».

Законы истории — это также и законы христианства. Апостольская церковь продвинулась от Иерусалима до Рима. Потом миссионеры двигались все дальше и дальше на запад.

Церковь Рима была самой значительной из всех церквей Запада. Согласно Евсевию, в середине III века в ней был один епископ, сорок шесть пресвитеров, семь диаконов и столько же их помощников, сорок два аколуфа, пятьдесят чтецов, экзорцистов и привратников, она заботилась о полутора тысячах вдов и нищих. Отсюда мы можем сделать вывод, что количество ее членов составляло примерно пятьдесят — шестьдесят тысяч человек, *то есть* около двадцатой части населения города, количество которого нельзя определить точно, но которое во время правления Антонина должно было превышать миллион человек[17]. Влияние христианства в Риме подтверждает также невероятная протяженность катакомб, где хоронили христиан.

Из Рима церковь распространилась по всем городам Италии. В первом Римском поместном синоде, о котором у нас есть сведения, участвовало двенадцать епископов под председательством Телесфора (142 — 154). В середине III века (255) Корнелий Римский собрал совет шестидесяти епископов.

Гонения 177 г. показывают, что во II веке церковь уже укоренилась на юге Галлии. Христианство, вероятно, пришло туда с Востока, потому что церкви Лиона и Вьенны были тесно связаны с церквями Малой Азии, которым они сообщали о постигших их гонениях, и Ириней, епископ Лионский, был учеником Поликарпа из Смирны. Григорий Турский утверждает, что в середине III века семь миссионеров было послано из Рима в Галлию. Один из них, Дионисий, основал первую церковь Парижа, погиб мученической смертью на Монмартре и стал святым покровителем Франции. Народное предание позже объединило его образ с образом Дионисия Ареопагита, обращенного Павлом в Афинах.

Испания, вероятно, познакомилась с христианством тоже во II веке, хотя ясных свидетельств о существовании в ней церквей и епископов мы не находим до середины III века. В Эльвирском соборе 306 г. участвовало девятнадцать епископов. Апостол Павел планировал совершить миссионерское путешествие в Испанию и, согласно Клименту Александрийскому, проповедовал там, если понимать именно эту страну под «западным пределом», куда, по его словам, Павел принес Благую Весть[18]. Но у нас нет никаких свидетельств его деятельности в Испании. Предание, вопреки всякой хронологии, утверждает, что христианство в эту страну принес старейшина Иаков, казненный в Иерусалиме в 44 г., и что он похоронен в Кампостеле, знаменитом месте паломничества, где его кости были обнаружены уже в царствование АльфонсаАльфонс II [Альфонс II] II, в конце VIII века[19].

---

[17] Гиббон в тридцать первой главе и Милмен оценивают население Рима в 1.200.000 человек; Хек (на основании анкирской надписи [Monumentum Ancyranum]), Цумпт и Хоусон — в два миллиона; Бансен немного меньше; а Дюро де ла Малль считает, что оно составляло всего полмиллиона на том основании, что стены Сергия Туллия окружали площадь всего в одну пятую территории Парижа. Но стены эти уже не обозначали границы города, потому что, когда он был восстановлен после пожара Нерона, пригороды выходили за пределы стен на неограниченную территорию. См. vol. I, p. 359.

[18] Рим. 15:24; Clem. R. *Ad Cor.*, c. 5 (τὸ τέρμα τῆς δίσεως).

Когда Ириней говорил о проповеди Евангелия среди ГЕРМАНЦЕВ и других варваров, которые, «не имея бумаги и чернил, носят в своих сердцах спасение, запечатленное Святым Духом», он имел в виду только те части Германии, которые принадлежали Римской империи (*Germania cisrhenana*).

Согласно Тертуллиану, БРИТАНИЯ тоже покорилась силе креста в конце II века. Кельтская церковь существовала в Англии, Ирландии и Шотландии независимо от Рима задолго до обращения англо-саксов римской миссией Августина; она в течение некоторого времени продолжала существовать и после этого, распространяясь в Германии, Франции и Нидерландах, но в конечном итоге слилась с Римской церковью. Вероятно, она брала происхождение из Галлии, а потом и из Италии. Предание прослеживает ее историю до святого Павла и других апостолов-основателей. Беда Достопочтенный (умер в 735 г.) говорит, что король бриттов Люций (около 167) просил римского епископа Элевтера прислать ему миссионеров. На соборе в Арле, в Галлии, в 314 г. присутствовало три британских епископа — из Эборакума (Йорка), Лондиниума (Лондона) и колонии Лондиненсиум (либо Линкольна, либо, что вероятнее, Кольчестера).

Обращение варваров Северной и Западной Европы в полной мере началось лишь в V — VI веках, и мы поговорим от нем, когда будем рассматривать историю средних веков.

---

[19]См. J. B. Gams (R. C.): *Die Kirchengeschichte von Spanien*, Regensburg 1862-1879, 5 vols. Первый том (422 страницы) посвящен легендарной истории первых трех веков церкви. 75 страниц отведены обсуждению путешествия Павла в Испанию. Гамс объявляет основателями христианства в этой стране Павла и семь учеников апостолов, посланных в Рим, а именно, Торквата, Ктесифона, Секунда, Индалетия, Кацилия, Есихия и Евфрасия (согласно Римскому Мартирологу, изданному Баронием, 1586).

ГЛАВА II

ГОНЕНИЯ НА ХРИСТИАНСТВО И МУЧЕНИЧЕСТВО ХРИСТИАН

«*Semen est sanguis Christianorum*»[20]. Тертуллиан

§12. *Литература*

Источники

Евсевий: *H. E.*, особенно Lib. viii, и ix.

Лактанций: *De Mortibus persecutorum*.

Апологии Иустина Мученика, Минуция Феликса, Тертуллиана и Оригена, а также послания Киприана.

Theod. Ruinart: *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. Par. 1689; 2nd ed. Amstel. 1713 (освещены первые четыре века).

Несколько биографий из *Acta Sanctorum*. Antw. 1643 sqq.

Les Acts des martyrs depuis l'origine de l'*église Chrétienne jusqu'a nos temps. Traduits et publiés par les R. R. P. P. bénédictins de la congreg. de France*. Par. 1857 sqq.

Martyrol. Hieronymianum (ed. Florentini, Luc. 1668, и в Migne, *Patrol. Lat. Opp. Hieron.* xi. 434 sqq.); *Martyrol. Romanum* (ed. Baron. 1586), *Menolog. Graec.* (ed. Urbini 1727); De Rossi, Roller и другие работы о римских катакомбах.

Труды

John Foxe (или Fox, умер в 1587): *Acts and Monuments of the Church* (обычно называемая «Книга мучеников», *Book of Martyrs*), первые издания — Strasburg 1554, Basle 1559; первое полное издание fol. London 1563; 9th ed. fol. 1684, 3 vols. fol.; лучшее издание G. Townsend, Lond. 1843, 8 vols. 80.; есть также много сокращенных изданий. Фокс представляет полную историю христианского мученичества, включая мучеников-протестантов средних веков и XVI века с полемическим указанием на Римскую церковь как на наследницу языческого Рима в деле кровавых гонений. О «десяти римских гонениях» рассказывается в первом томе.

Kortholdt: *De persecutionibus eccl. primaevae*. Kiel 1629.

Gibbon: chap. xvi.

Münter: *Die Christen im heidnischen Hause vor Constantin*. Copenh. 1828.

Schumann von Mansegg (католик): *Die Verfolgungen der ersten christlichen Kirche*, Vienna 1821.

W. Ad. Schmidt: *Geschichte der Denk u. Glaubensfreiheit im ersten Jahrhundert der Kaiserherrschaft und des Christenthums*. Berl. 1847.

Kritzler: *Die Heldezeiten des Christenthums*. Vol. i. *Der Kampf mit dem Heidenthum*. Leipz. 1856.

Fr. W. Gass: *Das christl. Märtyrerthum in den ersten Jahrhunderten*. 1859-60 (Niedner's «Zeitschrift für hist. Theol.» 1859, pp. 323-392; 1860, pp. 315-381).

F. Overbeck: *Gesetze der röm. Kaiser gegen die Christen*, в его *Studien zur Gesch. der alten Kirche*, I. Chemn. 1875.

---

[20] «Кровь — это семя христиан». — Прим. изд.

B. AUBÉ: *Histoire des persécutions de l'église jusqu'a la fin des Antonins*. 2nd ed. Paris 1875 (награда *Academié française*). Его же: *Histoire des persécutions de l'église, La polémique païenne a la fin du II siècle*, 1878. *Les Chrétiens dans l'empire remain, de la fin des Antonins au milieu du III^e siècle* (180-249), 1881. *L'église et l'état dans la seconde moitié du III^e siècle*, 1886.

K. WIESELER: *Die Christenverfolgungen der Cäsaren, hist. und chronol. untersucht*. Gütersloh 1878.

GERH. UHLHORN: *Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum*. 3rd ed. Stuttgart 1879. Transl. Smyth & Bopes 1879.

THEOD. KEIM: *Rom und das Christenthum*. Berlin 1881.

E. RENAN: *Marc-Aurèle*. Paris 1882, pp. 53-69.

§13. *Общий обзор*

Гонения на христиан в первые три века похожи на длинную трагедию: сначала предвещающие знамения, потом ряд кровавых нападок язычества на религию креста; темные сцены ненависти и жестокости врагов перемежаются яркими демонстрациями добродетели страдальцев; время от времени краткие передышки; наконец ужасная и отчаянная борьба старой языческой империи не на жизнь, а на смерть, заканчивающаяся полной победой христианской веры. Так это кровавое крещение церкви привело к рождению христианского мира. Оно было повторением и продолжением распятия, за которым последовало воскресение.

Господь наш предсказывал этот конфликт и готовил Своих учеников к нему. «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков... будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас, и поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками... Предаст же брат брата на смерть, и отец — сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их; и будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется»[21]. Эти и подобные им слова, равно как воспоминания о распятии и воскресении, укрепляли и ободряли многих исповедников и мучеников в темницах и на кострах.

Гонения сначала исходили от иудеев, потом от язычников и продолжались с некоторыми перерывами почти триста лет. История не помнит более свирепого, долгого и ожесточенного конфликта, чем эта война на уничтожение, которую языческий Рим вел против беззащитного христианства. Это была совершенно неравная борьба, борьба меча с крестом; плотская сила на одной стороне, моральная сила — на другой. Это была борьба не на жизнь, а на смерть. Одна из борющихся сторон должна была пасть. Компромисс был невозможен. Падение язычества и триумфальное возвышение христианства определили ход мировой истории. За сценой были силы незримого мира, Бог и князь тьмы. Иустин, Тертуллиан и другие верующие считали виновниками гонений сатану и бесов, хотя обращали внимание и на человеческий, моральный их аспект; также они рассматривали гонения как наказание за прошлые грехи и как школу христианской добродетели. Некоторые отрицали факт, что мученичество есть зло, ведь оно только скорее приближало христиан к Богу и прославляло небеса. Как война выявляет героические качества в людях, так и гонения помогали христианам вырабатывать в себе терпение, смирение, устояние и доказывать силу веры, побеждающей мир.

---

[21] Мф. 10:16-21. — Прим. изд.

Размах гонений

С V века принято считать, что великих гонений было десять: при Нероне, Домициане, Траяне, Марке Аврелии, Септимии Севере, Максимине Фракийце, Деции, Валериане, Аврелиане и Диоклетиане[22]. Считалось, что символом этих десяти гонений могут служить десять казней египетских (которые, однако, постигли врагов Израиля, так что могут рассматриваться здесь скорее по противопоставлению, нежели как параллель) и десять рогов римского зверя, воюющего с Агнцем и отождествлявшегося со многими императорами[23]. Но это число слишком велико, если говорить о всеобщих гонениях, и слишком мало, если говорить о провинциальных и местных случаях. Только два гонения — Деция и Диоклетиана — распространялись на всю империю; но христианство в период от Траяна до Константина всегда было запрещенной религией, поэтому христиане вызывали раздражение и подвергались насилию повсюду[24]. Некоторые из императоров-гонителей — Нерон, Домициан, Галерий — были тиранами-чудовищами, другие же — Траян, Марк Аврелий, Деций, Диоклетиан — одними из лучших и наиболее энергичных императоров, и действовали они не столько из ненависти к христианству, сколько из желания поддержать законы и власть правительства. С другой стороны, некоторые из наиболее неспособных императоров — Коммод, Каракалла и Элагабал — относились к христианам достаточно благосклонно из чистой прихоти. Никто из них не понимал истинного характера новой религии.

Следствия

Долгая и кровавая война языческого Рима против церкви, построенной на скале, закончилась полным поражением Рима. Она началась в Риме при Нероне и закончилась недалеко от Рима, у Мульвийского моста, при Константине. Она пробудила в христианах добродетельный героизм и привела к укреплению и триумфу новой религии. Философия гонений лучше всего выражена в емких словах Тертуллиана, который жил в тот период, но не стал свидетелем его завершения: «Кровь христиан — это семя церкви».

Религиозная свобода

Кровь гонений стала также семенем гражданской и религиозной свободы. Все секты, школы и партии, религиозные или политические, когда подвергаются гонениям, жалуются на несправедливость и молят о терпимости; но немногие делают это тогда, когда обладают властью. Причина такой непоследовательности — в эгоизме человеческой натуры, в чрезмерном рвении борьбы за то, что она считает подлинным и правильным. Свобода же растет очень медленно, но неуклонно.

---

[22]Так пишет и Августин, *De Civit. Dei*, xviii. 52, однако он упоминает Антонина вместо Марка Аврелия. Лактанций насчитывает шесть гонений, Сульпиций Север — девять.

[23]Исх. 5 — 10; Отк. 17:12 и далее. Августин считал ссылку на египетские казни неподобающей и называл ее чистым измышлением человеческого разума, который «иногда улавливает истину, а иногда заблуждается». Он также уточняет количество гонений, ссылаясь на гонения до Нерона, упоминаемые в НЗ, и на гонения после Диоклетиана, например, при императоре Юлиане и императорах-арианах. «Об этом и тому подобных вещах, — утверждает он, — я не думаю, что можно определить точное количество гонений, которыми была испытана церковь».

[24]Об отношении христианства с законами Римской империи см. Aubé, *De la legalité du Christianisme dans l'empire Romain au I^er^ siècle*. Paris 1866.

Древний мир Греции и Рима основывался преимущественно на государственном абсолютизме, безжалостно попиравшем личные права человека. Христианство же признавало эти права и возвещало их.

Апологеты христианства первыми провозгласили, хотя и не в совершенстве, принцип свободы веры и священные права совести. Тертуллиан, пророчески предвосхищая современное протестантское учение, смело говорит язычникам, что каждый человек обладает естественным и неотъемлемым правом поклоняться Богу в соответствии со своим убеждением, что любое принуждение в вопросах совести противно самой природе религии и что никакая форма поклонения не обладает никакой ценностью, если не является свободным и добровольным излиянием сердца[25].

Подобные взгляды в пользу религиозной свободы высказывались Иустином Мучеником[26], а в конце рассматриваемого периода — Лактанцием, который говорит: «Веру нельзя навязать силой; на волю можно повлиять разве что словами, а не ударами. Пытки и благочестие не идут рука об руку; истина не может дружить с насилием, а справедливость — с жестокостью. Нет вопроса более свободного, чем вера»[27].

Церковь, одержав триумфальную победу над язычеством, забыла об этом уроке и в течение многих веков относилась ко всем христианским еретикам, а вместе с ними и к иудеям и язычникам, так, как в древности римляне относились к христианам, без различия между верованиями и сектами. Все государственные церкви от императоров-христиан Константинополя до русских царей и правителей Южно-Африканской республики в большей или меньшей мере преследовали несогласных, непосредственно нарушая принципы и методы Христа и апостолов, впадая в плотское заблуждение относительно духовной природы царства небесного.

§14. *Гонения со стороны иудеев*

Источники

I. Дион Кассий: *Hist. Rom.* LXVIII. 32; LXIX. 12-14; Иустин Мученик: *Apol.* I. 31, 47; Евсевий: *H. Eccl.* IV. 2. и 6. Раввинистические предания в Derenbourg: *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'a Adrien* (Paris 1867), pp. 402-438.

II. Fr. Münter: *Der Jüdische Krieg unter Trajan u. Hadrian*. Altona и Leipz. 1821.

Deyling: *Aeliae Capitol. origines et historiae*. Lips. 1743.

Ewald: *Gesch. des Volkes Israel*, VII. 373-432.

Milman: *History of the Jews*, Books 18 and 20.

Grätz: *Gesch. der Juden*. Vol. IV. (Leipz. 1866).

Schürer: *Neutestam. Zeitgeschichte* (1874), pp. 350-367.

---

[25] См. примечательный отрывок из *Ad Scapulam*, с. 2: «*Tamen humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere, nec alii obest, aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat non vi, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris. Ab invitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt; contentiosus autem deus non est*». Ср. с похожим отрывком в *Apolog.*, с. 24, где Тертуллиан, перечислив разные формы идолопоклонства, к которым в империи относились с терпимостью, продолжает: «*Videte enim ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem*».

[26] *Apol.* I, с. 2, 4, 12.

[27] *Instit. div.* V. 20.

Упорное неверие и лютая ненависть иудеев к Евангелию проявились в распятии Христа, в побиении камнями Стефана, в казни старейшины Иакова, в неоднократном заключении Петра и Иоанна, в дикой ярости по отношению к Павлу и в убийстве Иакова Праведного. Неудивительно, что ужасный Божий суд в конце концов постиг неблагодарный народ; священный город и храм были разрушены, и христиане нашли убежище в Пелле.

Но столь трагическая участь сокрушила только национальную гордость иудеев, а их ненависть к христианству осталась прежней. Они стали причиной смерти Симеона, епископа Иерусалимского (107); они особо активно участвовали в сожжении Поликарпа из Смирны; они разжигали ярость язычников, хуля секту Назарянина.

Восстание Бар-Кохбы. Новое разрушение Иерусалима

Жестокое угнетение при Траяне и Адриане, запрет на обрезание, осквернение Иерусалима языческим идолопоклонством побудили иудеев организовать новое мощное восстание (132 — 135 г. по Р. Х.). Псевдомессия Бар-Кохба (сын звезд, Чис. 24:17), впоследствии называемый Бар-Косиба (сын неправды), встал во главе бунтовщиков и приказал самым жестоким образом убить всех христиан, которые не присоединятся к нему. Но полководец Адриана нанес лжепророку поражение в 135 г.; больше полумиллиона иудеев было убито в ходе отчаянного сопротивления, громадное количество народа было продано в рабство, 985 населенных пунктов и 50 крепостей сравняли с землей, почти вся Палестина была опустошена, Иерусалим снова был разрушен, и на его руинах была воздвигнута римская колония, Элия Капитолина, с образом Юпитера и храмом Венеры. На монетах Элии Капитолины изображены Юпитер Капитолийский, Вакх, Серапис, Астарта.

Таким образом, родная почва почтенной ветхозаветной религии была вспахана, и на ней насадили идолопоклонство. Иудеям под страхом смерти было запрещено посещать святое место, их бывшую столицу[28]. Только в годовщину разрушения храма им было позволено смотреть на него и оплакивать его на расстоянии. Запрет этот оставался в силе и при христианских императорах, что не делает им чести. Юлиан Отступник из ненависти к христианам позволил восстановить храм и поощрял это восстановление, но бесполезно. Иероним, который провел последние годы жизни в монашеском уединении в Вифлееме (умер в 419), патетически сообщает нам, что в его время старые иудеи, *«in corporibus et in habitu suo iram Domini demonstrantes»*, вынуждены были платить римским стражникам за право плакать и рыдать над руинами с горы Елеонской при виде креста, *«ut qui quondam emerant sanguinem Christi, emant lacrymas suas, et ne fletus quidem eis gratuitus sit»*[29]. Той же печальной привилегией иудеи пользуются сейчас при турецком правительстве, но не только раз в год, а каждую пятницу у самых стен Храма, теперь замененного мечетью Омара[30].

---

[28] Сообщает Иустин Мученик, родом из Палестины и современник этого разрушения Иерусалима. *Apol.* I, с. 47. Тертуллиан также говорит, что «был издан указ, запрещающий иудеям пересекать границы этого района» (*Adv. Jud.*, с. 13).

[29] *Ad Zephan.* 1:15 sqq. Шюрер цитирует этот отрывок, стр. 363.

[30] «Иудейская стена плача» — гигантская стена, стоящая у внешней стороны мечети Эль-Аска рядом с «аркой Робинсона». Там в чистую пятницу 1877 г. я видел большое количество иудеев, старых и молодых, мужчин и женщин, почтенных раввинов с бородами, как у патриархов, и грязных и отталкивающих субъектов, целующих каменную стену и поливающих ее слезами, повторяя из Еврейской Библии и молитвенников Плач Иеремии, Псалом 75 и Псалом 78 и разные молитвы. Ср. Tobler, *Topographie von Jerusalem*, I. 629.

Талмуд

В результате свершившихся перемен иудеи потеряли возможность преследовать христиан самостоятельно. Однако они продолжали распространять ужасную клевету на Иисуса и Его последователей. Их ученые школы в Тивериаде и Вавилоне продолжали относиться к христианам крайне враждебно. Талмуд, то есть Учение, первая часть которого (Мишна, то есть Повторение) была составлена около конца II века, а вторая (Гемара, то есть Завершение) — в IV веке, представляет собой прекрасный образец иудаизма того времени, закосневшего, традиционного, застойного и антихристианского. Впоследствии Иерусалимский Талмуд был вытеснен Вавилонским Талмудом (430 — 521), который в четыре раза больше по объему и представляет собой еще более отчетливое выражение раввинистических идей. Ужасное проклятие в адрес отступников (*precatio haereticorum*), призванное отвращать иудеев от обращения в христианскую веру, восходит ко II веку; Талмуд утверждает, что оно было составлено в Ямне, где в то время располагался синедрион, рабби Гамалиилом-младшим.

Талмуд составлялся на протяжении нескольких столетий. Это хаотическое скопление иудейской учености, мудрости и безумия, груда мусора, в которой спрятаны перлы истинных изречений и поэтических притчей. Дилич называет его «обширным клубом дебатов, где в единый шум сливаются мириады голосов, звучавшие на протяжении как минимум пяти столетий, и уникальным сводом законов, в сравнении с которым законы всех других народов кажутся лилипутами». Это неправильно истолкованный Ветхий Завет, обращенный против Нового если не по форме, то по факту. Это раввинистическая Библия без вдохновения свыше, без Мессии, без надежды. Он отражает упорство иудейского народа и, подобно ему, против воли своей продолжает свидетельствовать об истинности христианства. Когда одного выдающегося историка спросили, какой лучший аргумент в пользу христианства можно привести, он тут же ответил: «Иудеи»[31].

К сожалению, этот народ, выдающийся даже в период своего трагического заката, во многих отношениях был жестоко угнетаем и гоним христианами после эпохи Константина, вследствие чего его фанатизм и ненависть только усилились. Были приняты враждебные иудеям законы: сначала запретили обрезание у рабов-христиан и смешанные браки между иудеями и христианами, а уже затем, в V веке, иудеев лишили всех гражданских и политических прав в христианских государствах. Даже в наш просвещенный век встречаются унизительные *Judenhetze*[32] в Германии и еще больше — в России (1881). Но несмотря на все перипетии судьбы Бог сохранил этот древний народ как памятник Своей справедливости и Своему милосердию, и, без сомнения, Он предназначил этому народу выдающуюся роль в последние времена в Своем царстве после второго пришествия Христа.

---

[31] По поводу литературы о Талмуде см.: Herzog; McClintock & Strong; и особенно Schürer, *Neutestamentl. Zeitgeschichte* (Leipz. 1874), pp. 45-49, к чему я добавляю очерк Шюрера: *Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältniss zum Alten Testament und zum Judenthum*, Darmstadt 1882. Отношение Талмуда к Нагорной проповеди и немногочисленные сходства между ними обсуждаются Пиком в McClintock & Strong, vol. ix. 571.

[32] Еврейские гетто. — Прим. изд.

§15. *Причины гонений со стороны Рима*

Политика римского правительства, фанатизм суеверного народа и интересы языческих жрецов привели к гонениям против религии, угрожавшей сокрушить шатающееся здание идолопоклонства; чтобы стереть христианство с лица земли, в полной мере использовались законы, насилие, коварные приемы и уловки.

Сначала мы рассмотрим отношение римского государства к христианской религии.

Веротерпимость Рима

Политика имперского Рима отличалась умеренной веротерпимостью. Она была репрессивной, но не превентивной. Свобода мысли не подавлялась цензурой, не было контроля над обучением, которое было делом учителя и ученика. Армии располагались у границ для защиты империи, но не использовались внутри нее как орудия угнетения; для того чтобы не дать народу увлечься общественными движениями и политическими возмущениями, использовались публичные развлечения. Древние религии покоренных народов были допустимы, если не угрожали интересам государства. Иудеи пользовались особой защитой со времен Юлия Цезаря.

Пока римляне относились к христианству как к иудейской секте, христиане разделяли с иудеями ненависть и презрение, но эта древняя национальная религия пользовалась юридической защитой. Провидению было угодно, чтобы христианство уже укоренилось в ведущих городах империи, когда был понят его истинный характер. Под защитой римского гражданства Павел донес христианство до пределов империи, и римский проконсул в Коринфе отказался вмешиваться в деятельность апостола на том основании, что это была внутренняя иудейская проблема, не входящая в юрисдикцию трибунала. Языческие государственные деятели и писатели вплоть до эпохи Траяна, в том числе историк Тацит и Плиний Младший, считали христианскую религию вульгарным суеверием, вряд ли достойным их упоминания.

Но христианство было очень важным явлением, и оно слишком быстро развивалось, чтобы его можно было долго игнорировать или презирать. Вскоре стало ясно, что это *новая* религия, по сути претендующая на универсальную ценность и всеобщее принятие, поэтому она была объявлена незаконной и изменнической, *religio illicita*; христиан постоянно упрекали: «Вы не имеете права на существование»[33].

Нетерпимость Рима

Нам не следует удивляться этой позиции. Терпимость, о которой заявляло и которой реально отличалось Римское государство, была тесно переплетена с языческим идолопоклонством; религия была орудием римской политики. В древней истории нет примера государства, в котором не существовало бы какой-то основной религии и формы поклонения. Рим не был исключением из общего правила. Как пишет Моммсен, «римско-эллинистическая государственная религия и стоическая государственная философия, неразрывно с нею связанная, были не просто удобным, но необходимым орудием для любой формы правления — олигархии, демократии или монархии, поскольку создать государство вообще без рели-

---

[33] «*Non licet esse vos*». Tertullian, *Apol.* 4.

гиозного элемента было так же невозможно, как найти новую государственную религию, которая была бы подходящей заменой для старой»[34].

Считалось, что основания власти в Риме заложены благочестивыми Ромулом и Нумой. Блестящие успехи римского оружия приписывались благосклонному отношению божеств республики. Жрецы и девы-весталки существовали на средства из государственной казны. Император был по должности *pontifex maximus*[35] и даже объектом поклонения, как божество. Боги были национальными; орел Юпитера Капитолийского, как добрый дух, реял над покорявшими мир легионами. Цицерон утверждает в качестве законодательного принципа, что никому не должно быть позволено поклоняться иноземным богам, если они не будут признаны общественным законодательством[36]. Меценат советовал Августу: «Почитай богов по обычаю предков и вынуждай[37] других поклоняться им. Ненавидь и наказывай тех, кто вводит поклонение чуждым богам».

Действительно, *частные лица* в Греции и Риме пользовались почти не имевшей себе равных свободой выражения скептических и даже нечестивых мыслей в беседе, в книгах и на сцене. Достаточно упомянуть лишь труды Аристофана, Лукиана, Лукреция, Плавта, Теренция. Но существовало резкое разграничение, какое часто будет встречаться потом и у христианских правительств, между свободой индивидуальной мысли и совести, которые являлись неотчуждаемым правом и не подчинялись законам, и свободой публичного поклонения, хотя последнее является лишь естественным следствием первого. Кроме того, когда религия становится делом государственного законодательства и принуждения, то образованные слои населения почти неизбежно пропитываются лицемерием и неискренностью, хотя внешне их поведение часто соответствует, из соображений политики, интересов или по привычке, нормам и юридическим требованиям принятого верования.

Сенат и император посредством специальных эдиктов обычно позволяли покоренным народам практиковать свое поклонение даже в Риме, но не потому, что считали свободу совести священной, а из чисто политических соображений, с ясно выраженным запретом обращать в свою религию приверженцев государственной религии; поэтому время от времени выпускались суровые законы, запрещающие обращение в иудаизм.

Что мешало терпимому отношению к христианству

Что касается христианства, которое не было национальной религией, но претендовало на роль единственной и универсальной истинной веры, которое обращало к себе представителей всех народов и сект, привлекало греков и римлян в еще больших количествах, чем иудеев, отказывалось идти на компромисс с какой-либо формой идолопоклонства и угрожало самому существованию римской государственной религии, то здесь не могло и речи идти даже об ограниченной веротерпимости. Тот же самый всепоглощающий политический интерес Рима требовал здесь иного образа действий, и вряд ли прав Тертуллиан, обвиняющий римлян в непоследовательности за то, что они терпят поклонение всех ложных богов, которых им нет смысла бояться, и запрещают поклонение единственному

---

[34] Mommsen, *The History of Rome*, trans. by Dickson, vol. IV. P. II, p. 559.

[35] Высшим понтификом. — Прим. изд.

[36] «*Nisi publice adscitos*».

[37] ἀνάγκαζε, согласно Диону Кассию.

истинному Богу, Который есть Господь всего[38]. Рожденный во время правления Августа и распятый при Тиберии по приговору римского магистрата, Христос, как основатель универсальной духовной империи, стал лидером в самую важную эпоху римской власти; это был соперник, которого нельзя было терпеть. И правление Константина позже показало, что через терпимое отношение к христианству был нанесен смертельный удар по римской государственной религии.

Кроме того, сознательный отказ христиан воздавать божественные почести императору и его статусу и принимать участие в каких-либо идолопоклонническ ких церемониях во время публичных празднеств, их нежелание нести военную службу на благо империи, их пренебрежение к политике, ко всем гражданским и мирским проблемам, противопоставляемым духовным и вечным интересам человека, их тесный братский союз и частые собрания навлекли на них не только подозрения и враждебное отношение кесарей и римского народа, но и обвинения в непростительном преступлении — заговоре против государства[39].

Простой народ с его политеистическими представлениями также заклеймил верующих в единого Бога как атеистов и врагов богопочитания. Люди охотно верили клеветническим слухам о разного рода непотребствах, вплоть до инцеста и людоедства, которыми христиане якобы занимались на своих религиозных собраниях и пирах любви; частые общественные бедствия, случавшиеся в тот период, рассматривались как справедливая кара гневных богов за пренебрежение поклонением им. В Северной Африке возникла поговорка: «Если Бог не посылает дождя, отвечать должны христиане». Когда случалось наводнение, или засуха, или голод, или чума, фанатически настроенное население кричало: «Долой атеистов! Бросайте христиан львам!»

Наконец, иногда гонения начинались по инициативе жрецов, шарлатанов, ремесленников, торговцев и других людей, зарабатывавших на жизнь за счет поклонения идолам. Они, подобно Димитрию из Ефеса и хозяевам прорицательницы из Филипп, разжигали фанатизм и негодование толпы, побуждая ее выступить против новой религии, которая мешала получать прибыль[40].

§16. *Положение церкви до правления Траяна*

Имперские гонения до Траяна относятся к апостольской эпохе, и мы уже описывали их в первом томе. Мы упоминаем их здесь только ради установления связи. Христос был рожден во время правления первого и распят во время правления второго римского императора. Сообщают, что Тиберий (14 — 37 г. по Р. Х.) был испуган рассказом Пилата о распятии и воскресении и предложил сенату (правда, безуспешно) причислить Христа к пантеону римских божеств; но эти сведения мы знаем только от Тертуллиана, без особых надежд на достоверность. Эдикт Клавдия (42 — 54), вышедший в 53 г., согласно которому иудеи изгонялись из Рима, коснулся и христиан, но как иудеев, с которыми их тогда путали. Яростные гонения Нерона (54 — 68) были задуманы как наказание не для христиан, а для предполагаемых поджигателей (64). Однако в них раскрылось, каковы были настроения общества, и они оказались объявлением войны

---

[38] *Apolog.*, с. 24, заключение: «*Apud vos quodvis colere jus est praeter Deum verum, quasi non hic magis omnium sit Deus, cuius omnes sumus*».

[39] Отсюда обвинение: «*Hostes Caesarum et populi Romani*» {«враги кесаря и римского народа»}.

[40] Ср. Деян. 19:24; 16:16.

против новой религии. Среди христиан стало привычным говорить, что Нерон вновь явится как антихрист.

Во время быстро сменявших друг друга правлений Гальбы, Отона, Вителлия, Веспасиана и Тита церковь, насколько нам известно, не страдала от серьезных гонений.

Но Домициан (81 — 96), страдавший излишней подозрительностью тиран-богохульник, называвший себя «Господом и Богом» и хотевший, чтобы и остальные его так называли, относился к христианской вере как к государственному преступлению и приговорил к смерти многих христиан, даже собственного двоюродного брата, консула Флавия Климента, по обвинению в атеизме; он также конфисковывал их имущество и отправлял в изгнание, как Домитиллу, жену вышеупомянутого Климента. Из ревности он уничтожил оставшихся в живых потомков Давида; он велел также доставить из Палестины в Рим двух родственников Иисуса, внуков Иуды, «брата Господа», однако, увидев их бедность и крестьянскую простоту, услышав их объяснение, что царство Христа — не на земле, а на небесах, что оно будет учреждено Господом в последние времена, когда Он придет судить живых и мертвых, император отпустил их. Предание (Ириней, Евсевий, Иероним) гласит, что в правление Домициана Иоанн был сослан на Патмос (на самом деле это случилось в правление Нерона), что в этот же период он чудесным образом спасся от смерти в Риме (свидетельствует Тертуллиан) и что мученической смертью погибли Андрей, Марк, Онисим и Дионисий Ареопагит. В «Мученичестве Игнатия» упоминаются «многие гонения при Домициане».

Гуманный и любящий справедливость преемник Домициана, Нерва (96 — 98), вернул ссыльных и не желал относиться к исповеданию христианства как к политическому преступлению, хотя и не признал новую религию как *religio licita*.

§17. *Траян*. 98 — 117 г. по Р. Х.

Запрещение христианства. Мученичество Симеона Иерусалимского и Игнатия Антиохийского

Источники

Плиний Младший: *Epist.* x. 96 и 97 (al. 97 sq.). Тертуллиан: *Apol.*, c. 2; Евсевий: *H. E.* III. 11, 32, 33, 36. *Chron. pasch.*, p. 470 (ed. Bonn.).

Acta Martyrii Ignatii, в издании: Ruinart, p. 8 sqq.; недавние издания: Theod. Zahn, *Patrum Apost. Opera* (Lips. 1876), vol. II, pp. 301 sqq.; Funk, *Opera Patr. Apost.*, vol. I. 254-265; II. 218-275; и Lightfoot: *S. Ignatius, S. Polyc.*, II. 1, 473-570.

Труды

О правлении Траяна вообще: Tillemont, *Histoire des Empereurs*; Merivale, *History of the Romans under the Empire*.

Об Игнатии: Theod. Zahn: *Ignatius von Antiochien*. Gotha 1873 (631 pages). Lightfoot: *S. Ignatius* и *S. Polyc.*, London 1885, 2 vols.

О хронологии: Adolph Harnack: *Die Zeit des Ignatius*. Leipzig 1878 (90 pages); см. также Keim, *l. c.* 510-562; но особенно Lightfoot, *l. c.* II. 1, 390 sqq.

Послания Игнатия мы обсудим в главе XIII, которая посвящена церковной литературе, §164 и 165.

Траян, один из лучших и наиболее достойных похвалы императоров, которого почитали как «отца своей страны», вслед за своими друзьями Тацитом и Плинием совершенно не понимал природы христианства; он первый официально объявил христианство запрещенной религией (до него такое отношение к хри-

стианству было неформальным). Он восстановил суровые законы, запрещающие любые тайные общества[41], и провинциальные власти применяли их к христианам, так как те часто собирались для поклонения. Решением Траяна определялось отношение правительства к христианам в течение более ста лет. О решении этом говорится в его переписке с Плинием Младшим, губернатором Вифинии в Малой Азии со 109 по 111 г.

Плиний вступил в официальный контакт с христианами. Он сам видел в этой религии всего лишь «развращенное и неумеренное суеверие» и с трудом мог объяснить его популярность. Он сообщил императору, что это суеверие неустанно распространяется не только в городах, но и в селениях Малой Азии и увлекает людей любого возраста, общественного положения и пола так, что храмы почти заброшены, а жертвенных животных никто не покупает. Для того чтобы остановить распространение веры, он приговорил к смерти многих христиан, других же, бывших римскими гражданами, отправил на суд имперского трибунала. Но он просил у императора дальнейших инструкций: следует ли ему проявлять уважение к возрасту; следует ли ему считать преступлением само принятие имени христианина, если других преступлений человек не совершил.

На эти вопросы Траян ответил: «Ты следуешь верным путем, друг мой, по отношению к христианам; ибо никакое всеобщее правило, применяемое во всех остальных случаях, здесь не подходит. Их не следует искать; но когда обвинение выдвинуто и доказано, их надо наказывать; если человек отрицает, что он христианин, и доказывает это действием, а именно, поклонением нашим богам, его следует простить как раскаявшегося, хоть он и останется под подозрением по причине своего прошлого. Но не нужно начинать процесс на основании анонимных обвинений; это подает плохой пример и противоречит нашему веку» (то есть духу правления Траяна).

Это решение гораздо мягче, чем можно было бы ожидать от императора-язычника старого римского образца. Тертуллиан обвиняет решение Траяна в противоречивости, как одновременно жестокое и мягкое, запрещающее искать христиан, но предписывающее их наказывать, объявляющее их таким образом невиновными и виновными в одно и то же время. Но, очевидно, император следовал политическим принципам и полагал, что такой временный, по его мнению, и заразительный энтузиазм, вызванный христианством, проще подавить, не обращая на него внимания, чем открыто выступая против него. Он предпочитал игнорировать его, насколько это возможно. Но каждый день христианство все больше и больше привлекало к себе общественное внимание, распространяясь с неотвратимой силой истины.

На основании этого предписания правители, следуя своим чувствам, проявляли чрезмерную жестокость к христианам как членам тайных обществ и *religio illicita*. Даже гуманный Плиний сообщает нам, что отправлял на дыбу слабых женщин. Сирия и Палестина страдали от свирепых гонений в это правление.

---

[41] Или запрещенные клубы. Значение слова *hetaeria* (ἑταιρεία или ἑταιρία) — *collegium, sodalitas, sodalitium*, компания, братство, особенно частный политический клуб или «союз», образованный в частных целях. Римские «братства» были клубами или ложами, члены которых собирались в свободное время, их собрания легко было использовать для достижения политических и революционных задач. Траян отказался давать разрешение на собрание вольноотпущенных в Никомедии (Pliny, *Ep.* X. 34, al. 43). Ср. Büttner, *Geschichte der politischen Hetärien in Athen* (1840); Mommsen, *De collegiis et sodaliüs Romanorum* (Kiel 1843).

Симеон, епископ Иерусалимский, как и его предшественник Иаков, родственник Иисуса, был обвинен фанатично настроенными иудеями и распят в 107 г. по Р. Х. в возрасте ста двадцати лет.

В том же году (или, возможно, между 110 и 116) известный епископ Игнатий Антиохийский был приговорен к смерти, перевезен в Рим и брошен диким зверям в Колизее. История его мученичества, без сомнения, была сильно приукрашена, но в ее основе наверняка лежали реальные факты, и она представляет собой характерный пример легендарной мартирологии древней церкви.

Все, что мы знаем об Игнатии, почерпнуто из его посланий, авторство которых не доказано[42], и нескольких кратких упоминаний у Иринея и Оригена. Хотя сами факты его существования, его положения в ранней церкви и его мученичества считаются признанными, все остальное, что о нем сообщается, спорно. Сколько посланий он написал, когда он это сделал, сколько правды в рассказе о его мученичестве, когда оно случилось, когда и кем оно было описано, — все это сомнительно, и по этому поводу ведутся долгие споры. Согласно преданию, он был учеником апостола Иоанна, и благочестие его так славилось среди антиохийских христиан, что его избрали епископом, вторым после Петра (первым был Еводий). Но, хотя это был человек с апостольским характером и управлял он церковью с великим тщанием, в своих личных устремлениях он мог удовлетвориться лишь тогда, когда его свидетельство удостоится чести быть скрепленным кровью и он достигнет тем самым высшего престола чести. Желанный венец был им в конечном итоге обретен, страстное желание мученичества исполнилось. В 107 г. император Траян прибыл в Антиохию и угрожал гонениями всем, кто откажется приносить жертвы богам. Игнатий предстал перед судом и гордо признал себя «Теофором» («Богоносцем»), ибо, как он заявил, в груди у него был Христос. Траян велел отвезти его в Рим и бросить львам. Приговор был исполнен без малейших промедлений. Игнатия тут же заковали в цепи и повезли, по суше и по морю, в сопровождении десяти солдат, которых он называл «леопардами», из Антиохии в Селевкию, в Смирну, где он встретился с Поликарпом, а потом написал церквям, в частности римской; потом в Троаду, в Неаполь, через Македонию в Эпир, и через Адриатику в Рим. Местные христиане приняли его с уважением, но им не было позволено предотвратить или даже отсрочить его мученическую смерть. В двадцатый день декабря 107 г. он был брошен в амфитеатр: дикие звери тут же набросились на него, и вскоре от его тела не осталось ничего, кроме нескольких костей, которые были бережно перевезены в Антиохию как бесценное сокровище. Верным друзьям, которые сопровождали его в Рим, приснилось в ту ночь, что они видели его; некоторые утверждают, что он стоял рядом со Христом и истекал потом, как будто только что усердно трудился. Утешенные этими снами, они вернулись с реликвиями в Антиохию.

Примечание о дате *мученичества Игнатия*

Дата 107 г. по Р. Х. основана на наиболее распространенном варианте прочтения в лучшем из мартирологов Игнатия (*Colbertinum*) слов ἐννάτῳ ἔτει, *на девятый год*, то есть с момента воцарения Траяна, 98 г. по Р. Х. У нас нет веских причин отходить от этой версии и прибегать к другому прочтению, τέταρτον ἔτος, *в девятнадцатый год*, то есть в 116 г. по Р. Х. Иероним указывает дату 109 г. по Р. Х. Тот факт, что имена римских консулов в *Martyrium Colbertinum* приведены правильно, доказывает правильность даты, принятой такими критическими исследователями, как Ашер,

---

[42] В трех редакциях, двух греческих и одной сирийской. Семь более коротких греческих посланий подлинные. См. далее §165.

Тиллемон, Мелер, Гефеле и Вислер. Последний в своем труде *Die Christrnverfolgungen der Cäsaren*, 1878, pp. 125 sqq., находит подтверждение этой даты в словах Евсевия о том, что это мученичество имело место *до* приезда Траяна в Антиохию, который состоялся на десятый год правления, а также в том, что между мученичествами Игнатия и Симеона, сына Клеопы, прошло мало времени (*Hist. Ecc.* III. 32), и наконец, в послании Тиберия Траяну, в котором рассказывается, сколь многие возжаждали мученичества — как полагает Вислер, следуя примеру Игнатия. Если считать, что событие произошло в 107 г., можно согласиться и с другим предположением Вислера. Известно, что в этом году Траян отметил невероятно пышным триумфальным празднеством свои победы над даками, так почему не могло быть такого, что кровь Игнатия оросила песок амфитеатра именно в это время?

Но не все согласны с датой 107 г. по Р. Х. Кейм (*Rom und das Christenthum*, p. 540) полагает, что в *Martyrium Colbertinum* неверно указано, что смерть Игнатия имела место во время первого консульства Суры и второго Сенеция, потому что в 107 г. Сура исполнял обязанности консула в третий, а Сенеций — в четвертый раз. Он возражает также, что Траян был в Антиохии не в 107, а в 115 г., по пути на войну с армянами и парфянами. Но это последнее возражение не имеет значения, если Траян не судил Игнатия в Антиохии лично. Гарнак приходит к выводу, что вероятность мученичества Игнатия в царствование Траяна весьма мала. Лайтфут относит это мученичество к периоду между 110 и 118 г.

§18. *Адриан.* 117 — 138 г. по Р. Х.

См. Gregorovius: *Gesch. Hadrians und seiner Zeit* (1851); Renan: *L'Église chrétienne* (1879), 1-44; и Wagemann в Herzog, vol. v. 501-506.

Адриан, испанского происхождения, родственник Траяна, усыновленный им на смертном одре, был человеком с яркими талантами и прекрасным образованием, ученым, художником, законодателем и администратором, в целом одним из наиболее способных римских императоров, но притом это был человек весьма сомнительной нравственности, идущий на поводу своего переменчивого настроения, мечущийся из одной стороны в другую и наконец потерявшийся во внутренних противоречиях и крайнем отвращении к жизни. Его мавзолей (*Moles Hadriani*), переименованный впоследствии в замок Святого Ангела, до сих пор величественно возвышается над построенным при Адриане мостом через Тибр в Риме. Об Адриане пишут и как о друге, и как о враге церкви. Он хранил верность государственной религии, яро противился иудаизму и был равнодушен к христианству, так как мало знал о нем. Он оскорбил в равной мере иудеев и христиан, воздвигнув храмы Юпитера и Венеры на месте храма и предполагаемого места распятия. Говорят, что он велел проконсулу Асии проверять случаи, когда народный гнев обращался на христиан, но наказывать только тех, кто должен быть наказан за нарушение законов в соответствии с действующими нормами правосудия[43]. Однако не приходится сомневаться в том, что Адриан, как и Траян, считал принадлежность к христианству преступлением.

Христианские апологии, возникшие во время правления этого императора, свидетельствуют об очень отрицательном отношении общества к христианам и

---

[43] Предписания Адриана к Минуцию Фундану (124 или 128 г.), сохраненные Евсевием в переводе на греческий (*H. E.*, IV. 8, 9), представляют собой почти что указ о веротерпимости, поэтому в их подлинности сомневаются Баур, Кейм и Обэ, но их отстаивают как подлинные Неандер (I. 101, Engl. ed.), Вислер, Функ, Ренан (*l.c.*, p. 32 sqq.). Ренан описывает Адриана как *rieur spirituel, un Lucian couronné prenant le monde comme un jeu frivole* {«человека, смеявшегося над духовным, коронованного Лукиана, воспринимающего мир как фривольную игру»} (p. 6), и потому более склонного к религиозной свободе, чем серьезный Траян и благочестивые Антонин и Марк Аврелий. Но Фридландер (III. 492) соглашается со словами Павсания о том, что Адриан ревностно почитал богов. Кейм называет его визионером, отмечает его враждебность как иудаизму, так и христианству.

критическом положении церкви. Малейшее поощрение со стороны Адриана привело бы к кровавым гонениям. Квадрат и Аристид умоляли его о прощении своих братьев-христиан, но мы не знаем, к чему это привело.

Более позднее предание утверждает, что во время этого правления имело место мученичество святого Евстахия, святой Симфорозы и семерых ее сыновей, римских епископов Александра и Телесфора и других, чьи имена малоизвестны, а даты смерти более чем спорны.

§19. *Антонин Пий*, 137 — 161 г. по Р. Х. *Мученичество Поликарпа*

Comte de Champagny (католик): *Les Antonins.* (A.D. 69-180), Paris 1863; 3rd ed. 1874. 3 vols., 8vo. Merivale: *History.*

Martyrium Polycarpi (древнейший, простейший и вызывающий меньше всего возражений из всех рассказов о деяниях мучеников), в послании от Смирнской церкви к христианам Понта или Фригии, приводится у Евсевия, *H. Eccl.* IV. 15, издан также отдельно, на основании разных рукописей, Ашером (1647) и почти во всех изданиях трудов апостольских отцов церкви, особенно см. O. v. Gebhardt, Harnack, and Zahn, II. 132-168, и Prolog. L-LVI. Текст приведен в редакции Цана, который отходит от текста болландистов в 98 местах. Лучшее издание — Lightfoot, *S. Ign.* и *S. Polycarp*, I. 417 sqq. и II.1005-1047. См. также греческую *Vita Polycarpi* — Funk, II. 315 sqq.

Игнатий: *Ad. Polycarpum.* Лучшее издание — Lightfoot, *l.c.*

Ириней: *Adv. Haer.* III. 3. 4. Его послание к Флорину приводится у Евсевия, v. 20.

Поликрат из Ефеса (ок. 190), у Евсевия, v. 24.

По поводу даты смерти Поликарпа

Waddington: *Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide* (in «Mém. de l'Acad. des inscript. et belles letters», tom. XXVI. Part II. 1867, pp. 232 sqq.) и в *Fastes des provinces Asiatiques*, 1872, 219 sqq.

Wieseler: *Das Martyrium Polykarp's und dessen Chronologie*, в его *Christenverfolgungen*, etc. (1878), 34-87.

Keim: *Die Zwölf Märtyrer von Smyrna und der Tod des Bishops Polykarp*, в его *Aus dem Urchristenthum* (1878), 92-133.

E. Egli: *Das Martyrium des Polyk.*, в Hilgenfeld, «Zeitschrift für wissensch. Theol.» 1882, pp. 227 sqq.

Антонин Пий защищал христиан от хаотического насилия, которое обрушивалось на них вследствие частых общественных бедствий. Но приписываемый ему эдикт, обращенный к правительствам асийских городов, в котором говорится о невиновности христиан и в пример язычникам ставятся христианские верность и рвение в поклонении Богу, вряд ли мог исходить из-под пера императора, носившего почетное имя Пия за сознательную верность религии отцов[44]; в любом случае, он не стал бы сдерживать поведение провинциальных губернаторов и ярость народа, обращенную на незаконную религию.

Гонения на церковь Смирны и мученичество ее уважаемого епископа, которые, как считалось раньше, имели место в 167 г., в царствование Марка Аврелия, согласно более поздним исследованиям, произошли при Антонине в 155 г., когда проконсулом Малой Азии был Статий Квадрат[45]. Поликарп был личным

---

[44] Пий всегда сам приносил жертвы как верховный жрец. Friedländer III. 492.

[45] Так, Уаддингтон почти несомненно доказал, что Квадрат был римским консулом в 142 г. по Р. Х. и проконсулом Асии с 154 по 155 г., а Поликарп умер 23 февраля 155 г. Ему вторят Ренан (1873), Эвальд (1873), Обэ (1875), Гильгенфельд (1874), Лайтфут (1875), Липсиус (1874), О. В. Гебхардт (1875), Цан, Гарнак (1876), Эльи (1882) и снова Лайтфут

другом и учеником апостола Иоанна и главным пресвитером церкви в Смирне, где на его могиле до сих пор стоит простой каменный памятник. Он был учителем Иринея Лионского, то есть связующим звеном между апостольским и послеапостольским периодом. Так как он умер в 155 г. в возрасте восьмидесяти шести лет или более, должно быть, он родился в 69 г. по Р. Х., за год до разрушения Иерусалима, и должен был наслаждаться дружбой со святым Иоанном в течение двадцати или более лет. Это придает дополнительный вес его свидетельству об апостольских преданиях и произведениях. До нас дошло его прекрасное послание, которое вторит апостольскому учению; о нем мы поговорим в одной из следующих глав.

Поликарп, находясь перед проконсулом, решительно отказался отрекаться от своего Царя и Спасителя, Которому служил восемьдесят шесть лет и от Которого не получал ничего, кроме любви и милости. Он радостно взошел на костер и среди пламени славил Бога за то, что Тот счел его достойным «быть причисленным к мученикам, испить из чаши страданий Христовых, в вечное воскресение души и тела в нетлении Святого Духа». Слегка приукрашенный рассказ в послании от Смирнской церкви гласит, что пламя не касалось тела святого, оставив его неповрежденным, подобно тому как золото закаляется в огне; присутствовавшие христиане утверждали, что обоняли приятный аромат, подобный запаху ладана. Потом палач вонзил в тело свой меч, и поток крови сразу же загасил пламя. Тело было сожжено, по римскому обычаю, но церковь сохранила кости и считала их драгоценнее золота и бриллиантов. Смертью последнего свидетеля апостольского века была успокоена ярость толпы, и проконсул прекратил гонения.

§20. *Гонения при Марке Аврелии.* 161 — 180 г. по Р. Х.

Марк Аврелий Антонин: (121 — 180): Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ιβ', или *Meditations*. Это нечто вроде дневника или собрания размышлений, которые император записывал в конце своей жизни, отчасти в разгар военных действий «в земле Квади» (на реке Дунай в Венгрии), с целью самосовершенствования; собственные моральные рассуждения императора соседствуют там с поразившими его цитатами мудрых и добродетельных мужей. Главные издания — *Xylander* Zurich 1558 и Basle 1568; лучшее издание с новым переводом на латынь и обширными примечаниями — *Gataker*, Lond. 1643, Cambr. 1652, с дополнительными примечаниями на французском — Dacier, Lond. 1697 и 1704. Новое издание греческого текста — *J. M. Schultz*, 1802 (и 1821); еще одно — *Adamantine Coraïs*, Par. 1816. Перевод на английский язык: *George Long*, Lond. 1863, другое издание — Boston, пересмотренное издание — London 1880. Существуют переводы на большинство европейских языков: перевод на итальянский сделан кардиналом Франческо Барберини (племянником папы Урбана VIII), который посвятил перевод собственной душе, «чтобы она стала краснее пурпура при виде добродетели этого язычника». См. также послания знаменитого риторика *M. Corn. Fronto*, учителя Марка Аврелия, найденные и опубликованные Angelo Mai, Milan 1815 и Rome 1823 (*Epistolarum ad Marcum Caesarem Lib. V*; etc.). Однако они не имеют большого значения, разве что свидетельствуют об искренней и продолжавшейся всю жизнь дружбе любезного учителя и его царственного ученика.

Arnold Bodek: *Marcus Aurelius Antoninus als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi*. Leipz. 1868. (Прослеживается связь этого императора с иудейским монотеизмом и этикой).

E. Renan: *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*. Paris 1882. Это седьмой и последний том из «Истории происхождения христианства» (*Histoire des Origines du Christianisme*), ставшей плодом двадцатилетних трудов автора. Этот том настолько же гениален, полон

(1885, *l.c.* I. 647 sqq.). Вислер и Кейм умело отстаивают старую дату (166 — 167), опираясь на свидетельство Евсевия и Иеронима, а также на мнение Массона и Клинтона. Но Лайтфут опровергает их возражения (I. 647, sqq.) и поддерживает Уаддингтона.

учености и красноречия и настолько же лишен веры, как и предыдущие. Он завершается периодом окончательного формирования христианства в середине II века, но в будущем автор планирует вернуться назад и проследить историю христианства до Исаии (или «Великого Незнакомца», его истинного основателя).

Евсевий: *H. E.* V. 1-3. Послание от церквей Лиона и Вьенны христианам Малой Азии. *Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathowike, untersucht von* Ad. Harnack. Leipz. 1888.

По поводу легенды о *Legio fulminatrix* см.: Тертуллиан, *Apol.* 5; Евсевий, *H. E.* V. 5.; и Дион Кассий, *Hist.* LXXI. 8, 9.

Марк Аврелий, философ на престоле, был хорошо образованным, справедливым, добрым и любезным императором. Он достиг древнеримского идеала добродетельного стоика, полагающегося на свои силы и достоинства, но по этой самой причине не симпатизировал христианству и, вероятно, считал его абсурдным и фанатическим суеверием. В его космополитической филантропии не было места для самых чистых и невинных из его подданных, многие из которых служили в его собственной армии. Мелитон, Мильтиад, Афинагор завалили его апологиями от имени гонимых христиан, но он был глух к ним. Только единожды, в своих «Размышлениях», он упоминает о них, и то с насмешкой, объясняя их благородный энтузиазм мучеников «чистым упрямством» и любовью к театральным жестам[46]. Его оправдывает лишь неосведомленность. Вероятно, он никогда не читал ни строчки из Нового Завета и из обращенных к нему апологий[47].

Принадлежавший к поздней школе стоиков, верившей, что душа после смерти немедленно поглощается Божественной сущностью, Марк Аврелий считал, что христианское учение о бессмертии с его зависимостью от морального состояния души порочно и опасно для благополучия государства. В его правление был издан закон, обрекавший на ссылку каждого, кто попытается влиять на умы людей через угрозы расправы свыше, и, без сомнения, этот закон был направлен против христиан[48]. В любом случае, период его правления был беспокойным вре-

---

[46] *Med.* xi. 3: Μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ὡς οἱ Χριστιανοὶ, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ, ὥστε καί ἄλλον πεῖσαι, ἀτραγῴδως.

[47] Бодек (*l.c.*, p. 82 sqq.) утверждает, вопреки общепринятому мнению, что Марк Аврелий был *лично* равнодушен к язычеству и христианству, что его дань уважения богам, связанная с капитолийским культом и другими, была всего лишь *официальной* и что, скорее всего, он не был инициатором гонений на христиан. «*Er war eben so wenig ein Feind des Christenthums, als er ein Feind des Heidenthums war: was wie religiöser Fanatismus aussah, war in Wahrheit nur politischer Conservatismus*» (p. 87). С другой стороны, Бодек заявляет, что он испытывал дружескую симпатию к иудаизму, к его монотеистическим и этическим особенностям, и утверждает, что он поддерживал близкие отношения с неким иудейским рабби. Но в его двенадцати книгах «De seipso et ad seipsum» нет ничего, что противоречило бы благочестию просвещенного язычника, неосознанно находящегося под влиянием христианства, однако враждебного ему отчасти из незнания его подлинной природы, отчасти из сознательного понимания своих обязанностей как верховного понтифика государственной религии. Такой же была позиция Траяна и Деция. Ренан (p. 262 sqq.) называет «Размышления» Марка Аврелия «*le livre le plus purement humain qu'il y ait. Il ne tranche aucune question controversée. En théologie, Marc Aurèle flotte antre le déisme pur, le polythéisme enterprété dans un sens physique, a la façon des stoïciens, et une sorte de panthéisme cosmique*» {«самой гуманистической книгой, какая только может быть. Он не касается никаких спорных вопросов. В богословском отношении Марк Аврелий колеблется между чистым деизмом; политеизмом, истолкованным в физическом смысле, на манер стоиков; и чем-то вроде космического пантеизма»}.

[48] «*Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrerentur, Divus Marcus hujusmodi homines in insulam relegari rescripsit*». *Dig. XLVIII. tit.* 19. 1. 13, цитируется в Leckey, *Hist. of Europ. Morals*, I. 448.

менем для церкви, хотя гонения и не исходили непосредственно от него. Закона Траяна было достаточно, чтобы оправдать самые строгие меры против последователей «запрещенной» религии.

Около 170 г. апологет Мелитон писал: «Верующие в Бога в Асии теперь подвергаются преследованиям по новым законам, как никогда раньше; бесстыдные жадные лизоблюды, пользуясь эдиктами, грабят теперь невиновных день и ночь». В то время в империи случился ряд больших пожаров, разрушительное наводнение на Тибре, землетрясение, бунты, в особенности чума, которая свирепствовала от Эфиопии до Галлии. Все это стало поводом для кровавых гонений, в ходе которых правительство и народ вместе ополчились на врагов принятого богопочитания, которые предположительно были виновниками всех несчастий. Цельс выражает радость от того, что «демона» [христиан] «не только обвиняют, но и изгоняют изо всех земель и со всех морей», он видел в этом суде над ними исполнение поговорки: «Мельницы богов работают медленно». В то же время эти гонения и происходившие одновременно с ними литературные нападки Цельса и Лукиана показывают, что новая религия постепенно приобретала в империи влияние.

В 177 г. церкви Лиона и Вьенны, на юге Франции, подверглись тяжелому испытанию. Рабов-язычников пытками вынудили признаться в том, что их хозяева-христиане предаются всем тем противоестественным порокам, в которых их обвиняли слухи; это сделали, чтобы оправдать те невероятные мучения, которым были подвергнуты христиане. Но страдальцы, «подкрепленные источником живой воды из сердца Христова», проявили необычайную веру и упорство; они считали, что «нет ничего страшного там, где есть любовь Отца, и нет никакой боли там, где сияет слава Христова».

Наиболее выдающимися жертвами этого галльского гонения были епископ Пофин, который, в возрасте девяноста лет и только что оправившийся от болезни, был подвергнут всякого рода надругательствам, а потом брошен в мрачную темницу, где умер два дня спустя; девственница Бландина, рабыня, проявившая почти сверхчеловеческую силу и упорство во время самых жестоких мучений и наконец в сети брошенная дикому зверю; Понтик, пятнадцатилетний юноша, которому никакие жестокости не помешали исповедовать его Спасителя. Тела мучеников, покрывшие улицы, были постыдным образом изувечены, потом сожжены, а пепел брошен в Рону, чтобы враги богов не осквернили землю даже своими останками. В конце концов народ устал от убийств, и значительное количество христиан осталось в живых. Лионские мученики отличались подлинной кротостью. Находясь в темнице, они утверждали, что все почести по праву принадлежат только верному и истинному свидетелю, Первенцу из мертвых, Князю жизни (Отк. 1:5) и тем из Его последователей, которые скрепили верность Христу своей кровью.

Примерно в то же время гонения меньшего размаха имели место в Отуне (Августодунуме) близ Лиона. Симфорин, молодой человек из хорошей семьи, отказался падать ниц перед изображением Кибелы, за что был приговорен к отсечению головы. По пути на место казни мать сказала ему: «Сын мой, будь тверд и не страшись смерти, она несомненно ведет к жизни. Смотри на Того, Кто правит на небесах. Сегодня твоя земная жизнь не будет отнята у тебя, но ты обменяешь ее на благословенную жизнь небесную».

История о «легионе грома»[49] основана на факте чудесного избавления римской армии в Венгрии благодаря внезапному ливню, который утолил сильную жажду воинов и напугал их врагов-варваров в 174 г. по Р. Х. Язычники, тем не

менее, объясняли это событие не молитвами солдат-христиан, а волей собственных богов. Сам император молился Юпитеру: «Руку, которая никогда не проливала человеческой крови, я простираю к тебе». Это событие не изменило отношения к христианам, что доказывают гонения в Южной Галлии, разразившиеся три года спустя.

Среди отдельных случаев мученичества во время этого правления мы отметим смерть Иустина Мученика в Риме в 166 г. Считают, что он был осужден из-за козней Кресцента, философа-киника.

Наследником Марка Аврелия стал его жестокий и достойный презрения сын Коммод (180 — 192), предававшийся разнообразным чувственным удовольствиям и проявлявший, подобно Нерону, самое смешное тщеславие как танцовщик и певец, шут по характеру; по случайности он был благосклонен к христианам вследствие влияния своей наложницы Марсии[50] и не беспокоил их. Однако во время его правления римский сенатор Аполлоний был казнен за свою веру.

§21. *Положение церкви от Септимия Севера до Филиппа Араба.* 193 — 249 г. по Р. Х.

Климент Александрийский: *Strom.* II. 414. Тертуллиан: *Ad Scapulam*, с. 4, 5; *Apol.* (198 г. по Р. Х.), с. 7, 12, 30, 37, 49.

Об александрийских мучениках см. Евсевий: VI. 1 и 5.

Деяния карфагенских мучеников, содержащие их *ipsissima verba*[51] из дневников, которые они вели в темнице, и в чем-то несущие на себе монтанистский отпечаток, см. в Ruinart, p. 90 sqq.

Лампридий: *Vita Alex. Severi*, с. 22, 29, 49.

О Филиппе Арабе см. Евсевий: VI. 34, 36; Иероним: *Chron.* ad ann. 246.

J. J. Muller: *Staat und Kirche unter Alex. Severus*. Zürich 1874.

P. Gorres: *Kaiser Alex. Severus und das Christenthum*. Leipz. 1877.

Jean Réville: *La religion a Rome sous les Sévères*. Paris 1886 (vii и 302 pp); немецкий перевод: Krüger 1888.

Воцарение Септимия Севера (193 — 211), который был пунического происхождения и имел жену сириянку, положило начало череде императоров (Каракалла, Элагабал, Александр Север), бывших по духу скорее восточными людьми, чем римлянами, и поэтому гораздо менее обеспокоенных сохранением старой государственной религии, чем род Антонина. Однако к концу II века местных гонений было предостаточно; Климент Александрийский писал об этих временах: «Множество мучеников ежедневно сжигают, бросают в темницу или обезглавливают на наших глазах».

В начале III века (202) Септимий Север, вероятно, борясь с монтанистскими крайностями, выпустил суровый закон против распространения христианства и иудаизма. Вследствие этого начались яростные гонения в Египте и Северной Африке, породившие некоторые из наиболее прекрасных цветов мученичества.

В Александрии вследствие этого закона был обезглавлен Леонид, отец знаменитого Оригена. Потамиена, дева редкой телесной и духовной красоты, с животной страстью была подвержена участи худшей, чем смерть, и после жестоких пыток сварена вместе со своей матерью в кипящей смоле. Один из палачей,

---

[49] *Legio fulminatrix*, κεραυνοφόρος. Двенадцатый легион назывался *Fulminata* со времен Траяна, а следовательно, его имя нельзя связывать с этим событием.

[50] φιλόθεος παλλακή.

[51] Собственные высказывания. — Прим. изд.

Василид, движимый сочувствием, спас некоторых из них от излишней жестокости, а вскоре после этого принял христианство и был обезглавлен. Он объявил, что ночью ему явилась Потамиена, она ходатайствовала за него перед Христом и возложила на его голову мученический венец.

В Карфагене несколько новообращенных, три молодых человека и две девушки, вероятно, из секты монтанистов, проявили необычайное упорство и верность в темнице и на лобном месте. Перпетуя, молодая женщина благородного происхождения, упорно сопротивлялась уговорам своего пожилого отца-язычника и крикам беспомощного младенца у себя на груди, пожертвовав нежными чувствами дочери и матери ради Господа, Который умер за нее. Фелицитата, рабыня, родившая ребенка в той же темнице, ответила тюремщику, который говорил, что ее ожидают еще более тяжкие муки: «Сейчас я страдаю от того, что терплю я сама, а потом Другой будет страдать за меня, потому что я пострадаю за Него». Все они устояли в истине и, перед этим быстро обменявшиеся поцелуями в надежде на скорую встречу на небесах, были брошены диким зверям на следующем публичном празднике.

Ничего не изменилось и в первые годы правления Каракаллы (211 — 217), хотя этот мрачный мизантроп не принимал никаких законов против христиан.

Распутный юноша Элагабал, или Гелиогабал (218 — 222), осквернивший престол самыми ужасными пороками и безумствами, терпимо относился ко всем религиям в надежде рано или поздно объединить их в своем любимом сирийском культе солнца со всеми его отвратительными излишествами. Он сам был жрецом бога солнца, отсюда его имя[52].

Его гораздо более достойный двоюродный брат и наследник престола Александр Север (222 — 235) был сторонником религиозной эклектики и синкретизма более высокого порядка, пантеистического поклонения героям. Он поставил бюсты Авраама и Христа в своем домашнем святилище вместе с бюстами Орфея, Аполлония Тианского и лучших римских императоров, а евангельское правило «как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» было выгравировано на стене его дворца и на общественных памятниках[53]. Его мать, Юлия Маммея, была покровительницей Оригена.

Его убийца, Максимин Фракиец (235 — 238), бывший сначала пастухом, потом воином, снова вернулся к гонениям из чистого противоречия своему предшественнику и позволил народу свободно обрушивать ярость на противников божеств, к тому времени снова возросшую по причине землетрясения. Неизвестно, приказал он убить всех служителей или только епископов. Это был грубый варвар, который грабил и языческие храмы.

Легендарная поэзия X века относит к его правлению чудесное мученичество святой Урсулы, британской принцессы, и ее спутниц, одиннадцати тысяч (по другим версиям десяти тысяч) девственниц, которые, вернувшись из паломничества в Рим, были убиты язычниками в окрестностях Кельна. Это неправдоподобное число, вероятно, возникло из-за неправильного понимания текстов, таких как «Ursula et Undecimilla» (который мы находим в древнем требнике в Сорбонне) или «Ursula et XI M. V.», то есть *Martyres Virgines*[54], что (вследствие замены

---

[52] Если только не считать его производным от אל и נבל, «гора Бога».

[53] Однако в данном случае он имел в виду не более чем терпимость. Как говорит Лампридий, 22 (21), *Judaeis privilegia reservavit, Christianos esse passus est.*

[54] Дев-мучениц. — Прим. изд.

martyres на *milia*) привело к превращению одиннадцати мучениц в одиннадцать тысяч дев. Некоторые историки связывают факт, который, по-видимому, составляет основу легенды, с отступлением гуннов после битвы при Шалоне в 451 г. Сокращение *Mil.*, которое может обозначать не только тысячи (*milia*), но и воинов (*milites*), оказалось довольно плодотворным источником для ошибок в тот простодушный и суеверный век.

Гордиан (238 — 244) не беспокоил церковь. Филипп Араб (244 — 249) даже был представлен в некоторых источниках как христианин, а Иероним называет его «*primus omnium ex Romanis imperatoribus Christianus*»[55]. Нет сомнений, что Ориген писал письма ему и его супруге, Севере.

Однако эта передышка привела к охлаждению морального рвения и братской любви христиан, а мощная буря, обрушившаяся на них во время последующих правлений, способствовала восстановлению чистоты церкви.

§22. *Гонения при Деции и Валериане*, 249 — 260 г. по Р. Х. *Мученичество Киприана*

Дионисий Александрийский, у Евсевия VI. 40-42; VII. 10, 11.

Киприан: *De Lapsis*, и особенно в его *Посланиях* того периода. О мученичестве Киприана см. *Proconsular Acts*, и у Понтия: *Vita Cypriani*.

Franz Görres: *Die Toleranzedicte des Kaisers Gallienus*, «Jahrbücher für protest. Theol.» 1877, pp. 606-630. Его же: *Die angebliche Christenverfolgung zur Zeit der Kaiser Numerianus und Carinus*, Hilgenfeld «Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie». 1880, pp. 31-64.

Деций Траян (249 — 251), честный и энергичный император, в котором вновь пробудился римский дух, решил искоренить церковь как секту атеистов и мятежников и в 250 г. выпустил эдикт, обращенный ко всем губернаторам провинций и призывающий вернуться к языческой государственной религии под страхом тяжелейшего наказания. Это послужило сигналом к началу гонений, которые размахом, упорством и жестокостью превосходили все предыдущие. Фактически, это были первые гонения, охватившие всю империю, а в результате они породили большее количество мучеников, чем все предыдущие. Для того чтобы побудить христиан к отступничеству, во исполнение императорского указа использовались конфискации, ссылки, пытки, обещания и угрозы разного рода. Множество людей, называвших себя христианами[56], особенно вначале, поклонились богам (это *sacrificati, жертвовавшие богам*, и *thurificati, кадившие фимиам*) или же получили от городских властей ложные удостоверения о том, что они это сделали (*libellatici*), и за это были отлучены от церкви как отступники (*lapsi*); сотни же других с порывом рвения устремились в темницы и на суд, чтобы обрести венец исповедника или мученика. Римские исповедники писали из темницы своим братьям в Африку: «Может ли постичь человека более славная и благословенная судьба, нежели, благодатью Божьей, исповедовать Господа Бога среди мучений и перед лицом самой смерти; исповедовать Христа, Сына Божьего, когда тело истерзано и дух покидает его свободный; стать соучастником Христа в страдании, пострадав во имя Христа? Хотя мы еще не пролили кровь, мы готовы сделать это. Молись о нас, дорогой Киприан, чтобы Господь, лучший из начальников, ежедневно укреплял всех нас все больше и больше и наконец при-

[55] «Первым христианином из всех римских императоров». — Прим. изд.

[56] «*Maximus fratrum numerus*» {«большое количество братьев»}, — говорит Киприан.

вел на поле битвы как верных воинов, вооруженных божественным оружием (Еф. 6:12), которые никогда не смогут быть побеждены».

Власти были особо жестоки с епископами и служителями церквей. Фабиан из Рима, Вавила из Антиохии и Александр из Иерусалима погибли в ходе этих гонений. Другие скрылись — некоторые из трусости, а некоторые из христианской предусмотрительности, надеясь своим отсутствием смягчить ярость язычников, направленную на их паству, и спасая свою собственную жизнь ради служения на благо церкви в лучшие времена.

Среди последних был Киприан, епископ Карфагенский, который подвергся критике за то, что сделал подобный выбор, но он полностью оправдал себя своим пастырским служением в годы бегства и последующим мученичеством. Он говорит об этом так: «Наш Господь велел нам в момент гонений уступать и бежать. Он учил этому, и поступал так Сам. Ибо тот, кто на время удаляется, но остается верным Христу, не отказывается от своей веры, а только проживает положенное ему время, поскольку венец мученика обретается благодатью Божьей и раньше назначенного часа его получить невозможно».

Поэтическое предание рассказывает о семи братьях из Ефеса, которые заснули в пещере во время бегства и проснулись через двести лет при Феодосии II (447), с изумлением увидев, что некогда презираемый и ненавистный крест правит теперь городом и страной. В самом предании утверждается, что оно относится к временам Деция, но на самом деле упоминаний о нем не встречается вплоть до Григория Турского в VI веке.

При Галле (251 — 253) гонения получили новый импульс вследствие вторжений готов, чумы, засухи и голода. Во время его правления римские епископы Корнелий и Луций были сосланы, а потом приговорены к смерти.

Валериан (253 — 260) сначала мягко относился к христианам, но в 257 г. изменил свою политику и попытался остановить распространение их веры без кровопролития, посредством изгнания проповедников и выдающихся мирян, конфискации их имущества и запрета религиозных собраний. Эти меры, однако, оказались бесполезными, и он вновь прибегнул к казням.

Наиболее выдающимися мучениками гонений при Валериане были епископы Сикст II Римский и Киприан Карфагенский.

Когда Киприану сообщили о смертном приговоре, который ждал его как врага римских богов и законов, он спокойно ответил: «Deo gratias!» А потом, следуя к эшафоту в сопровождении большой толпы народа, он еще раз помолился, разделся, повязал глаза, попросил пресвитера связать ему руки и уплатить двадцать пять золотых монет палачу, который с дрожью обнажил меч, — и получил свой нетленный венец (14 сентября 258 г.). Его верные друзья собрали его кровь в носовые платки и похоронили тело своего святого пастыря с большой торжественностью.

Гиббон описывает мученичество Киприана в мельчайших подробностях, с явным удовлетворением указывая на торжественную и уважительную обстановку казни. Но нельзя по этому примеру судить, как казнили христиан по всей империи. Киприан был человеком высокого общественного положения, ранее прославившимся как оратор и государственный деятель. Его диакон, Понтий, рассказывает, что «ряд выдающихся и известных лиц, людей высокопоставленных, знатных и знаменитых в свете, часто уговаривали Киприана скрыться ради их старой дружбы». Мы снова вернемся к Киприану, когда будем говорить об управлении церковью, и он будет для нас образцом доникейского руководителя цер-

кви высшего уровня, сторонника одновременно и видимого единства церкви, и епископской независимости от Рима.

Весьма известна история мученичества диакона святого Лаврентия из Рима, который указал жадным городским властям на нищих и больных прихожан как на величайшее сокровище церкви и, по слухам, был сожжен на медленном огне (10 августа 258 г.). Подробности этой истории вряд ли достоверны. Впервые ее упоминает Амвросий век спустя, а позже она была прославлена поэтом Пруденцием. На Виа Тибуртина построена базилика в честь этого святого, занимающего такое же место среди мучеников Римской церкви, как Стефан среди мучеников церкви Иерусалимской.

§23. *Временная передышка.* 260 — 303 г. по Р. Х.

Галлиен (260 — 268) еще раз дал передышку церкви и даже признал христианство *religio licita*. Это спокойствие продлилось сорок лет, потому что эдикт о гонениях, выпущенный впоследствии энергичным и воинственным Аврелианом (270 — 275), оказался недействительным вследствие его убийства, а шесть императоров, которые быстро сменяли друг друга на троне после него с 275 по 284 г., оставляли христиан в покое.

Гонения при Каре, Нумериане и Карине в 284 — 285 г. принадлежат области не исторической, но легендарной[57].

Во время этого долгого мирного периода церковь быстро росла количественно, укреплялось ее внешнее благополучие. В главных городах империи были построены большие и даже роскошные молитвенные дома, в них собирали священные книги, а также золотые и серебряные сосуды для совершения таинств. Но и дисциплина церкви расшаталась в той же мере, возросло количество споров, интриг и расколов, а мирские настроения вливались внутрь широким потоком.

Как следствие, для оздоровления и очищения церкви были необходимы новые испытания[58].

§24. *Гонения Диоклетиана.* 303 — 311 г. по Р. Х.

Источники

Евсевий: *H. E.* Lib. VIII.-X; *De Martyr. Palaest.* (ed. Cureton, Lond. 1861); *Vita Const.* (ed. Heinichen, Lips. 1870).

Лактанций: *De Mortibus Persec.*, c. 7 sqq. Авторство спорно.

Василий Великий: *Oratio in Gordium mart.; Oratio in Barlaham mart.*

Труды

Baronius: *Annal. ad ann.* 302-305.

Gibbon: Chrs. XIII., XIV. and XVI.

Jak. Burckhardt: *Die Zeit. Constantins des Gr.* Basel 1853, p. 325.

Th. Keim: *Der Uebertritt Constantins des Gr. zum Christenthum.* Zürich 1852. Его же: *Die römischen Toleranzedicte für das Christenthum* (311-313), in «Tüb. Theol. Jahrb» 1852. (В *Rom und das Christenthum* он доходит только до 192 г. по Р. Х.)

Alb. Vogel: *Der Kaiser Diocletian.* Gotha 1857.

Bernhardt: *Diokletian in s. Verhältnisse zu den Christen.* Bonn 1862.

Hunziker: *Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diocletianus und seiner Nachfolger.* Leipz. 1868.

---

[57] См. Franz Görres, *l.c.*

[58] Eusebius, *H.E.* VIII. 1.

Theod. Preuss: *Kaiser Diocletian und seine Zeit*. Leipz. 1869.
A. J. Mason: *The Persecution of Diocletian*. Cambridge 1876. Pages 370. (См. также обзор Ad. Harnack, в «Theol. Literaturzeitung», 1877. No. 7. f. 169.)
Theod. Zahn: *Constantin der Grosse und die Kirche*. Hannover 1876.
Brieger: *Constantin der Gr. als Religionspolitiker*. Gotha 1880. См. также литературу о Константине в т. III, §§ 10, 11.

По истечении сорокалетней передышки начались последние и самые ожесточенные гонения, борьба не на жизнь, а на смерть.

«Воцарение императора Диоклетиана — это начало эпохи, которую коптские церкви Египта и Абиссинии до сих пор называют "эрой мучеников". Все предыдущие гонения были забыты в сравнении с ужасом, который люди вспоминали как последний и величайший: десятая (по предпочтенному людьми исчислению) волна этой великой бури стерла все следы, оставленные предыдущими. Яростная жестокость Нерона, ревнивые страхи Домициана, бесстрастная неприязнь Марка, решительное уничтожение при Деции, умные уловки Валериана — все это затмили ужасы последней схватки, приведшей к гибели Древней Римской империи и возвышению Креста как символа надежды мира»[59].

Диоклетиан (284 — 305) был одним из наиболее рассудительных и способных императоров, в трудный период он спас приходящее в упадок государство от распада. Он был сыном раба или по меньшей мере неизвестных родителей и сам пробился к высшей власти. Он превратил римскую империю республиканского типа в восточную деспотию и подготовил путь для Константина с Константинополем. У него было три подчиненных ему соправителя: Максимиан (совершивший самоубийство в 310 г.), Галерий (умер в 311) и Констанций Хлор (умер в 306, отец Константина Великого), — с ними он разделил правление громадной империей; наличие четырех правителей вместо одного усилило провинциальную администрацию, но также заронило семя раздоров и гражданской войны[60]. Гиббон называет его вторым Августом, то есть основателем новой империи, а не восстановителем старой. Он также сравнивает его с Карлом V, на которого он был отчасти похож своей талантливостью, временным успехом и конечной неудачей и добровольным отказом от управления страной.

В первые двадцать лет правления Диоклетиан соблюдал эдикт Галлиена о терпимости к христианам. Его собственная жена Приска, его дочь Валерия, большинство его евнухов и придворных, а также большинство наиболее выдающихся общественных функционеров были христианами или по меньшей мере благосклонно относились к христианской религии. Сам он был суеверным язычником и деспотом в восточном стиле. Подобно своим предшественникам Аврелиану и Домициану, он претендовал на божественные почести как наместник Юпитера Капитолийского. Его почитали как Господина и Владыку всего мира, *Sacratissimus Dominus Noster*; он окружил свое Священное Величество многими кругами воинов и евнухов и никому не позволял приближаться к себе иначе, кроме как

---

[59] Так начинается книга Артура Джеймса Мэйсона «Гонения Диоклетиана».

[60] Максимиан (по прозвищу Геркулий) правил в Италии и Африке, Галерий (Армментарий) — на берегах Дуная, а позже на Востоке, Констанций (Хлор) — Галлией, Испанией и Британией; сам Диоклетиан оставил себе Асию, Египет и Фракию, его резиденция была в Никомедии. Галерий женился на дочери Диоклетиана (несчастной Валерии), Констанций на (названой) дочери Максимиана (Феодоре), оба расстались со своими прежними женами. Константин, сын разведенной Елены, женился на Фаусте, дочери Максимиана (это был его второй брак; отец и сын были женаты на двух сестрах). Он стал кесарем 25 июля 306 г. См. Gibbon, chs. XIII, XIV.

на коленях, касаясь лбом земли, в то время как сам он восседал на троне в роскошных восточных одеяниях. «Показное величие было первым принципом новой системы, учрежденной Диоклетианом», — говорит Гиббон. Как практичный государственный деятель, он должен был видеть, что политическое возрождение и укрепление империи не может произойти на прочном и постоянном основании без возрождения прежней государственной религии. Хотя он долго откладывал рассмотрение религиозного вопроса, рано или поздно ему пришлось с ним столкнуться. Нельзя было ожидать в данном случае, чтобы язычество сдалось своему опасному сопернику, не совершив последнего отчаянного усилия спасти себя.

Но основным подстрекателем возобновления вражды, согласно рассказу Лактанция, был соправитель и зять Диоклетиана Галерий, жестокий и фанатичный язычник[61]. Когда Диоклетиан был уже стар, Галерию удалось взять превосходство над ним и добиться разрешения гонений, которые привели его славное правление к бесславному концу.

В 303 г. Диоклетиан один за другим выпустил три эдикта, каждый из которых был более суровым, чем предшествовавший. Максимиан выпустил четвертый, худший из всех, 30 апреля 304 г. Христианские церкви должны были быть разрушены; все копии Библии сожжены; все христиане — лишены гражданских прав и права занимать общественные должности; и наконец, все без исключения должны были приносить жертвы богам под страхом смерти. Предлогом к такой жестокости стал пожар, дважды случившийся во дворце в Никомедии, в Вифинии, где жил Диоклетиан[62]. Дополнительным поводом явилось поведение одного неосторожного христианина (греческая церковь почитает его под именем Иоанна), который порвал первый эдикт, выразив таким образом свое отвращение к «безбожным тиранам», и был сожжен на медленном огне со всевозможными проявлениями жестокости. Однако предположение о том, что причиной выпуска эдиктов стал заговор христиан, которые, чувствуя, что их сила растет, хотели захватить управление государством, совершив переворот, не имеет исторического обоснования. Это не согласуется с политической пассивностью церкви в первые три века, в которые не наблюдается никаких примеров бунтов и переворотов. В крайнем случае такой заговор был бы всего лишь делом рук нескольких фанатиков и они, подобно человеку, порвавшему первый эдикт, удостоились бы славы и мученического венца[63].

---

[61] Лактанций (*De Mort. Persec.*, с. 9) называет его «диким зверем», в котором присутствовали «природное варварство и дикость, чуждые римской крови». В конце концов он умер от ужасной болезни, которую Лактанций в подробностях описывает (гл. 33).

[62] Лактанций называет поджигателем Галерия, который, как второй Нерон, готов был подвергнуть опасности дворец, только чтобы наказать безвинных христиан. Константин, живший тогда при дворе, позже во всеуслышанье заявил, что пожар был вызван молнией (*Orat. ad Sanct.*, с. 25), но повторение события придает вес подозрениям Лактанция.

[63] Гиббон в гл. XVI говорит о возможности политического заговора. Рассказывая о пожаре в императорском дворце в Никомедии, он утверждает: «Подозрение, естественно, пало на христиан; было выдвинуто предположение, *с некоторой долей вероятности*, что эти отчаявшиеся фанатики, провоцируемые своими текущими страданиями и знающие о грядущих бедствиях, вступили в заговор со своими верными братьями, дворцовыми евнухами, замышляя убить двух императоров, которых они ненавидели как непримиримых врагов церкви Божьей». Предположение Гиббона повторяет Буркхардт в своем труде о Константине (*Constantine*, pp. 332 ff.), но без каких-либо свидетельств в его пользу. Баур отвергает его как искусственное и маловероятное (*Kirchengesch.* I. 452, note). Мэйсон (p. 97 sq.) опровергает его.

Гонения начались в двадцать третий день февраля 303 г. во время праздника *Terminalia* (как бы с намерением положить конец существованию секты христиан) с разрушения великолепной церкви в Никомедии и вскоре распространились по всей Римской империи, кроме Галлии, Британии и Испании, где соправитель император Констанций Хлор и особенно его сын, Константин Великий (с 306) намеревались, по мере возможности, щадить христиан. Но даже там разрушались церкви, и более позднее предание относит к этому периоду мученичество многих исповедников в Испании (святой Винцентий, Евлалия и другие, прославляемые Пруденцием) и Британии (святой Альбан).

Дольше всего и наиболее яростно гонения свирепствовали на Востоке, где правили Галерий и его племянник-варвар Максимин Дайя, которого Диоклетиан при отречении наделил достоинством кесаря и главнокомандующего над Египтом и Сирией[64]. Осенью 308 г. он выпустил пятый эдикт о гонениях, в котором говорилось, что все мужчины со своими женами и слугами и даже детьми должны приносить жертвы и вкушать от этих языческих жертв и чтобы все продукты на рынках окропляли жертвенным вином. Этот варварский закон привел к тому, что в течение двух лет христиане влачили чудовищное по жестокости существование, не имея иного выбора, кроме отступничества или голодания[65]. Для того чтобы добиться недостижимой задачи, использовались все мучения, какие только могут причинить железо и сталь, огонь и меч, дыба и крест, дикие звери и озверевшие люди.

Евсевий был свидетелем этих гонений в Кесарии, Тире и Египте; он сообщает нам, что собственными глазами видел, как молитвенные дома разрушали, Святое Писание бросали в огонь на рыночных площадях, за пастырями охотились, пытали и рвали на клочки в амфитеатрах. Даже дикие звери, говорит он не без риторического преувеличения, в конце концов отказались нападать на христиан, словно поменялись местами с язычниками Рима; мечи проржавели и потускнели от крови; палачи устали, им пришлось поддерживать друг друга; но христиане пели хвалебные гимны и благодарения в честь Всемогущего Бога до последнего дыхания. Евсевий описывает героические страдания и смерть группы из двенадцати мучеников, в том числе своего друга, «святого и блаженного Памфила», который после двух лет заключения получил венец жизни (309), и называет этих людей типичным и «совершенным представительством церкви».

Сам Евсевий был заключен в тюрьму, но освобожден. Обвинение в том, что ему удалось избежать мученичества, принеся жертву, необоснованно[66].

Во время этого, как и во время предыдущих гонений количество отступников, что предпочли земную жизнь небесной, было очень велико. К ним теперь добавилась новая разновидность — *traditores*, приносившие Святое Писание языческим властям, чтобы его сожгли. Но по мере того как гонения все более свирепствова-

---

[64] См. Lactant., *De Morte Persec.*, ch. 18-19, 32, и Gibbon, ch. XIV (vol. II, 16 в издании Смита). Настоящее имя Максимина было Дайя. Его не следует путать с Максимианом Геркулием (который был старше и умер на три года раньше). Это был грубый, невежественный и суеверный тиран, равный Галерию по жестокости и превосходивший его в невероятной распущенности (см. Lact. *l.c.*, ch. 37 sqq.). Он умер от яда после того, как ему нанес поражение Лициний в 313 г.

[65] Об эдикте Максимина см. Euseb. *Mart. Pal.* IX. 2; The Acts of Martyrs in Boll., May 8, p. 291, and Oct. 19, p. 428; Mason, *l, c.* 284 sqq.

[66] Лайтфут оправдывает его в своем документированной статье *Euseb.*, Smith and Wace, *Dict. of Christ. Biogr.* II. 311.

ли, рвение и верность христиан возрастали и желание мученичества распространялось, как заразная болезнь. Даже дети и подростки вели себя с поразительной стойкостью. У многих героизм веры выродился в фанатическое почитание смерти; исповедникам веры чуть ли не поклонялись, пока они были живы; ненависть к отступникам привела к разногласиям во многих общинах и породила расколы Мелетия и Доната.

Количество мучеников нельзя установить точно. Семь епископов и девяносто два палестинских мученика Евсевия — это лишь список избранных, имеющий к общему количеству жертв примерно такое же отношение, как списки выдающихся погибших офицеров к массе погибших простых солдат, поэтому мы считаем неточными подсчеты Гиббона, сводящего общее количество жертв к менее чем двум тысячам. За восемь лет гонений[67] число жертв, не говоря уже о множестве исповедников, которые были варварски искалечены и осуждены на неминуемую смерть в тюрьмах и каменоломнях, должно было быть гораздо больше. Но нет правды и в предании (которое фигурирует в древней церковной истории) о том, что тираны воздвигали в Испании и других местах памятные знаки с надписями, объявляющими о подавлении христианской секты[68].

В мартирологии к этому периоду относятся несколько легенд, основу которых невозможно четко отделить от более поздних поэтических добавлений. История об уничтожении Фиванского легиона — это, вероятно, преувеличение истории о мученичестве святого Маврикия, который был казнен в Сирии как *tribunus militum* семьюдесятью солдатами по приказу Максимина. Мученичество Варлаама, простого верующего крестьянина, отличавшегося поразительной стойкостью, и Гордия (центуриона, который, тем не менее, был подвергнут пыткам и казнен несколькими годами позже, при Лицинии, 314 г.) было воспето святым Василием. Тринадцатилетняя девушка, святая Агнеса, память которой Латинская церковь чтит начиная уже с IV века, была, по преданию, привезена в цепях в Рим на суд, публично обвинена и после ее твердого исповедания убита мечом, но позже она явилась своим скорбящим родителям возле своей могилы с белым ягненком и группой сияющих дев с небес и сказала им: «Не плачьте обо мне больше, как о мертвой, потому что вы видите, что я жива. Радуйтесь вместе со мной, потому что я теперь навеки на небесах со Спасителем, Которого на земле любила всем своим сердцем». Отсюда агнец на изображениях этой святой; отсюда в ее церкви в Риме во время ее праздника (21 января) освящение агнцев, из шерсти которых делают мантию архиепископа. По преданию, мучениками при Диоклетиане стали Агрикола и Виталий из Болоньи, Гервасий и Протасий из Милана, чьи мощи были обнаружены во времена Амвросия, Януарий, епископ Беневентский, ставший святым покровителем Неаполя и поражающий верующих ежегодным чудом кипения крови; и святой Альбан из Британии, предавший себя властям вместо священника, которого он спрятал в своем доме, и обративший своего палача[69].

---

[67] Или десять лет, если включать сюда местные гонения Максимина и Лициния после первого эдикта о веротерпимости (311 — 313).

[68] Например: «*Nomine Christianorum deleto; superstitione Christiana ubique deleta, et cultu Deorum propagato*». См. полные тексты надписей в Baronius *ad ann.* 304, no. 8, 9; но они не соответствуют признанию неудачи в эдикте о веротерпимости, и даже Гамс признает их бессмысленными (*K. Gesh. v. Spanien*, I. 387).

[69] Подробности см. в Мартирологиях, «Житиях святых», также в «Анналах» Барония. Этот историк настолько глубоко убежден в «*insigne et perpetuum miraculum sanguinis S.*

§25. *Эдикты о веротерпимости.* 311 — 313 г. по Р. Х.

См. список литературы к §24, особенно Keim и Mason (*Persecution of Diocletian*, pp. 299, 326 sqq.).

Гонения Диоклетиана были последней отчаянной попыткой римского язычества одержать победу. Это был кризис, который должен был привести одну из сторон к полному исчезновению, а другую — к полному превосходству. По окончании борьбы старая римская государственная религия почти исчерпала свои силы. Диоклетиан, проклинаемый христианами, удалился с престола в 305 г. Выращивать капусту в Салоне, в своей родной Далмации, ему нравилось больше, чем править громадной империей, но его мирная старость была потревожена трагическим случаем с его женой и дочерью, а в 313 г., когда все достижения его правления были уничтожены, он покончил с собой.

Галерия, подлинного зачинщика гонений, заставила призадуматься ужасная болезнь, и незадолго до смерти он положил конец этой бойне своим примечательным эдиктом о веротерпимости, который был выпущен им в Никомедии в 311 г. совместно с Константином и Лицинием. В этом документе он заявлял, что ему не удалось заставить христиан отказаться от их зловредных новшеств и подчинить их многочисленные секты законам римского государства и что теперь он разрешает им устраивать свои религиозные собрания, если они не будут возмущать общественный порядок в стране. В заключение он добавлял важное указание: христианам «после этого проявления милости следует молиться *своему Богу* о благополучии императоров, государства и самих себя, чтобы государство могло процветать во всех отношениях, а они могли спокойно жить в своих домах»[70].

Этим эдиктом практически завершается период гонений в Римской империи.

В течение короткого времени Максимин, которого Евсевий называет «главным из тиранов», продолжал всяческим образом угнетать и терзать церковь на Востоке, а жестокий язычник Максенций (сын Максимиана и зять Галерия) делал то же самое в Италии.

Но юный Константин, родом с далекого Востока, уже в 306 г. стал императором Галлии, Испании и Британии. Он вырос при дворе Диоклетиана в Никомедии (как Моисей при дворе фараона) и был назначен его преемником, но бежал от интриг Галерия в Британию; там отец провозгласил его своим наследником, и армия поддержала его в этом качестве. Он пересек Альпы и под знаменем креста нанес поражение Максенцию у Мульвийского моста близ Рима; язычник-тиран вместе со своей армией ветеранов погиб в водах Тибра 27 октября 312 г. Через несколько месяцев после этого Константин встретился в Милане со своим соправителем и шурином Лицинием и издал новый эдикт о веротерпимости (313), с

Januarii», что считает ненужным ссылаться на конкретных свидетелей, ведь «*tota Italia, et totus Christianus orbis testis est locupletissimus!*» *Ad ann.* 305 no. 6.

[70] М. де Брольи (M. de Broglie, *L'Église et l'Empire*, I. 182) дает этому манифесту прекрасную характеристику: «*Singulier document, moitié insolent, moitié suppliant, qui commence par insulter les chrétiens et finit par leur demander de prier leur maître pour lui*» {«необычный документ, наполовину оскорбительный, наполовину умоляющий, который начинается с оскорбления в адрес христиан, а заканчивается просьбой о том, чтобы они молились за него своему Господу»}. Мэйсон (*l.c.*, p. 299) пишет: «Умирающий император не кается, ни в чем не исповедуется, кроме своего бессилия. Он хочет обмануть и перехитрить разгневанного Христа, притворяясь не гонителем, а реформатором. Он с проклятиями швыряет церкви свой эдикт о веротерпимости и суеверно надеется, что заслужит себе неприкосновенность».

которым вынужден был согласиться и Максимин в Никомедии незадолго до своего самоубийства (313)[71]. Второй эдикт шел дальше, чем первый, 311 г.; это был решительный шаг от враждебного нейтралитета к доброжелательному нейтралитету и защите. Он готовил путь к юридическому признанию христианства как религии империи. В нем приказывалось вернуть всю конфискованную церковную собственность, *Corpus Christianorum*, за счет имперской казны и всем провинциальным городским властям предписывалось исполнить приказ незамедлительно и энергично, чтобы установился полный мир и императорам и их подданным была обеспечена Божья милость.

Таким было первое провозглашение великого принципа: у каждого человека есть право выбирать себе религию в соответствии с требованиями его собственной совести и искренним убеждением, без принуждения и вмешательства со стороны правительства[72]. Религия ничего не стоит, если она не свободна. Вера под принуждением — это вовсе не вера. К сожалению, преемники Константина начиная с Феодосия Великого (383 — 395) насаждали христианскую веру, исключая все остальные, но не только это — они насаждали также и ортодоксию, исключая любые формы разногласий, которые наказывались как преступление против государства.

Язычество сделало еще один отчаянный рывок. Лициний, поссорившись с Константином, на краткое время возобновил гонения на Востоке, но в 323 г. потерпел поражение, и Константин остался единственным правителем империи. Он открыто защищал церковь и был благосклонен к ней, но не запрещал идолопоклонство, а в целом оставался верен политике провозглашения веротерпимости до самой смерти (337). Этого было достаточно для успеха церкви, которая обладала жизненной силой и энергией, необходимой для победы; язычество же быстро приходило в упадок.

С Константина, последнего языческого и первого христианского императора, начинается новый период. Церковь восходит на трон кесарей под знаменем некогда презираемого, а теперь почитаемого и триумфального креста и придает новую силу и блеск древней Римской империи. Этот внезапный политический и общественный переворот кажется чудесным, однако это было лишь правомерное следствие интеллектуальной и моральной революции, которую христианство начиная со II века тихо и незаметно совершало в общественном мнении. Сама жестокость гонений Диоклетиана показала внутреннюю слабость язычества. Христианское меньшинство со своими идеями уже контролировало глубинное течение истории. Константин, как мудрый государственный деятель, видел зна-

---

[71] Обычно утверждается (в том числе в Keim, *l.c.*, Gieseler, Baur, vol. I. 454 sqq.), что Константин и Лициний выпустили два эдикта о веротерпимости, один в 312 г. и один в Милане в 313 г., так как в последнем эдикте есть ссылка на первый, но, по-видимому, эта ссылка представляет собой упоминание о ныне утраченных указаниях к правительственным чиновникам в добавление к эдикту Галерия (311), подписанных совместно с Константином. В 312 г. не было никаких эдиктов. См. Zahn и особенно Mason (p. 328 sq.), также Uhlhorn (*Conflict*, etc., p.497, Engl. translation).

[72] *«Ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quiscunque voluisset»*. См. Euseb. *H.E.* X. 5; Lactant. *De Mort. Pers.*, c. 48. Мэйсон (p. 327) говорит, что Миланский эдикт — «это самое первое изложение учения, которое сейчас считается отличительным признаком и принципом цивилизованности, прочным основанием свободы, особенностью современной политики. В нем решительно и четко утверждается совершенная свобода совести, ничем не ограниченный выбор веры».

мения времени и следовал им. Девизом его политики можно считать надпись на его военных стягах, ассоциируемую с крестом: *«Hoc signo vinces»*[73,74].

Какой контраст между Нероном, первым императором-гонителем, который ездил в колеснице между рядами мучеников-христиан, сжигаемых в его садах наподобие факелов, — и Константином, восседающим на Никейском соборе посреди трехсот восемнадцати епископов (некоторые из них, как ослепленный Пафнутий Исповедник, Павел из Неокесарии и аскеты из Верхнего Египта, в грубых одеждах, носили следы пыток на своих искалеченных, изуродованных телах) и дающим высшее согласие гражданской власти на постановление о вечной Божественности некогда распятого Иисуса из Назарета! Никогда, ни раньше, ни потом, мир не видел подобной революции, разве что кроме тихого духовного и нравственного преображения, совершенного самим христианством в момент его возникновения в первом и духовного пробуждения в шестнадцатом веке.

§26. *Мученичество христиан*

Источники

Игнатий: *Epistolae. Martyrium Polycarpi.* Тертуллиан: *Ad Martyres.* Ориген: *Exhortatio ad martyrium* (προτρεπτικὸς λόγος εἰς μαρτύριον). Киприан: *Ep.* 11 *ad mart.* Пруденций: Περὶ στεφάνων *hymni* XIV. См. список литературы к §12.

Труды

Sagittarius: *De mart. cruciatibus*, 1696.

H. Dodwell: *De paucitate martyrum — Dissertationes Cyprianicae*. Lond. 1684.

Ruinart (католик): *Praefatio generalis in Acta Martyrum*.

F. W. Gass: *Das christl. Märtyrerthum in den ersten Jahrhunderten*, in *Niedner's* «Zeitschrift f. hist. Theol.» 1859-'60.

E. de Pressensé: *The Martyrs and Apologists*. Перевод с французского. London and N. Y. 1871. (Ch. II p. 67 sqq.).

Chateaubriand: *Les martyrs ou le triomphe de la rel. chrét.* 2 vols. Paris 1809 и многие другие издания (лучший перевод на английский *O. W. Wight*, N. York 1859.) Не имеет критической и исторической ценности, только поэтическую.

См. также Jameson: *Sacred and Legendary Art*. Lond. 1848. 2 vols.

На эти длительные и жестокие гонения церковь ответила не революционным насилием, не плотским сопротивлением, но моральным героизмом страданий и смерти за истину. Однако этот героизм был самым светлым ее украшением и самым эффективным оружием. Этим своим героизмом церковь доказала, что достойна своего божественного Основателя, Который принял смерть на кресте ради спасения мира и даже молился о прощении Своих убийц. Патриотические добродетели Древней Греции и Рима проявились здесь в самой возвышенной форме, в самоотречении ради небесной страны, ради венца, который никогда не увядает. Даже дети становились героями и со священным энтузиазмом устремлялись к смерти. В эти тяжелые времена люди руководствовались словами Господа: «Кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником»[75]; «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня»[76]. И ежедневно сбывались обещания: «Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть

---

[73] Этим знаком победишь. — Прим. изд.

[74] Подробнее о Константине и его отношении к церкви см. в следующем томе.

[75] Лк. 14:27. — Прим. изд.

[76] Мф. 10:37. — Прим. изд.

Царство Небесное»[77]; «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее»[78]. Данные слова относились не только к самим мученикам, менявшим беспокойную жизнь на земле на блаженство небес, но и к церкви в целом, которая становилась чище и сильнее от каждого гонения, тем самым демонстрируя свою нерушимую жизненную силу.

Эта добродетель страдания — один из наиболее сладких и благородных плодов христианской веры. Наше восхищение вызывает не столько масштаб страданий, хотя он и был достаточно ужасен, сколько дух, с которым переносили их первые христиане. Мужчины и женщины всех слоев общества, благородные сенаторы и образованные епископы, неграмотные ремесленники и нищие рабы, любящие матери и нежные девы, седовласые пастыри и невинные дети терпели мучения не с бесчувственным равнодушием и упорной решимостью, но, подобно их Божественному Учителю, со спокойным самообладанием, смиренным самоотречением, мягкой кротостью, радостной верой, триумфальной надеждой и всепрощающим милосердием. Подобные зрелища часто были способны растрогать даже бесчеловечных убийц. «Продолжайте, — насмешливо обращается к языческим правителям Тертуллиан, — тащите нас на дыбу, мучайте, истирайте нас в порошок: чем больше вы косите нас, тем больше нас становится. Кровь христиан — семя их урожая. Само ваше упорство поучительно. Ибо кто, наблюдая его, не задался бы вопросом, в чем суть проблемы? И кто, присоединившись к нам, не желает пострадать?»[79].

Без сомнений, и в это время, особенно после периодов относительного затишья, было много христиан, чья вера была поверхностной или неискренней; буря гонений отметала их, словно отделяя солому от зерна; они либо курили ладан богам (*thurificati, sacrificati*), либо добывали ложные свидетельства о своем возвращении к язычеству (*libellatici*, от *libellum*), либо выдавали священные книги (*traditores*). Тертуллиан с праведным негодованием рассказывает, что целые общины во главе с клириками иногда прибегали к бесчестным подкупам, чтобы избежать гонений со стороны языческих магистратов[80]. Но, конечно же, это были редкие исключения. В целом, отступников (*lapsi*) всех трех типов немедленно отлучали от церкви, и во многих церквях, хоть это и было чрезмерной строгостью, им даже отказывали в восстановлении.

Те, кто радостно заявлял перед языческими магистратами о своей вере во Христа, рискуя жизнью, но не был при этом казнен, почитались как *исповедники*[81]. Те, кто пострадал за веру, претерпев мучения и приняв смерть, назывались *мучениками* или *свидетелями кровью*[82].

Среди исповедников и мучеников было немало людей, в которых чистый и спокойный огонь энтузиазма перерос в дикое пламя фанатизма, чье рвение было извращено нетерпением и спешкой, самомнением, побуждающим провоцировать язычников, и амбициями. К ним относятся слова Павла: «И если я... отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы». Они вручали

---

[77] Мф. 5:10. — Прим. изд.

[78] Мф. 10:39. — Прим. изд.

[79] Ср. с похожим отрывком в анонимном *Ep. ad Diognetum*, с. 6, 7, и Justin M., *Dial. c. Tryph. Jud.*, с. 110.

[80] *De fuga in persec.*, с. 13: «*Massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt*».

[81] Ὁμολογήται, *confessores*, Мф. 10:32; 1 Тим. 6:12.

[82] Μάρτυρες, Деян. 22:20; Евр. 12:1; 1 Пет. 5:1; Отк. 17:6.

себя в руки языческих властей и всячески стремились к мученическому венцу, чтобы получить заслугу на небесах и быть почитаемыми на земле как святые. Тертуллиан рассказывает о группе христиан из Ефеса, которые просили язычника-правителя о мученичестве, а он, казнив нескольких, отослал остальных со словами: «Несчастные создания, если вы действительно хотите умереть, кругом достаточно обрывов и веревок». Хотя такое заблуждение было гораздо менее постыдным, чем его противоположность (трусливый страх перед людьми), однако оно противоречило наставлениям и примеру Христа и апостолов[83] и духу подлинного мученичества, заключающегося в сочетании искренней кротости и силы и обладающего божественной мощью за счет самого осознания человеческой слабости. Соответственно, мудрые учителя церкви осуждали такое порывистое, неконтролируемое рвение. Смирнская церковь говорит так: «Мы не хвалим тех, кто сам напрашивается на мученичество, ибо Евангелие этому не учит». Климент Александрийский говорит: «Сам Господь велел нам бежать в другой город, если нас преследуют; не потому, что гонения — это зло; не потому, что мы боимся смерти, но чтобы мы не стали причиной злого деяния и не способствовали ему». По мнению Тертуллиана, мученичество совершенствуется в божественном терпении; для Киприана же это дар Божьей благодати, который нельзя поспешно схватить, его надо терпеливо ждать.

Тем не менее, несмотря на случаи измены и отклонения, мученичество первых трех веков остается одним из величайших явлений в истории, а также свидетельством нерушимой и божественной природы христианства.

Никакая другая религия не могла бы так долго сопротивляться совместным нападкам иудейского фанатизма, греческой философии и римской политики и власти; никакая другая религия не победила бы в конце концов стольких врагов чисто моральной и духовной силой, не прибегая ни к какому плотскому оружию. Это всеобъемлющее и длительное мученичество — особый венец и слава ранней церкви; дух его пропитал всю литературу того времени и придал ей преимущественно апологетический характер; он глубоко проник в организацию и дисциплину церкви, оказал влияние на развитие христианского учения; он повлиял на публичное поклонение и частную молитву; он породил легендарную поэзию; и в то же время он неосознанно привел к возникновению многих суеверий и неподобающему возвышению человеческих заслуг; этот же дух лежит в основе поклонения святым и реликвиям в католической церкви.

Скептически настроенные авторы старались умалить моральное влияние мученичества, указывая на свирепые и жестокие эпизоды крестовых походов пап против альбигойцев и вальденсов, избиения гугенотов в Париже, испанскую инквизицию и прочие более поздние гонения. Додуэлл высказывает мнение, недавно авторитетно подтвержденное беспристрастным ученым Нибуром, что гонения Диоклетиана — ничто в сравнении с гонениями на протестантов в Нидерландах при герцоге Альбе, отстаивавшем испанский фанатизм и деспотизм. Гиббон идет еще дальше, смело заявляя, что «количество протестантов, казненных испанцами только в одной провинции во время одного правления значительно превосходит количество мучеников первых трех веков по всей Римской империи». Говорится также, что число жертв испанской инквизиции превышает число жертв римских императоров[84].

---

[83] См. Мф. 10:23; 24:15-20; Флп. 1:20-25; 2 Тим. 4:6-8.

[84] Количество голландских мучеников при герцоге Альбе, согласно Гроцию, превышало

Хотя мы признаем эти печальные факты, они не оправдывают скептических выводов. Ибо за те преступления и жестокости, которые творились во имя христианства недостойными верующими и которые стали следствием нечестивого союза политики и религии, христианство отвечает не больше, чем Библия отвечает за всю ту бессмыслицу, которую вложили в нее люди, или Бог за ежедневное и ежечасное злоупотребление Его дарами. О количестве мучеников следует судить в сравнении с общим числом христиан, которые составляли меньшинство населения. Отсутствие конкретных сведений у авторов той эпохи не позволяет установить число мучеников даже приблизительно. Додуэлл и Гиббон, конечно же, занижают его, так же как и Евсевий; народные предания начиная с эпохи Константина и легендарная поэзия средневековья — завышают. Это вывод из недавних открытий и исследований, который полностью признают такие авторы, как Ренан. Действительно, Ориген писал в середине III века о том, что количество христианских мучеников невелико и легко может быть подсчитано, а Бог не допустит исчезновения такого рода людей[85]. Но данные слова следует относить в основном к правлениям Каракаллы, Элагабала, Александра Севера и Филиппа Араба, которые не преследовали христиан. Вскоре после этого разразились ужасные гонения Деция, когда сам Ориген был брошен в темницу и подвергся жестокому обращению. Что касается предыдущих веков, то его утверждения следует сопоставлять с не менее ценными свидетельствами Тертуллиана, Климента Александрийского (учителя Оригена) и жившего еще раньше Иринея, который ясно говорит, что церковь из любви к Богу «везде и во все времена отправляет к Отцу множество мучеников»[86]. Даже язычник Тацит говорит о «громадном множестве» (*ingens multitudo*) христиан, убитых в Риме только во время гонений Нерона в 64 г. К этому следует добавить молчаливое, но весьма красноречивое свидетельство римских катакомб, которые, по подсчетам Марки и Норткоута, имели протяженность в 900 английских миль[87] и скрывали в себе, по некоторым оценкам, почти семь миллионов могил, большая часть которых содержала останки мучеников, на что указывают бесчисленные надписи и орудия смерти. Более того, страдания церкви в этот период следует измерять, конечно же, не только количеством фактических казней, но и гораздо большим количеством в тысячу раз худших, чем смерть, оскорблений, обвинений, тяжб и пыток, какие только мог-

---

100.000 человек; по мнению Р. Сарпи, католического историка, их было около 50.000. Мотли в своей «Истории возвышения Голландской республики» (Motley, *History of the Rise of the Dutch Republic*, vol. II. 504) говорит об ужасном правлении Альбы: «Жестокости, которые творились во время грабежа и разрушения этих сожженных и голодающих городов, почти невероятны; нерожденных детей вырывали из материнской утробы; женщин и детей насиловали тысячами; население сжигалось или разрубалось на куски солдатами; творилось все, что только может придумать жестокость в своей тщеславной непосредственности». Бакл и Фридландер (III. 586) утверждают, что за восемнадцать лет руководства Торквемады испанская инквизиция наказала по меньшей мере 105.000 человек, среди которых 8800 были сожжены. В Андалусии за один год 2000 иудеев было *казнено* и 17.000 *наказано*.

[85] Ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι τεθυήκασι. *Adv. Cels.* III. 8. Более древнее свидетельство Мелитона Сардийского в хорошо известном отрывке из его апологии, зафиксированном у Евсевия, IV. 26, относится всего лишь к небольшому количеству *императоров*-гонителей до Марка Аврелия.

[86] *Adv. Haer.* IV, c. 33, §9: *Ecclesia omni in loco ob eam, quam habet erga Deum dilectionem, multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad Patrem.*

[87] Ок. 1450 км. — Прим. изд.

ла изобрести жестокость бессердечных язычников и варваров или каким только можно было подвергнуть человеческое тело.

Наконец, хотя верующие христиане во все времена в какой-то степени страдали от гонений со стороны нечестивого мира, кровавых или бескровных, и всегда были готовы жертвовать собой ради своего служения, ни в какой другой период, кроме этих первых трех столетий, всей церкви не отказывали в праве на мирное законное существование, никогда больше сама вера во Христа не объявлялась политическим преступлением и не наказывалась как таковое. До Константина христиане представляли собой беспомощное и отверженное меньшинство среди языческого по сути мира под властью языческого правительства. Они умирали не просто за какие-то учения, но за сам факт веры во Христа. Это была война не против какой-то церкви или секты, но против христианства вообще. Значение древнего мученичества связано не столько с количеством жертв и жестокостью их страданий, сколько с великим противостоянием и его конечным результатом, спасшим христианскую веру на все грядущие времена. Следовательно, первые три века — классический период языческих гонений и христианского мученичества. Мученики и исповедники доникейского периода страдали за общее дело христиан всех церквей и деноминаций, поэтому все христиане по праву относятся к ним с почтением и благодарностью.

ПРИМЕЧАНИЯ

Доктор Томас Арнольд, не склонный к суевериям и идолопоклонническим издержкам почитания святых, замечает по поводу посещения церкви Сан-Стефано в Риме: «Без сомнения, многие из конкретных историй, таким образом приукрашенных, не выдерживают критического исследования; вполне вероятно также, что Гиббон справедливо называет общепринятые утверждения преувеличенными. Но это неблагодарный труд. Поделите общее количество мучеников на двадцать — на пятьдесят, если хотите; в конце концов, во все века верующие терпели жестокие мучения и шли на смерть ради своей совести и ради Христа; и страдания их были благословлены Богом, что обеспечивало победу Евангелию Христа. Я не думаю, что мы хотя наполовину ощущаем великолепие этого духа мученичества. Я не считаю, что удовольствие — это грех; но, хотя удовольствие не греховно, страдание ради Христа — это, без сомнения, самая нужная вещь для нас в наши дни, когда страдание кажется таким далеким от нашей каждодневной жизни. Божья благодать позволила богатым и утонченным людям, женщинам и даже детям вынести крайнюю боль и поругания в былые времена, и эта благодать не менее могущественна сейчас; если мы не будем закрываться от нее, она может не менее славно проявиться и в нас в час испытаний».

Леки, очень способный и беспристрастный историк, справедливо критикует главу Гиббона о гонениях как бесчувственную. «Полное отсутствие, — говорит он (*History of European Morals*, I. 494 sqq.), — какой бы то ни было симпатии к героической смелости, проявленной мучениками, и холодная, воистину нефилософская суровость, с которой историк судит о словах и поступках людей, страдавших в смертельной схватке, должна быть неприятна каждой великодушной натуре, в то время как упорство, с которым он дает гонениям оценку на основании количества смертей, а не степени страданий, не позволяет уму осознать воистину небывалую жестокость языческих гонений... Действительно, в одной католической стране ввели ужасный обычай устраивать зрелище, сжигая живьем людей во время публичных праздников за их религиозные мнения. Действительно, огромное большинство деяний мучеников являются очевидным вымыслом лживых монахов; но правда также и то, что среди подлинных записей о языческих гонениях есть истории, свидетельствующие, может быть, ярче, чем что-либо другое, и о глубинах жестокости, в которые может пасть человеческая природа, и о героизме сопротивления, на которое она способна. Было время, когда римляне справедливо хвалились, что их суровый, но простой уголовный кодекс не допускает лишней жестокости и длительных пыток. Но ситуация изменилась. Ожесточающее воздействие игр, которые превратили зрелище человеческих страданий и смерти в развлечение для всех классов общества, распространилось повсюду, где было известно имя римлян, и миллионы людей стали совершенно равнодушными к виду человеческих страданий; во многих людях, живущих в самом центре передовой цивилизации, пробудился вкус и страсть к мучительству, восторг и возбуждение при виде крайней агонии, которые испытывают разве что африканские или американские дикари. Самые ужасные из описанных мучений обычно причинялись либо самим населением, либо в его

присутствии, на арене. Мы читаем о том, как христиан заковывали в раскаленные докрасна цепи и вонь от горящей плоти удушающим облаком поднималась к небу; о том, как плоть их разрывали до костей щипцами или железными крючьями; о святых девах, предаваемых похоти гладиатора или на милость сводника; о двухстах двадцати семи обращенных, отправленных в рудники после того, как у каждого из них сухожилия на одной ноге разорвали раскаленным железом и выкололи один глаз; о таком медленном огне, что агония жертв продолжалась часами; о телах, у которых отрывали конечности или которые окропляли расплавленным свинцом; о разнообразных пытках, продолжавшихся днями. Из любви к своему Божественному Учителю, ради дела, которое они считали правым, мужчины и даже слабые девушки выносили все это, не дрогнув, в то время как одного слова было достаточно, чтобы освободить их от страданий. *Каким бы ни было наше мнение о поведении священнослужителей в последующие века, оно не помешает нам с почтением склониться перед могилой мученика*».

§27. *Возникновение поклонения мученикам и реликвиям*

Источники

Помимо трудов, упомянутых в §12 и 26, см. Евсевий *H. E.* IV. 15; *De Mart. Palaest.*, с. 7. Климент Александрийский: *Strom.* IV, p. 596. Ориген: *Exhort. ad mart.*, с. 30 и 50. *In Num. Kom.* X. 2. Тертуллиан: *De cor. mil.*, с. 3; *De Resurr. carn.*, с. 43. Киприан: *De lapsis*, с. 17; *Epist.* 34 и 57. Const. Apost.: 1. 8.

Труды

C. Sagittarius: *De natalitiis mart.* Jen. 1696.

Schwabe: *De insigni veneratione, quae obtinuit erga martyres in primit. eccl.* Altd. 1748.

С благодарностью вспоминая верность этой «благородной армии мучеников», признавая нерушимость общения святых и предвосхищая телесное воскресение, церковь стала почитать мучеников и даже их мертвые останки; однако это почитание, само по себе вполне оправданное и совершенно естественное, уже скоро вышло за рамки Писания, а впоследствии выродилось в поклонение святым и реликвиям. Языческое поклонение героям незаметно продолжилось в церкви и крестилось христианским именем.

В Смирнской церкви, судя по ее посланию от 155 г., мы находим это поклонение в его еще невинной, детской форме: «Они [иудеи] не знают, что мы не можем ни покинуть когда-либо Христа, Который пострадал ради спасения всего мира искупленных, ни поклоняться кому-то еще. Его одного мы обожаем (προσκυνοῦμεν) как Сына Божьего; а мучеников мы любим, как они заслуживают (ἀγαπῶμεν ἀξίως), за их великую любовь к их Царю и Учителю, и мы хотим также быть их товарищами и соучениками»[88]. День смерти мученика назывался его небесным днем рождения[89], этот день ежегодно отмечали на его могиле (в основном в пещере или катакомбах), молясь, читая историю его страданий и победы, причащаясь и устраивая священную вечерю.

Но ранняя церковь на этом не остановилась. Начиная с конца II века мученичество стало восприниматься не только высшей христианской добродетелью, но в то же время и крещением огнем и кровью[90], замечательной заменой водного крещения, как очищающее от греха и обеспечивающее вход на небеса. Ориген зашел так далеко, что приписывал страданиям мучеников ценность искупления других людей, эффективность, подобную эффективности страданий Христа, на основании таких отрывков, как 2 Кор. 12:15; Кол. 1:24; 2 Тим. 4:6. Согласно

---

[88] *Martyrium Polycarpi*, cap. 17; ср. с Eusebius, *H.E.* IV. 15.

[89] Ἡμέρα γενέθλιος, γενέθλια, *natales, natalitia martyrum.*

[90] *Lavacrum sanguinis*, βάπτισμα διὰ πυρός, ср. с Мф. 20:22; Лк. 12:50; Мк. 10:39.

Тертуллиану, мученики немедленно достигали небесного блаженства, и им не нужно было, как рядовым христианам, проходить через промежуточное положение. Так истолковывалось благословение для тех, кто гоним за правду, в Мф. 5:10-12. Следовательно, по Оригену и Киприану, молитвы мучеников перед престолом Божьим были особо действенными для воюющей на земле церкви, и, в соответствии с примером, приведенным у Евсевия, незадолго *до* их смерти их *уже* просили о будущих ходатайствах.

В римских катакомбах мы встречаем надписи, в которых покойных просят молиться о своих живых родственниках и друзьях.

Таким образом почтительное отношение к личностям мучеников было в некоторой степени перенесено на их останки. Смирнская церковь считала кости Поликарпа более драгоценными, чем золото или бриллианты[91]. Останки Игнатия также почитались христианами Антиохии. Друзья Киприана собрали его кровь в платки и построили часовню на его могиле.

Часто до крайности доходило поклонение не только покойным мученикам, но и исповедникам — оставшимся в живых верующим, не пожелавшим отрекаться от своей веры. Особой обязанностью диаконов было навещать их в тюрьмах и служить им. Язычник Лукиан в своей сатире «De morte Peregrini» описывает неустанную заботу христиан о своих братьях в темнице: им приносили груды подарков, выражения сочувствия поступали издалека, и все это, конечно же, по мнению Лукиана, делалось из чистого добродушия и энтузиазма. Тертуллиан монтанистского периода критикует чрезмерное внимание церкви к исповедникам. Ходатайства исповедников об отступниках — *Libelli pacis*, как их называли, — обычно приводили к восстановлению последних в церкви. Мнение исповедников обладало особым весом при выборе епископов и нередко считалось более авторитетным, чем мнение клира. Киприан наиболее красноречив, когда восхваляет их героизм. Его послания к заключенным в тюрьму исповедникам Карфагена полны прославлений, их стиль в чем-то даже оскорбителен для евангельских представлений. Однако в конце Киприан протестует против злоупотребления привилегиями, от которого ему самому пришлось пострадать, и искренне призывает пострадавших за веру к святости жизни, к тому, чтобы полученные ими почести не стали для них ловушкой, чтобы они не сбились с пути из-за гордости и небрежения. Он всегда представляет венец исповедника и мученика как безвозмездный дар Божьей благодати и видит его реальную сущность скорее во внутреннем предрасположении, нежели в обращенном наружу деянии. Коммодиан воспринял идею мученичества во всей ее полноте, когда распространил ее на тех, кто, не проливая крови, устоял до конца в любви, смирении, долготерпении и во всех христианских добродетелях.

---

[91] Стоит, тем не менее, отметить, что некоторые из поразительных событий, описанных в *Martyrium Polycarpi* общиной Смирны, отсутствуют в повествовании Евсевия (IV. 15) и могут быть более поздним добавлением.

ГЛАВА III

ЛИТЕРАТУРНЫЙ СПОР ХРИСТИАНСТВА С ИУДАИЗМОМ И ЯЗЫЧЕСТВОМ

§28. *Литература*

Источники

Тацит (консул с 97 г., умер около 117): *Annal.*, xv. 44. См. также, что он пишет об иудеях: *Hist.* v. 1-5.

Плиний (умер около 114 г.): *Ep.* x. 96, 97.

Цельс (о нем известно со 150 г.): Ἀληθὴς λόγος. Фрагменты сохранились в опровержении Оригена (8 книг Κατὰ Κέλσου; восстановлены, переведены и объяснены в Theodor Keim: *Celsus' Wahres Wort. Aelteste wissenschaftliche Sireitschrift antiker Weltanschau ung gegen das Christenthum*. Zürich 1873 (293 pages).

Лукиан (умер ок. 180): Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς, c. 11-16; и Ἀληθὴς ἱστορία, I. 22, 30; II. 4, 11.

Порфирий (около 300): Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι. Сохранились лишь фрагменты, собранные в Holstein, Rom. 1630. Самые важные из его трудов утеряны. Остальные изданы A. Nauck, 1860.

Труды

Nath. Lardner: *Collection of Ancient Jewish and Heathen Testimonies to the Truth of the Christian Religion* (Lond. 1727-'57), VI.-VII. vols., in *Works*, ed. by Kippis, London 1838. Очень ценный труд.

Mosheim: Введение к его немецкому изданию *Origen against Celsus*. Hamb. 1745.

Bindemann: *Celsus und seine Schriften gegen die Christen*, in Illgen, «Zeitschr. für hist. Theol.» Leipz. 1842. N. 2, p. 58-146.

Ad. Planck: *Lukian u. das Christenthum*, in the «Studien u. Kritiken», 1851. N. 4; перевод в «Bibliotheca Sacra», Andover 1852.

F. Chr. Baur: *Das Christenthum der 3 ersten Jahrh.* Tüb. secd. ed. 1860 (and 1863) pp. 370-430.

Neander: *General History of the Christian Religion and Church*; trans. Torrey, vol. I., 157-178. (12th Boston ed.)

Richard von der Alm: *Die Urtheile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der vier ersten Jahrh. über Jesus und die ersten Christen*. Leipz. 1865. (Неточный источник.)

H. Kellner (католик): *Hellenismus und Christenthum oder die geistige Reaction des antiken Heidenthums gegen das Christenthum*. Köln 1806. (454 pp.)

B. Aubé: *De l'Apologétique chrétienne au IIe siècle. St. Justin, philosophe et martyr*, 2nd ed. Paris 1875. Его же: *Histoire des Persecutions de l'église*. Вторая часть может быть также озаглавлена *La polémique païenne a la fin du IIe siècle*. Paris 1878.

E. Renan: *Marc-Aurèle* (Paris 1882), pp. 345 (*Celse et Lucien*), 379 sqq. (*Nouvelles apologies*).

J. W. Farrar: *Seekers after God*. London 1869, new ed. 1877. (Очерки о Сенеке, Эпиктете и Марке Аврелии в сопоставлении их мировоззрения с христианским.)

См. также список литературы в §12, особенно Uhlhorn и Keim (1881), а также монографии об Иустине Мученике, Тертуллиане, Оригене и других апологетах в разделах, посвященных этим авторам.

§29. *Литературная оппозиция христианству*

Помимо внешней борьбы, которую мы рассмотрели во второй главе, христианство вынуждено было пройти через не менее важную интеллектуальную и литературную схватку с древним миром, и из этой схватки оно вышло победителем, сознавая себя совершенной религией для человека. Мы увидим в этой главе, что большая часть возражений современного неверия против христианства предвосхищается его самыми ранними литературными оппонентами и что древние апологеты умело и успешно опровергли их ради тогдашних потребностей церкви. И неверие, и вера, как человеческая природа и Божья благодать, остаются по сути прежними во все века и среди всех народов, но форма их бывает разной, поэтому каждый век, создавая свой этап этого противостояния, создает свой собственный способ защиты.

Христианская религия сначала не была благосклонно принята представителями литературы и искусства, так же как князьями и государственными деятелями. В светской литературе конца I и начала II века мы находим лишь невежественные, небрежные и враждебные упоминания о христианстве как новом виде суеверия, который начал привлекать внимание римского правительства. В этом царство Христово тоже было не от мира, и ему пришлось прокладывать себе путь с величайшей трудностью; однако наконец ему удалось породить интеллектуальную и моральную культуру, намного превосходящую греко-римскую, способную к бесконечному развитию и полную сил вечной юности.

Из соображений благочестивого варварства византийские императоры Феодосий II и Валентиниан III приказали уничтожить труды Порфирия и всех остальных оппонентов христианства, чтобы отвратить Божий гнев, но много отрывков из них сохранилось в опровержениях отцов церкви, особенно Оригена, Евсевия, Кирилла Александрийского (против Юлиана) и в отдельных упоминаниях у Иеронима и Августина.

§30. *Иудейская оппозиция. Иосиф Флавий и Талмуд*

Враждебное отношение иудейских книжников и фарисеев известно нам из Нового Завета. Иосиф Флавий однажды упоминает Иисуса в своих «Древностях», но в столь благосклонных выражениях, что они не соответствуют его иудейской позиции, поэтому возникают подозрения, что отрывок был вставлен позже или искажен[92]. Но в произведениях Флавия есть много ценных свидетельств в пользу истинности евангельской истории. Его «Древности» — нечто вроде пятого Евангелия, описывающего общественный и политический контекст жизни Христа[93]. Его «История иудейских войн», в частности, является невольным и поразительным комментарием к предсказаниям Спасителя о разрушении города и храма Иерусалима, о великих бедствиях и горестях иудейского народа в это время, о голоде, чуме и землетрясении, появлении лжепророков и самозванцев и бегстве Его учеников при приближении этих несчастий[94].

Нападки иудеев на христианство в этот более поздний период, по сути, являются лишь повторением тех, о которых рассказывается в евангелиях — об отри-

---

[92] Joseph. *Antiqu.* 1. XVIII, c. 3, sect. 3. См. об этом спорном отрывке т. 1, §14.

[93] Особая заслуга Кейма состоит в том, что он скрупулезно использовал данные из Иосифа Флавия для написания биографии Иисуса.

[94] Эти совпадения полностью прослеживает Lardner, *Works*, ed. Kippis, vol. VI, p. 406 ff.

цании мессианства Иисуса и ужасном поношении Его исповедников. Мы узнаем об их характере лучше всего из диалога Иустина с иудеем Трифоном. Вымышленный диспут о Христе между Иасоном и Паписком, впервые упоминаемый у Цельса, был утрачен со времени VII века[95]. По-видимому, это была довольно неумелая апология христианства против иудейских возражений, написанная каким-то обращенным в христианство иудеем, возможно, Аристоном из Пеллы.

Талмуд — это Библия иудаизма, отделившегося от христианства и враждебного ему, но христианство в нем не упоминается, по крайней мере, прямо. Талмуд довершил изоляцию иудеев от всех остальных народов.

§31. *Языческая оппозиция. Тацит и Плиний*

Греческие и римские авторы I века и некоторые авторы II века, такие как Сенека, Плиний Старший и даже мягкий и благородный Плутарх, либо по незнанию, либо из презрительного отношения вообще никогда не упоминают о христианстве.

Тацит и Плиний Младший, современники и друзья императора Траяна, первыми обращают на него внимание; они говорят о нем лишь мимоходом, со стоическим презрением и антипатией как о *«exitiabilis superstitio»*, *«prava et immodica superstitio»*, *«inflexibilis obstinatio»*. Эти знаменитые и по-своему уважаемые римские авторы из-за явного незнания смотрели на христиан как на суеверных фанатиков и ставили их на одну доску с ненавистными иудеями; Тацит фактически упрекает их также в «ненависти к роду человеческому»[96]. Это позволяет составить некоторое представление о громадных препятствиях, с которыми новая религия столкнулась в общественном мнении, особенно в образованных кругах Римской империи. Христианские апологии II века также показывают, что самые злобные и необоснованные обвинения против христиан были распространены среди простого народа, вплоть до обвинений в кровосмешении и людоедстве[97], и отчасти они проистекали от неправильного понимания близкой братской любви христиан, их ежевечерних священных трапез и пиров любви.

Косвенное свидетельство Тацита и Плиния в пользу христианства

Но с другой стороны, скупые и презрительные упоминания Тацита и Плиния о христианстве свидетельствуют в пользу ряда фактов евангельской истории. Тацит, рассказывая о гонениях Нерона, мимоходом замечает, что Христос был казнен как преступник Понтием Пилатом во время правления Тиберия; что Он был основателем христианской секты, что последняя возникла в Иудее и распространилась, несмотря на позорную смерть Христа, а также ненависть и презрение, с которыми она сталкивалась по всей империи; что в 64 г. в одном только Риме «большое множество» (*multitudo ingens*) христиан были подвергнуты жестокой смерти. В пятой книге своей «Истории» вместе с Иосифом Флавием, у которого в основном, хотя и не исключительно, берет этот рассказ, он приводит

---

[95] Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ. Origenes, *Contra Cels.* IV. 51. Цельс говорит о том, что с сожалением и ненавистью читал книгу, в которой защищается аллегорическое толкование. Ср. Harnack, *Altchristl. Literatur*, vol. I. (1882), p. 115 sqq.

[96] *Odium generis humani.*

[97] Οἰδιπόδειοι μίξεις, *incesti concubitus*; и θυεστεῖα δεῖπνα, *Thyesteae epulae.*

также ценное свидетельство об исполнении пророчества Христа насчет разрушения Иерусалима и падения иудейской теократии.

Что касается знаменитого письма Плиния к Траяну, написанного около 107 г., то оно доказывает, что христианство быстро распространялось в Малой Азии среди всех слоев общества, что в целом верующие отличались моральной чистотой и стойкостью перед лицом жестоких преследований. В письме сообщается о способах и времени их поклонения, об их почитании Христа как Бога, о соблюдении ими «определенного дня» — без сомнений, воскресенья; приводятся другие важные факты из истории ранней церкви. Предписание Траяна в ответ на вопрос Плиния свидетельствует о невиновности христиан; он не обвиняет их ни в чем, кроме пренебрежения поклонением богам, и запрещает искать их. Марк Аврелий свидетельствует в одном кратком и недружелюбном упоминании об их готовности принять мученический венец.

§32. *Прямые нападки. Цельс*

Прямые нападения на христианство в написанных с этой целью трудах начались примерно в середине II века, и большого успеха в этой области добился греческий философ Цельс, известный только благодаря этим нападкам. Согласно Оригену, он был эпикурейцем, придерживался многих платонических идей и дружил с Лукианом. Он писал в период гонений Марка Аврелия[98].

Цельс со своим наигранным или реальным презрением к новой религии считал ее достаточно важной, чтобы выступить против нее в объемном труде под названием «Истинное слово», большие отрывки из которого Ориген точно цитирует в своем опровержении[99]. Судя по ним, автор был философом-эклектиком, широко образованным, умелым диалектиком, знакомым с Евангелиями, Посланиями и даже книгами Ветхого Завета. Он пишет то фривольным тоном эпикурейца, то искренним и полным достоинства тоном платоника. Иногда он выступает в поддержку народной языческой религии, например, в пользу ее учения о бесах; в других случаях поднимается над политеистическими представлениями, высказывая пантеистическую или скептическую точку зрения. Он использует все виды помощи, какие предлагала культура того времени, все орудия знания, здравого смысла, остроумия, сарказма и драматических эффектов стиля, чтобы доказать ложность христианства, и предвосхищает большую часть аргументов и софизмов деистов и неверующих более поздних времен. Но в целом его книга все равно остается очень поверхностной, непродуманной и легкомысленной, она может служить поразительным доказательством неспособности природного разума понять христианскую истину. В ней нет ощущения смирения, нет понимания бренности человеческой природы и потребности человека в искуплении; она полна языческих страстей и предрассудков, совершенно слепа к какой бы то ни было духовной реальности, поэтому не способна даже в малейшей степени оценить

---

[98] Ориген (I. 8) неопределенно относит его деятельность к правлению Адриана и Антонинов; большинство историков (Мосгейм, Гизелер, Баур, Фридландер) — к 150 г. по Р. Х. или позже; другие (Тиллемон, Неандер, Целлер) — примерно к 160 — 170 г.; Кейм (*l.c.*, p. 267) — к 178 г. по Р. Х. Кейм (p. 274) предполагает, что писал он в Риме, другие — что в Александрии. Он умело доказывает, что Цельс был другом Лукиана (p. 291), но считает его платоником, а не эпикурейцем (p. 203 sqq.).

[99] См. реконструкцию труда Цельса на основании этих фрагментов у доктора Кейма в упомянутой выше работе.

славу Искупителя и Его служение. Эта книга не нуждается в опровержениях, поскольку она опровергает сама себя.

Сначала Цельс представляет нам иудея, который обвиняет мать Иисуса в прелюбодеянии с солдатом по имени Пантера[100]; потом говорит об отречении Петра, предательстве Иуды и смерти Иисуса как противоречащих Его предполагаемой Божественности; называет воскресение обманом. Затем Цельс начинает свою атаку, и прежде всего выступает против самой идеи сверхъестественного, составляющей общее основание иудаизма и христианства. Разногласия между иудеями и христианами представляются ему такими же безумными, как борьба за тень осла. Иудеи верили, как и христиане, в пророчества об Искупителе мира и отличались от них только тем, что продолжали ждать пришествия Мессии. Но зачем было бы Богу вообще спускаться на землю или посылать кого-то другого? Он заранее знает обо всем, что происходит среди людей. Такое сошествие предполагает изменение, переход от добра ко злу, от приятного к ненавистному, от счастья к несчастью — что нежелательно и даже невозможно для божественной природы. В другом месте он говорит, что Бог беспокоится о людях не больше, чем об обезьянах или мухах. Цельс, таким образом, отрицает саму идею откровения, то в пантеистическом стиле, то в легкомысленной манере эпикурейского деизма, тем самым он отходит и от оснований народной языческой религии. В его представлении христианство вообще не имеет под собой разумной основы, его поддерживает воображаемый страх перед грядущим наказанием. Особо оскорбительными ему представляются обещания благовестия, обращенные к нищим и несчастным, учения о прощении грехов и рождении свыше и о телесном воскресении. Последнее он насмешливо называет надеждой червей, а не разумных душ. Взывать к всемогуществу Бога, по его мнению, нет никакого смысла, потому что Бог не может сделать ничего неподобающего и неестественного. Он обвиняет христиан в невежестве, легковерии, упрямстве, пренебрежениях традицией, расколах и сектантстве, которые они унаследовали в основном от своих предшественников иудеев. Они все необразованные, подлые, суеверные люди, работники, рабы, женщины и дети. Большую их часть он считает несомненно обманутой. Но там, где есть обманутые, есть и обманщики; это приводит нас к последнему выводу его полемической софистики. Цельс объявляет первых учеников Иисуса обманщиками худшего вида; группой манипуляторов, которые сфабриковали и распространили чудесные истории Евангелий, особенно о воскресении Иисуса, но выдали себя, противореча сами себе. Инициатором обмана был Сам Иисус, Который научился магическому искусству в Египте, а потом с его помощью наделал много шума в родной стране.

Но тут эта философская и критическая софистика по сути признает свою несостоятельность. Гипотеза обмана не объясняет такого важного явления, как христианство даже того времени. Чем больше и постояннее обман, тем загадочнее и необъяснимее он должен представляться рассудку.

Златоуст делает справедливое замечание о том, что Цельс свидетельствует в пользу древности апостольских произведений. Этот языческий противник хри-

---

[100] Πάνθηρ, *panthera*; здесь и в Талмуде, где Иисус также назван יֵשׁוּ בֶן פַּנְדִּירָא, это слово используется, как латинское *lupa*, для обозначения звериной похоти, то есть как символическое определение μοιχείρ. На это указывают также Ницш и Баур. Но Кейм (p. 12) считает, что речь идет о диком римском насильнике (πᾶν θηρῶν). Мать Иисуса была, по сведениям иудея, информатора Цельса, бедной швеей, помолвленной с плотником, который вверг ее в несчастье и горе, обнаружив ее неверность.

стианства, живший почти одновременно со святым Иоанном, сам того не желая, вкратце пересказывает нам историю Христа, описанную в Евангелиях, тем самым предоставляя нам мощное оружие против современных неверующих, желающих представить эту историю как более позднее изобретение. «Я знаю все, — говорит он, — у нас есть сведения об этом из ваших собственных книг, и нам не надо другого свидетельства; вы убиваете себя своим собственным мечом». Цельс ссылается на евангелия от Матфея, Луки и Иоанна и в целом делает около восьмидесяти ссылок на Новый Завет или цитат из него. Он отмечает, что Христос был рожден от девы в маленьком городке Иудеи, упоминает о поклонении мудрецов с Востока, об избиении младенцев по приказу Ирода, о бегстве в Египет, где Христос предположительно научился магическим заклинаниям, о Его жизни в Назарете, Его крещении и сошествии Святого Духа в образе голубя и гласе с небес, об избрании учеников, о Его дружбе с мытарями и другими презренными людьми, о том, как Он якобы исцелял хромых и слепых и воскрешал мертвых, о предательстве Иуды, об отречении Петра, об основных обстоятельствах истории страстей и распятия, а также о воскресении Христа[101].

Действительно, он искажает или неправильно истолковывает большинство из этих фактов; но, по его собственным словам, христиане в целом верили в них, и так было всегда. Он упоминает некоторые из основных христианских учений, о частных собраниях христиан для поклонения, о служении пресвитеров. Он не говорит о тяжких обвинениях в разврате, которые, вероятно, он сам считал абсурдными и невероятными.

В виду всего этого мы можем здесь, вместе с Ларднером, упомянуть загадку Самсона: «Из ядущего вышло ядомое, и из сильного вышло сладкое»[102].

§33. *Лукиан*

Издания трудов Лукиана: *Hemsterhuis* и *Reiz* (1743 sqq.), *Jacobitz* (1836-39), *Dindorf* (1840 и 1858), *Bekker* (1853), *Franc. Frizsche* (1860-'69). Приписываемый Лукиану диалог *Philopatris* (φιλόπατρις, любящий одну страну, патриот), в котором христиане высмеиваются и осуждаются как враги Римской империи, относится к гораздо более позднему периоду — вероятно, к правлению Юлиана Отступника (363). См. Gesner: *De aetate et auctore Philopatridis*, Jen. 1714.

Jacob: *Charakteristik Lucians*. Hamburg 1822.

G. Bernays: *Lucian und die Cyniker*. Berlin 1879.

См. также Keim: *Celsus*, 143-151; Ed. Zeller: *Alexander und Peregrinus*, in the «Deutsche Rundschau», Jan. 1877; Henry Cotterill: *Peregrinus Proteus* (Edinb. 1879); Ad. Harnack in Herzog (ed. II), VIII. 772-779; и список литературы к § 28.

В тот же период риторик Лукиан (родился в Самосате, в Сирии, около 120 г., умер в Египте или Греции до 200 г.), Вольтер греческой литературы, атаковал христианскую религию с тем же легким оружием остроумия и насмешки, с ко-

---

[101] Кейм (*Geschichte Jesu von Nazara*, I. 22) говорит о Цельсе: «*Von der Jungfraugeburt bid zum Jammer des Todes bei Essig und Galle, bis zu den Wundern des Todes und der Auferstehung hat er unsere Evangelien verfolgt, und anderen Quellen, welche zum Theil heute noch fliessen, hat er den Glauben an die Hässlichkeit Jesu und an die Sündhaftigkeit seiner Jünger abgewonnen*». Ср. с монографией Кейма о Цельсе, pp. 219-231. По поводу свидетельства Цельса о подлинности Евангелия от Иоанна см. т. I, §83.

[102] Суд. 14:14. См. Lardner, *Works*, vol. VII, p. 210-270. Доктор Доддридж и доктор Лиланд умело используют труд Цельса в борьбе с деистами прошлого века. Он может быть еще более полезен для опровержения радикальных теорий Штрауса и Ренана. Оценку Кейма см. в его *Celsus*, 253-261.

торым в своих многочисленных элегантно написанных произведениях он нападал на древнюю народную веру и поклонение, на мистический фанатизм, пришедший с Востока, на вульгарный образ жизни стоиков и киников того времени и вообще на большинство манер и обычаев того беспорядочного периода в истории империи. Такой мирской и неверующий человек, такой эпикуреец, как он, мог рассматривать христианство только как одно из многих причуд и безумств человечества; чудеса были для него мошенничеством; вера в бессмертие — пустой мечтой; презрение же к смерти и братская любовь христиан, о которых он был вынужден свидетельствовать, — глупым энтузиазмом.

Он представляет тему христианства в историческом романе о Перегрине Протее, современном ему философе-кинике, жизнь и смерть которого становятся для него основой для сатиры на христианство, а вместе с ним и на философию киников. Перегрин представлен как человек, достойный исключительно презрения; совершив подлейшие и ужаснейшие из преступлений, среди которых прелюбодеяние, содомия и отцеубийство, он присоединяется к доверчивым христианам в Палестине, коварно обманывает их, вскоре начинает пользоваться среди них большим уважением, а став гонимым исповедником, получает от них массу подарков. Ему почти что поклоняются, как богу, но потом его отлучают от церкви за то, что он ел запрещенную пищу (вероятно, идоложертвенное мясо). Тогда он бросается в объятья киников, путешествует повсюду согласно с мерзкими обычаями этой секты. Наконец около 165 г., страстно желая прославиться, бросается в пламя погребального костра на глазах собравшихся жителей города Олимпия ради триумфа философии. Эта выдумка о самосожжении, без сомнения, подразумевалась как пародия на христианское мученичество, возможно, конкретно мученичество Поликарпа, который за несколько лет до того был сожжен в Смирне (155)[103].

Лукиан относится к христианам скорее с сочувственной улыбкой, чем с ненавистью. Он нигде не призывает к гонениям. Он называет Христа не обманщиком, как делает Цельс, а «распятым *софистом*» — термин, который он использует в положительном значении не реже, чем в отрицательном. Но в конечном итоге религия, как христианская, так и языческая, представляются ему обманом; однако в своем эпикурейском равнодушии он не считает необходимым тратить силы на то, чтобы проследить происхождение подобного явления и попытаться дать ему философское объяснение[104].

Негативная позиция этого умного автора, высмеивавшего все религии, была обращена скорее к язычеству, чем христианству, но не принесла особого вреда ни тому ни другому, поскольку религиозный элемент слишком глубоко укоренен в самой сути человеческой природы. А на смену эпикурейству и скептицизму пришли платонизм, вера или суеверие. Язычество отчаянно пыталось возродиться, чтобы удерживать позиции под упорным натиском христианства. Но сама старая религия не могла не ощущать все сильнее и сильнее молчаливого влияния новой.

---

[103] Harnack, *l.c.*, отрицает связь с мученичеством Поликарпа.

[104] Бернис (*l.c.*, p. 43) дает Лукиану очень неблагоприятную характеристику: «*ein anscheinend nicht sehr glücklisher Advocat, ist er ohne ernste Studien ins Literatenthum übergegangen; unwissend und leichtfertig trägt er lediglich eine nihilistische Oede in Bezug auf alle religiösen und metaphysischen Fragen zur Schau und reisst alles als verkehrt und lächerlish herunter*». Бернис полагает, что история Перегрина Протея направлена не против христиан, а против философов-киников и конкретно против еще жившего тогда Феагена.

§34. *Неоплатонизм*

Источники

Плотин: *Opera Omnia*, ed. Oxf. 1835, 3 vols.; ed. Kirchhoff, Lips. 1856; ed. Didot, Par. 1856; H. F. Müller, Berlin 1878-80.

Порфирий: Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι (отрывки собраны в Holstein: *Dissert. de vita et scriptis Porphyr.* Rom. 1630). Написанные им биографии Пифагора, Плотина и другие труды собраны в издании A. Nauck 1860.

Иерокл: Λόγοι φιλαλήθεις πρὸς Χριστιανούς (фрагменты приводятся у Евсевия: *Contra Hierocl. lib.*, и, вероятно, также у Макария Великого: Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, Par. 1876).

Филострат: *De Vita Apollonii Tyanensis libri octo* (на греческом и латыни), Venet. 1501; ed. Westerman, Par. 1840; ed. Kayser, Zürich 1853, 1870. Есть также немецкий, французский и английский переводы.

Труды

Vogt: *Neuplatonismus u. Christenthum*. Berl. 1886.

Ritter: *Gesch. der Philos.* vol. 4th, 1834 (английский перевод: Morrison, Oxf. 1838).

Neander: *Ueber das neunte Buch in der zweiten Enneade des Plotinus*. 1843. (см. Neander, *Wissenschaftl. Abhandlungen*, Jacobi, Berl. 1851, p. 22 sqq.)

Ullmann: *Einflus des Christenthums auf Porphyrius*, in «Stud. u. Krit.» 1832.

Kirchner: *Die Philosophie des Plotin*. Halle 1854.

F. Chr. Baur: *Apollonius von Tyana u. Christus*. Tüb. 1832, переиздание: Ed. Zeller, in *Drei Abhandlungen zur Gesch. der alten Philosophie u. ihres Verh. zum Christenthum*, Leipzig 1876, pp. 1-227.

John H. Newman: *Apollonius Tyanaeus*. Lond. 1849 (Encycl. Metropol. Vol. X., pp. 619-644).

A. Chassang: *Ap. de T., sa vie, ses voyages, ses prodiges*, etc. Paris 1862. Перевод с греческого, с примечаниями.

H. Kellner: *Porphyrius und sein Verhältniss zum Christenthum*, in Tübingen «Theol. Quartalschrift», 1865. No. I.

Albert Réville: *Apollonius of Tyana, the Pagan Christ of the third century*, перевод с французского. Lond. 1866.

K. Mönkeberg: *Apollonius v. Tyana*. Hamb. 1877.

Fr. Ueberweg: *History of Philosophy* (англ. перевод N. York 1871), vol. I. 232-259.

Ed. Zeller: *Philosophie der Griechen*, III. 419 sqq.

Самым честным и достойным, а по этой причине самым длительным и опасным было сопротивление, непосредственно и косвенно исходившее от неоплатонизма. Эта система представляет последний этап, так сказать, закат греческой философии — бесплодную попытку умирающего язычества возродиться и пресечь неотвратимый натиск христианства в его новизне и силе. Это был пантеистический эклектизм и философско-религиозный синкретизм, пытавшийся примирить философию Платона и Аристотеля с восточной религией и теософией, политеизм с монотеизмом, суеверие с культурой и удержать конвульсивным рывком старую народную религию в ее усовершенствованной и идеализированной форме. В эту систему незаметно попали и отдельные христианские идеи; христианство реяло в атмосфере эпохи, так что его невозможно было совершенно исключить. Как и следовало ожидать, эта смесь из философии и религии была экстравагантной, фантастической, неоднородной, подобно современному ей гностицизму, который отличался от нее тем, что признавал христианство частью своего синкретизма. Большинство неоплатоников, особенно Ямвлих, были настолько же иерофантами и теургами, насколько философами; они занимались прорицательством и магией, хвалились тем, что их посещало божественное вдохновение и видения. Их литература представляет собой не оригинальный и полезный естественный продукт, а нездоровый нарост.

В моменты внутренней неуверенности и растерянности человеческий ум хватается за древние, устаревшие системы и понятия или прибегает к магическим и теургическим искусствам. Суеверие идет по пятам неверия, и атеизм часто оказывается тесно связан со страхом перед призраками и поклонением демонам. Просвещенный император Август приходил в волнение, если утром надевал первой левую туфлю, а не правую; а мудрый Плиний Старший носил амулеты, защищающие от грома и молнии. В ту эпоху давно забытое пифагорейство было выкопано из могилы и идеализировано. Такие чародеи, как Симон Волхв, Елима, Александр Пафлагонский и Аполлоний Тианский (умер в 96 г. по Р. Х.), очень благосклонно принимались даже представителями высших классов общества, смеявшимися над сказками о богах. Люди с надеждой обратились к прошлому, особенно к загадочному Востоку, земле древней мудрости и религии. Были вытащены на поверхность останки сирийских культов, и разнообразные виды религий, здравых и безумных идей древности встретились в Риме. Даже ряд римских императоров, от Септимия Севера в конце II века до Александра Севера, принял этот религиозный синкретизм, который, вместо того чтобы поддержать старую римскую государственную религию, помог подорвать ее силы[105].

В начале III века эта тенденция нашла философское выражение и совершила реформаторский поворот к неоплатонизму. Магической силой, которая считалась способной наделить все эти разнородные составляющие жизнью и привести их в состояние гармонии, была философия божественного Платона; она действительно по сути обладала мистическим характером и использовалась в том числе образованными иудеями, такими как Филон, и христианами, такими как Ориген, в их попытках идеализирования и произвольных аллегорических толкованиях трудных отрывков Библии. В этом плане мы можем найти среди языческих авторов своего рода предтечу неоплатонизма в лице благочестивого и благородного платоника Плутарха из Беотии (умер в 120 г.), который также усматривает глубинный смысл в мифах народной политеистической веры и в целом в своих сравнительных биографиях и вызывающих восхищение трактатах о нравственности смотрит на лучшую и благороднейшую сторону греко-римской древности, однако часто углубляется в область фантазии.

Собственно основателем неоплатонизма был Аммоний Саккас из Александрии, рожденный от родителей-христиан, но ставший отступником и умерший в 243 г. Самый выдающийся из его учеников, Плотин, был также египтянином (204 — 269); он систематизировал неоплатонические идеи, придал им твердое основание и широко распространил, особенно в Риме, где он преподавал философию. Систему пропагандировали его ученик Порфирий Тирский (умер в 304 г.),

---

[105] Первым апостолом этой странной смеси из эллинских, персидских, халдейских и египетских мистерий в Риме был Нигидий Фигул, принадлежавший к узкому кругу аристократов и ставший претором в 696 г. от основания Рима (58 г. до Р. Х.). В день рождения будущего императора Августа он предсказал его отцу грядущее величие сына. Система была посвящена имени Пифагора, древнего мудреца италийского происхождения, чудотворца и некроманта. Эта смесь старой и новой мудрости произвела сильное впечатление на самых высокопоставленных и образованных людей, которые принимали участие в вызывании духов — в XIX веке спиритические сеансы и столоверчение в течение какого-то времени обладало таким же очарованием. «Эта последняя попытка спасти римское богословие, как и усилия Катона в области политики, производит впечатление одновременно и комическое, и печальное. Мы можем смеяться над этой верой и ее распространителями, но, когда люди начинают верить в абсурд, это всегда грустно». Th. Mommsen, *History of Rome*, vol. IV, p. 563 (Dickson's translation. Lond. 1867).

который также преподавал в Риме, Ямвлих из Халкиды в Келе-Сирии (умер в 333 г.) и Прокл из Константинополя (умер в 485 г.). Неоплатонизм вытеснил популярную религию среди образованных людей позднего периода язычества и держал позиции до конца V века, когда он пал жертвой собственных внутренних нестыковок и противоречий.

Эта система, как и первоначальный платонизм, с ее любовью к идеальному, сверхъестественному и мистическому, могла стать для многих философски настроенных умов мостом к вере; так случилось со святым Августином, которого она освободила из уз скептицизма, наполнив страстной жаждой истины и мудрости. Но она могла работать и против христианства. Неоплатонизм был фактически непосредственной попыткой наиболее умных и искренних язычников собрать воедино свои самые благородные силы, особенно силы эллинистической философии и восточного мистицизма, чтобы основать всеобщую религию, языческий ответ христианству. Плотин, выступая против гностицизма, атаковал, хоть и не явно, содержавшийся в нем христианский элемент. Исходя из своих синкретических принципов неоплатоники действительно могли почитать Христа как великого мудреца и героя добродетели, но не как Сына Божьего. Они ставили языческих мудрецов в один ряд с Ним. Император Александр Север (умер в 235 г.) рядом с бюстом Иисуса поставил в своем лараториуме (домашнем святилище) бюсты Орфея и Аполлония Тианского.

Риторик Филострат Старший, около 220 г., по просьбе Юлии Домны, жены Септимия Севера и ревностной покровительницы реформы язычества, идеализировал жизнь языческого мага и прорицателя Аполлония из школы Пифагора и сделал из него святого аскета, богодухновенного философа, религиозного реформатора и чудотворца, чтобы, как обычно считается, несмотря на отсутствие прямых доказательств, выставить его соперником Христа, имеющим равное право на человеческое поклонение[106].

Сходство между ними в основном заключается в следующем: Иисус был Сыном Божьим, Аполлоний — сыном Юпитера; рождение Христа было отмечено появлением ангелов, рождение Аполлония — вспышкой молнии; Христос воскресил дочь Иаира, Аполлоний — юную римлянку; Христос изгонял бесов, Аполлоний тоже делал это; Христос воскрес из мертвых, Аполлоний являлся после смерти. Образ Аполлония включает в себя и отдельные черты апостолов, например, чудесный дар языков, потому что он понимал все языки мира. Подобно святому Павлу, он получил образование в Тарсе, работал в Антиохии, Ефесе

---

[106] Сам Филострат не признает, что у него были какие-то замыслы на сей счет, просто утверждает, что императрица Юлия Домна попросила его (217 г. по Р. Х.) составить биографию Аполлония на основании воспоминаний Дамиса, одного из его друзей и последователей. Имя Христа им нигде не упоминается; не говорит он и о Евангелиях, кроме одного места, где он использует ту же фразу, что и бес в Евангелии от Луки (Лк. 8:28): «Умоляю Тебя, не мучь меня» (μή με βασανίσῃς). *Vita Apoll.* IV. 25. Епископ Сэмюэль Паркер в труде о божественном авторитете христианской религии (1681), Ларднер, Неандер (*K. G.* I. 298) и Дж. С. Уотсон (в рецензии на книгу Réville, *Apoll. of T.*, в «Contemporary Review», 1867, p. 199 ff.) отрицают общепринятое мнение, впервые выдвинутое епископом Дэниелом Хастом и отстаиваемое Бауром, Ньюменом и Ревилем, что Филострат намеревался провести параллель между своим героем и Христом. Сходство между ними надуманное и вымышленное, и позже Иерокл тщетно пытался принизить достоинство Христа, возвышая образ этого пифагорейца, описанного Филостратом, до уровня вечного Сына Божьего.

и других городах, был преследуем Нероном. Как первые христиане, он был ложно обвинен в принесении в жертву детей в ходе каких-то мистических обрядов[107].

С той же самой тайной полемической целью Порфирий и Ямвлих приукрасили жизнь Пифагора и представили его как высший образец мудрости, даже как божество во плоти, языческого Христа.

Конечно же, эти попытки христианизировать язычество были так же бесполезны, как попытки пробудить труп. Они не произвели впечатления на современников и тем более на последующие поколения. Они стали косвенным свидетельством в пользу христианства: они доказали внутренний упадок ложной и неуклонный прогресс истинной религии, которая стала формировать дух века и влиять на общественное мнение вне церкви. Изобретая ложных персонажей в подражание Христу, авторы косвенным образом воздавали почести Христу историческому, подтверждали тот факт, что человечество поклоняется Ему и восхваляет Его.

§35. *Порфирий и Иерокл*

См. список литературы к § 34.

Один из ведущих неоплатоников совершил прямое нападение на христианство и был в глазах отцов церкви его заклятым и самым опасным врагом. В конце III века Порфирий написал объемный труд против христиан в пятнадцати томах, за которым последовали многочисленные опровержения от самых выдающихся учителей церкви того времени, в частности Мефодия Патарского, Евсевия Кесарийского и Аполлинария Лаодикийского. В 448 г. все копии труда Порфирия были сожжены по приказу императоров Феодосия II и Валентиниана III, и теперь мы можем судить о нем только по отрывкам, которые цитируют отцы церкви.

Порфирий особенно нападает на священные книги христиан, о которых он знает больше, чем Цельс. Он постарался, и весьма критически, выявить противоречия между Ветхим и Новым Заветами, а также между учениями апостолов, тем самым опровергая божественное происхождение этих произведений. Он представляет пророчества Даниила как *vaticinia post eventum* и критикует аллегорическое толкование Оригена, приписывающего трансцендентальное значение книгам Моисея, как противоречащее их здравому смыслу. Прежде всего он воспользовался преимуществом, которое дал ему спор между Павлом и Петром в Антиохии (Гал. 2:11); первого он упрекнул в склонности к раздорам, второго — в ошибке и сделал вывод, что учение подобных апостолов должно быть основано на лжи и заблуждениях. Даже Иисуса он обвинил в противоречивости и непоследовательности, сравнивая Его поведение в Ин. 7:8 со стихом 14.

Однако Порфирий не отвергал христианство полностью. Как многие рационалисты современности, он разграничивал изначальное чистое учение Иисуса и вторичное, искаженное учение апостолов. В другом труде,[108] «Об оракулах как источнике философии», часто цитируемом Евсевием, а также Августином[109], он говорит, что мы не должны хулить Христа, Который был выдающимся человеком в плане Своего благочестия, но стоит лишь пожалеть тех, кто поклоняется Ему как Богу. «Эта благочестивая душа, вознесенная на небеса, превратилась в

---

[107] См. о сходстве в Baur, *l.c.* pp. 138 sqq.

[108] Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας. Фабрициус, Мосгейм, Неандер и другие считают этот труд подлинным, но Ларднер считает, что его автор — не Порфирий.

[109] *De Civit. Dei*, 1. XIX, c. 22, 23; см. также Eusebius, *Demonstr. Evang.* III. 6.

повод для разочарований для тех душ, кого судьба лишила дара богов и знания о бессмертном Зевсе». Еще более примечательно в этом отношении его письмо к жене Марцелле, которое опубликовал А. Май в Милане в 1816 г., необоснованно считая, что Марцелла была христианкой. В этом письме Порфирий замечает, что рожденное от плоти есть плоть, что в вере, любви и надежде мы приближаемся к Богу, что зло существует по вине человека, что Бог свят, что самая угодная Ему жертва — чистое сердце, что мудрый человек является одновременно храмом Божьим и жрецом в этом храме. В свои на первый взгляд христианские идеи и выражения он, без сомнения, вкладывал и свой смысл, по сути отличающийся от того, который они имеют в контексте Писания. Но это показывает, насколько велико было в те дни влияние христианства на его оппонентов и как язычеству невольно приходилось соглашаться с ним.

Последним литературным противником христианства в тот период был Иерокл, который, будучи сначала губернатором Вифинии, а позже, при Диоклетиане, — Александрии, преследовал эту религию и с мечом в руках, и подвергая дев-христианок участи худшей, нежели смерть. Его «Правдолюбивые речи» были уничтожены, как и труды Порфирия, вследствие ошибочного рвения императоров-христиан и известны нам только из ответа Евсевия Кесарийского[110]. По-видимому, он просто повторяет возражения Цельса и Порфирия, а также проводит параллель между Христом и Аполлонием Тианским в пользу последнего. Христиане, говорит он, считают Иисуса Богом на основании нескольких незначительных чудес, ложно приукрашенных апостолами, но язычники ближе к истине, когда считают более великого чудотворца Аполлония, а также Аристида и Пифагора просто любимцами богов и благодетелями человечества.

§36. *Выводы по поводу возражений против христианства*

В целом ведущие аргументы иудаизма и язычества того периода против новой религии были следующими.

1. *Против Христа*: Его незаконное рождение, Его общение с нищими, неграмотными рыбаками и невежественными мытарями, Его образ раба и позорная смерть. Но выступления против Него постепенно прекратились. В то время как Цельс называет Его обманщиком, синкретисты и неоплатоники были склонны считать Его по меньшей мере выдающимся мудрецом.

2. *Против христианства*: его новизна, его варварское происхождение, отсутствие национальной базы, предполагаемая абсурдность некоторых из его фактов и учений, особенно о рождении свыше и воскресении, противоречия между Ветхим и Новым Заветами, между евангелиями и между Петром и Павлом, требование слепой, иррациональной веры.

3. *Против христиан*: атеизм, или ненависть к богам, поклонение распятому преступнику, нищета, отсутствие образования и общественного положения, жажда инноваций, расколы и сектантство, отсутствие патриотизма, мрачная серьезность, легковерие, суеверие и фанатизм. Иногда христиан обвиняли также в противоестественных преступлениях, подобных тем, что связаны в античной ми-

---

[110] Сюда можно добавить также отрывки из труда языческого философа, имя которого не названо (вероятно, это Иерокл или Порфирий) в апологетическом труде Макария Великого (около 400 г.), обнаруженного в Афинах в 1867 г. и опубликованного Блонделем в Париже, 1876 г. См. L. Duchesne, *De Macario Magnete et scriptis ejus*, Par. 1877; Zöckler in Herzog, ed. II, vol. IX. 160.

фологии с Эдипом и его матерью Иокастой (*concubitus Oedipodei*) и Фиестом и Атреем (*epulae Thyesteae*). Возможно, какие-то гностические секты предавались скандальным эксцессам, но, так как подобное обвинение против христиан в целом явно было необоснованным, даже Цельс и Лукиан не обращают на него внимания. Бессмысленное обвинение в том, что они поклонялись ослиной голове, могло возникнуть, как указывает Тертуллиан[111], на основании истории Тацита о нескольких иудеях, которых дикий осел однажды привел к источнику воды и тем самым спас от жажды; о нем стоит упомянуть лишь для того, чтобы показать, насколько страстным и слепым было противодействие, с которым христианству пришлось столкнуться в период гонений.

§37. *Апологетическая христианская литература*

См. также список литературы в §§1 и 12.

I. Источники — все труды апологетов II — III веков; особенно Иустин Мученик: *Apologia I* и *II*; Тертуллиан: *Apologeticus*; Минуций Феликс: *Octavius*; Ориген: *Contra Celsum* (κατὰ Κέλσου) libr. VIII. Аристид: *Philosophi Atheniensis, Sermones duo*, Venetiis 1878 (с армянского перевода). Полные издания апологетов: *Apologg. Christ. Opp.* ed. Prud. Maranus, Par. 1742; *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, ed. Th. Otto, Jenae 1847 sqq. ed. III. 1876 sqq. Новое издание: O. v. Gebhardt, E. Schwartz, начало выходить в 1888.

II. Fabricius: *Delectus argumentorum et Syllabus scriptorum, qui veritatem rel. Christ. asseruerunt*. Hamb. 1725.

Tzschirner: *Geschichte der Apologetik*. Lpz. 1805 (незаконченное).

G. H. van Sanden: *Gesch. der Apol.*, перевод с голландского на немецкий Quack and Binder. Stuttg. 1846. 2 vols.

Semisch: *Justin der Märt*. Bresl. 1840. II. 56-225.

W. B. Colton: *The Evidences of Christianity as exhibited in the writings of its Apologists down to Augustine* (Hulsean Prize Essay, 1862), republ. Boston 1854.

Karl Werner (католик): *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christl. Theologie*. Schaffhausen 1861-'65. 5 vols. (к нашей теме относится т. I).

James Donaldson: *A Critical History of Christian Literature and Doctrine from the Death of the Apostles to the Nicene Council*. London 1864-66. 3 vols.

Adolf Harnack: *Die Ueberlieferung der Griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter*. Band I. Heft 1 and 2. Leipz. 1882.

Перечисленные в предыдущем параграфе нападки и обвинения привели к возникновению во II веке христианской апологетической литературы, письменных оправданий христианства, направленных против иудейского зилота, греческого философа и римского государственного деятеля. Христиане действительно с самого начала были «всегда готовы всякому, требующему отчета в уповании, дать ответ с кротостью и благоговением». Но когда язычество стало бороться с ними не только огнем и мечом, но и аргументами и хулой, им пришлось добавить к своему простому практическому свидетельству теоретическую защиту. Христианская апология против неверующих оппонентов и возражения в адрес заблуждающихся христиан представляют собой две древнейшие ветви богословской науки.

Апологетическая литература начала появляться в правление Адриана, и количество таких произведений возрастало вплоть до конца рассматриваемого нами периода. Большинство отцов церкви в те дни принимали участие в этом деле. Первые апологии, Квадрата, епископа Афинского, Аристида, философа из Афин, и Аристона из Пеллы, адресованные императору Адриану, а также более

---

[111] *Apol.*, c. 16: «*Somniastis caput asininum esse deum nostrum. Hanc Cornelius Tacitus suspicionem ejusmodi dei inseruit*», etc.

поздние труды Мелитона Сардийского, Клавдия Аполинария из Иераполя и Мильтиада, жившего при Марке Аврелии, были полностью утрачены или сохранились только в виде отдельных ссылок у Евсевия. Однако недавно было обнаружено несколько интересных отрывков из Мелитона и Аристида[112]. Большую ценность имеют апологетические произведения греческого философа и мученика Иустина (умер в 166 г.), которые дошли до нас полностью. Его последователями в греческой церкви во второй половине II века были Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский и Ермий, а в первой половине III века Ориген, самый способный из всех.

Самыми значительными из апологетов Латинской церкви являются Тертуллиан (умер ок. 220 г.), Минуций Феликс (умер в период между 161 и 200 г.), позже Арнобий и Лактанций, все из Северной Африки.

Сразу же наметилась характерная разница между греческим и латинским мировоззрением. Греческие апологии в плане выбора тем и стиля имеют более ученый и философский характер, латинские — более практический и законоведческий. Первые стараются доказать истинность христианства и его способность удовлетворить интеллектуальные потребности человека, последние отстаивают его законное право на существование и в основном говорят о его моральном превосходстве и оздоровительном влиянии на общество. Латиняне в целом более решительно выступают против язычества, в то время как греки признают в греческой философии определенное родство с христианской религией.

Иногда апологии были адресованы императорам (Адриану, Антонину Пию, Марку Аврелию) или губернаторам провинций; иногда — образованной публике. Их первой задачей было смягчить неприязнь, которую правительства и народ испытывали к христианству и исповедующим его людям, опровергнув выдвигаемые против них ложные обвинения. Вряд ли апологии когда-нибудь доходили до императоров; в любом случае, гонения продолжались[113]. Обращение обычно происходит из сердца и воли, а не от понимания и знания. Но нет сомнений в том, что эти произведения помогали бороться с предубеждением в среде искренних и восприимчивых язычников, распространять более благоприятное мнение о новой религии и придать дух гуманности настроениям того века, системам моральной философии и законодательству Антонинов.

Однако основными задачами авторов было воодушевление верующих и развитие богословских знаний. С помощью их произведений церковь стала более глубоко и ясно понимать уникальность христианской религии, подготовилась защищать ее перед судом разума и философии, в то время как иудаизм и язычество оказались бессильными в этой схватке и вынуждены были прибегнуть к оружию лжи и брани. Софизмы и насмешки Цельса и Лукиана представляют не более чем исторический интерес; апологии Иустина и апологетика Тертуллиана, богатые нерушимыми истинами и прекрасные своим благочестием, до сих пор читаются с удовольствием и пользой.

---

[112] См. о трудах этих апологетов, утраченных и частично восстановленных, в Harnack, *l.c.* pp. 100 sqq.; 240 sqq.; и Renan, *L'egl. chrét.*, p. 40 sqq. Мы поговорим о них в главе о христианской литературе.

[113] Орозий, однако, рассказывает в своей *Hist.* vii. 14, что Иустин Мученик своей апологией побудил императора Антонина Пия «*benignum erga Christianos*».

Апологеты не ограничивались защитой, они атаковали иудаизм и язычество на его территории. Они сделали свое дело, доказав, что христианство — религия от Бога и единственная истинная религия для всего человечества.

§38. *Аргументы против иудаизма*

Что касается споров с иудаизмом, у нас есть два основных источника: диалог Иустина Мученика с иудеем Трифоном[114], по-видимому, основанный на реальных беседах Иустина с Трифоном, и труд Тертуллиана, направленный против иудеев[115]. Еще один труд, написанный в первой половине II века Аристоном из Пеллы, под названием «Спор Иасона и Паписка о Христе», утрачен[116]. Он был известен Цельсу, который с презрением говорит об используемом в нем аллегорическом толковании. Ориген считал его полезным для простого читателя, хоть и не способным произвести большое впечатление на ученых. Его автор намеревался показать, как исполнились древние пророчества о Христе. Завершается произведение обращением иудея Паписка и тем, что Иасон крестит его. Автор был обращенным в христианство иудеем из Пеллы, города, в котором укрылись христиане Иерусалима перед его разрушением.

I. Защищаясь, апологеты так отвечали на возражения иудеев:

1) В ответ на обвинение в том, что христианство есть отступничество от иудейской веры, говорилось, что закон Моисея, касающийся внешних обрядов и церемоний, был лишь временным институтом, который для иудейского народа по сути предвещал христианство, и что моральные предписания Десяти заповедей были соблюдены в их глубочайшем духовном смысле только христианами; что в самом Ветхом Завете говорится о его отмене и учреждении нового завета[117]; что Авраам был оправдан до того, как сделал обрезание, и женщины, которые не могли делать обрезание, все равно спасались.

2) В ответ на утверждение, что облик раба Иисуса из Назарета и Его смерть на кресте противоречат ветхозаветной идее Мессии, говорилось, что явление Мессии должно рассматриваться как двухчастное, сначала в облике раба, потом в славе, и что образ медного змея в пустыне, пророчества Давида в Пс. 21, Ис. 53 и Зах. 13 указывают на страдания Христа по пути к славе.

3) В ответ на возражение, что Божественность Иисуса противоречит единству Бога и является богохульством, отвечали, что христиане тоже верят в единого Бога; что в Ветхом Завете тоже есть разграничения Божественной природы; что на это указывают форма множественного числа в выражении «сотворим человека»[118], явление трех человек в Мамре[119], один из которых явно был Богом[120], но при этом был отличен от Творца[121], и что все теофании (которые, по мнению

---

[114] Διάλογος πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον.

[115] *Adversus Judaeos*. См. также *Testimonia adv. Judaeos* Киприана.

[116] Ἰάσωνος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ. См. подробнее в Harnack, *l.c.*, pp. 115-130. Он относит эту книгу к 135 г. по Р. Х. или вскоре после этой даты. Она была утеряна в VII веке.

[117] Ис. 51:4 и далее; 55:3 и далее; Иер. 31:31 и далее.

[118] Быт. 1:26, см. также Быт. 3:22.

[119] Быт. 18:1 и далее.

[120] Быт. 21:12.

[121] Быт. 19:24.

Иустина, были явлениями Христа) и мессианские псалмы[122], приписывающие Мессии Божественное достоинство, также подтверждают это.

II. Что касается АКТИВНЫХ ВЫСТУПЛЕНИЙ против иудаизма, то в апологиях или богословской полемике выдвигались следующие доводы:

1) Пророчества и символы Ветхого Завета прежде всего и в основном исполнились в Иисусе Христе и Его Церкви. Иустин находит в Ветхом Завете предсказания обо всех основных моментах евангельской истории: например, о происхождении Иисуса от Давида в Ис. 11:1; о Его рождении от девы в Ис. 7:14; о Его рождении в Вифлееме в Мих. 5:1; о бегстве в Египет — в Ос. 11:1 (даже более чем в Пс. 21:11?); о явлении Крестителя в Ис. 40:1-17; Мал. 4:5; о гласе с небес при крещении Иисуса в Пс. 2:7; об искушении в пустыне в борьбе Иакова из Быт. 32:24 и далее; о чудесах Господа нашего в Ис. 35:5; о Его страданиях и обстоятельствах Его распятия в Ис. 53 и Пс. 21. В своих стараниях Иустин, однако, впадает в характерные для его некритического века произвольные фантазии и аллегорические построения — например, когда утверждает, что два козла, один из которых прогонялся в пустыню, а второй приносился в жертву, символизировали первое и второе пришествия Христа; и видит в двенадцати колокольчиках на одеянии первосвященника символ двенадцати апостолов, нашумевших по всему миру[123].

2) Разрушение Иерусалима, в соответствии с ясным предсказанием Иисуса, показало, что Сам Бог осуждает иудаизм, и стало славным отмщением христианства. Иудейский священник и историк Иосиф Флавий, красочно описавший эту трагедию на основании личного опыта, тем самым предоставил мощный исторический аргумент против собственной религии в пользу истинности христианства. Тертуллиан, подводя итоги пророческих предсказаний тех бедствий, которые постигли иудеев за то, что они отвергли Христа, говорит, что «сказанное в Писании соответствует случившемуся»[124].

§39. *Защита против эллинизма*

I. Разнообразные ВОЗРАЖЕНИЯ и ОБВИНЕНИЯ язычников, которые мы перечислили в §36, были по большей части основаны на невежестве или ненависти и во многих случаях сами себе противоречили.

1) В ответ на критику в адрес чудесных событий евангельской истории апологеты указывали на подобные события языческой мифологии; конечно же, это предлагалось лишь как разновидность *argumentum ad hominem*, чтобы лишить противника права возражать. Отстаивая достоверность чудесных рассказов Евангелий, особенно рассказа о воскресении Иисуса, Ориген указывает на цельный и благочестивый характер рассказчиков, на публичность смерти Иисуса и следствия этого события.

2) Новизна и позднее возникновение христианства объяснялись необходимостью в исторической подготовке: Бог должен был подготовить человечество к явлению Христа; также часто утверждалось, что христианство вечно существовало в Божьем промысле и некоторые особо благочестивые иудеи были его приверженцами задолго до пришествия Христа, сами того не сознавая. Апологеты,

---

[122]Пс. 109:1 и далее; Пс. 44:8 и далее; Пс. 71:2-19 и другие.

[123]Пс. 18:4; см. также Рим. 10:18.

[124]*Adv. Jud.*, с. 13.

опиравшиеся на писания Моисея, имели преимущество над язычниками в том, что касалось древности их религии: они могли проследить историю, предшествующую христианству, до допотопных времен и самих врат рая. Иустин и Татиан умело пользуются тем фактом, что Моисей жил намного раньше, чем греческие философы, поэты и законодатели. Афинагор бьет противника его же оружием, доказывая, что сами имена языческих богов есть изобретение современности, а их статуи были созданы лишь вчера. Климент Александрийский называет греческих философов ворами и разбойниками, потому что они украли какую-то часть истины у еврейских пророков и исказили ее. Тертуллиан, Минуций Феликс и другие тоже выдвигают обвинение в плагиате.

3) Учение о телесном воскресении, казавшееся особо оскорбительным языческому и гностическому мировоззрению, защищалось ссылкой на всемогущество Бога, сотворение мира и человека (если Бог мог сотворить, Он может и воскресить); что же касается уместности и разумности этого учения, авторы ссылались на сотворение человека по образу Бога, на то, что телу предназначена великая судьба быть храмом Святого Духа, и на его неразрывную связь с душой, а также на праведность и благость Бога. Аргументы из области аналогии также часто использовались, но зачастую без должной проницательности. Так, Феофил говорит о смене времен года, дня и ночи, фаз луны, росте семян и плодов. Тертуллиан с удивлением относится к отрицанию возможности телесного воскресения и указывает на факт загадочности нашего рождения и на то, что ежедневно происходит в окружающей природе. «Все вещи, — говорит он, — сохраняются, растворяясь, обновляются, погибая; неужели человек... господин всей этой тварной вселенной, умирающей и воскресающей снова, сам умирает лишь для того, чтобы вовеки погибнуть?»[125].

4) Обвинения в аморальном поведении и тайных пороках апологеты отвергали с праведным негодованием, ибо моральное учение Нового Завета являлось чистейшим и благороднейшим, да и поведение христиан в основном весьма выгодно отличалось от поведения язычников. «Позор! позор! — по праву восклицали они, — обвинять невинных в том, в чем явно виноваты *вы*, в том, что свойственно *вам* и *вашим богам*!» Ориген говорит в предисловии к своему выступлению против Цельса: «Когда против нашего благословенного Спасителя выдвинули ложные обвинения, безгрешный Иисус остался спокоен и, когда Его осудили, ничего не ответил, полностью убежденный, что Его образ жизни и поведение среди иудеев — лучшая апология из возможных... И сейчас Он хранит то же молчание и не отвечает ничем, кроме как непорочной жизнью Своих искренних последователей; они — Его самые радостные и успешные защитники, и голос их так громок, что в нем тонут крики самых ревностных и коварных противников».

II. К своей защите христиане, все больше осознававшие свою победу, добавляли прямые обвинения против язычества, которые на практике были подкреплены его упадком в последующий период.

1) Популярная религия язычников, и особенно их учение о богах, недостойно, противоречиво, абсурдно, аморально и пагубно. Апологеты и большинство отцов ранней церкви воспринимали языческих богов не просто как плод воображения, олицетворение сил природы или обожествление выдающихся людей, но как по-

---

[125] *Apolog.*, с. 43. См. также его особый трактат *De Resurrectione Carnis*, с. 12, где он более подробно отстаивает это учение, споря с гностиками и их радикальным непониманием природы и важности тела.

клонение бесам или падшим ангелам. Это мнение было основано на тексте Пс. 95:5 в Септуагинте[126] и на аморальности этих божеств, в которой обвинялись бесы (здесь вспоминали их половые отношения с дочерьми человеческими согласно Быт. 6:2).

«Какие печальные вещи, — говорит Минуций Феликс, — какую ложь, сколько смешного мы читаем об этих якобы богах и их слабостях! Даже их облик, насколько он жалок! Вулкан хромает; у Меркурия на ногах крылья; у Пана копыта; Сатурн закован в цепи; у Януса — два лица, как будто он ходит задом наперед... Иногда Геракл выступает в роли бродяги, Аполлон пасет коров, а Нептуна, когда он работает каменщиком у Лаомедона, обманывают, не заплатив. Мы знаем, что гром Юпитера и оружие Энея было выковано на одной наковальне (как будто небеса, гром и молния не существовали до того, как Юпитер был рожден на Крите); знаем о прелюбодеянии Марса и Венеры; о непристойном отношении Юпитера к Ганимеду, — все это было придумано о богах для того, чтобы поощрять пороки человеческие». «Какой из поэтов, — спрашивает Тертуллиан, — не хулит ваших богов? Один заставляет Аполлона пасти овец, другой подряжает Нептуна строить стену; Пиндар утверждает, что Эскулап был по заслугам наказан за жадность, когда воспользовался искусством медицины в неправедных целях; авторы и трагедий, и комедий описывают преступления и несчастья богов. И философы не отстают от них в данном отношении. Из презрения к богам они могут клясться дубом, козлом, псом. Диоген высмеивает Геракла, а римский киник Варрон пишет о трехстах безголовых Юпитерах». Из оскорблений, которые наносятся богам на сцене, саркастичный отец церкви из Африки выбирает, на основании своих собственных наблюдений, бичевание Дианы, чтение завещания Юпитера после его кончины и трех наполовину заморенных голодом Гераклов! Иустин говорит о детоубийстве Сатурна, отцеубийстве, гневе и прелюбодеянии Юпитера, пьянстве Вакха, разврате Венеры и взывает к суду лучших из язычников, стыдящихся этих скандальных историй о своих богах; например, он упоминает о Платоне, который по этой причине запрещает Гомера в своем идеальном Государстве. Те же мифы, которые чем-то похожи на ветхозаветные пророчества или евангельскую историю, Иустин считает карикатурами на истину, которые создали бесы, злоупотребляя использованием Писания. Например, история Вакха, как ему кажется, основана на Быт. 49:11 и далее; миф о рождении Персея от девы — на Ис. 7:14; миф о странствиях Геракла — на Пс. 18:7; вымысел о чудесах Эскулапа — на Ис. 35:1 и далее.

Ориген спрашивает Цельса, как он может находить глубокие мистерии в этих странных и бессмысленных событиях, которые случаются с его богами и богинями, осквернившимися в своих преступлениях и делающими множество постыдных вещей, — и в то же время считать самозванцем Моисея, который не говорит ничего, что порочило бы Бога, ангелов или человека. Ориген призывает всех сравнить Моисея и его законы с лучшими произведениями греческих авторов; насколько Моисей уступает Христу, настолько он превосходит величайших языческих мудрецов и законодателей.

2) Греческая философия, которая возвышается над народной верой, не подходит для масс, не может удовлетворить их религиозные потребности и сама себя опровергает своими многочисленными противоречиями. Сократ, мудрейший из философов, сам признавал, что ничего не знает. Иустин указывает, что филосо-

---

[126] Πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια. См. также 1 Кор. 10:20.

фы не могут прийти к единому мнению о божественных и человеческих вещах; Фалес считает первопричиной воду; Анаксимандр — воздух; Гераклит — огонь; Пифагор — число. Даже Платон нередко противоречит сам себе; он то говорит о трех первопричинах (Бог, материя и идеи), то о четырех (добавляя к ним мировую душу); то считает материю нерожденной, то рожденной; то полагает, что идеи обладают субстанцией, то называет их чистыми мыслеформами и т.д. Иустин делает вывод: кто, в таком случае, доверит философам спасение своей души?

3) С другой стороны, греческие апологеты признавали, что в эллинистической литературе (в основном в платонической и стоической философии) присутствуют некоторые элементы истины, и усматривали в ней, как и в законе и пророчествах иудаизма, подготовку пути для христианства. Иустин приписывает все хорошее в язычестве действию Божественного Логоса, Который еще до воплощения рассеял семена истины (отсюда имя *Logos spermaticos*) и побудил восприимчивые умы к святости жизни. Таким образом, христиане существовали до возникновения христианства; к таковым Иустин явно причисляет Сократа и Гераклита[127]. Кроме того, он полагал, что Пифагор, Платон и другие образованные греки, совершая путешествия на Восток, знакомились с писаниями Ветхого Завета и извлекали из них учение о единстве Бога и другие подобные истины, хотя в чем-то неправильно их понимали и искажали разными языческими представлениями. Эта тема близости греческой философии и христианства позже была разработана и использована как довод в защиту новой религии александрийскими отцами церкви, Климентом и Оригеном[128].

Латинские отцы церкви с меньшей благосклонностью отзывались о греческой философии, хотя даже Августин признает, что позиция платоников так близка к христианской истине, что, изменив некоторые выражения и фразы, они стали бы настоящими христианами (в теории)[129].

§40. *Утверждающая апология*

Христианская апология достигла своей цели, положительно доказав божественную основу новой религии; в то же время это было лучшим опровержением религий старых. Уже в этот период были выдвинуты или хотя бы в общих чертах намечены сильнейшие исторические и философские аргументы в пользу христианства, хотя им и сопутствовало много неприемлемых добавок.

1. Великим аргументом, не только для иудеев, но и для язычников, были ПРОРОЧЕСТВА. Так как знание о событиях будущего может исходить только от Бога, прежде всего апологеты, конечно же, прибегали к пророческим писаниям Ветхого Завета, в которых они находили, иногда посредством весьма вольных толкований, все события евангельской истории и все детали характера и деяний нашего Спасителя. Помимо Писания, даже такие отцы церкви, как Климент Александрийский и, с большей осторожностью, Ориген, Евсевий, святой Иеро-

---

[127] А также стоиков и некоторых из поэтов благодаря их моральному учению, см. Just. *Apol.* II, с. 8, 13.

[128] См. введение к E. Speiss, *Logos spermatikos*, Leipz. 1871.

[129] *De Vera Religione* IV. 7: «*Proxime Platonici a veritate Christiana absunt vel veri Christiani sunt paucis mutatis verbis atque sententiis*». *Retract.* I. 13: «*Res ipsa quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari Christiana*». См. также Lactantius, *De Falsa Religione*, 1. 5; *De Vita Beata*, VII. 7; Minucius Fel., *Octav.* 20.

ним и святой Августин, без колебаний пользовались также апокрифическими пророчествами, особенно «Сивиллиными пророчествами» — смесью древних языческих, иудейских и отчасти христианских выдумок о золотом веке, пришествии Христа, судьбе Рима и конце света[130]. И в самом деле, это не было чистым заблуждением и обманом из соображений благочестия. Через все язычество действительно проходит смутное, неосознанное предчувствие и страстная надежда на христианство. Подумайте о четвертой эклоге Вергилия с ее предсказаниями о *virgo*[131] и *nova progenies* с небес, и о *puer*[132], с которого, после того как он искоренит грех и убьет змея, начнется золотой век мира. Вот почему Вергилий был любимым поэтом латинское церкви в средние века, вот почему он выступает в «Божественной комедии» Данте как проводник поэта через ужасные круги Ада и Чистилища до самых врат Рая. Другая псведопророческая книга, которую использовали отцы церкви (Тертуллиан, Ориген и, очевидно, Иероним) — это «Заветы двенадцати патриархов», произведение, написанное неким обращенным в христианство иудеем между 100 и 120 г. по Р. Х. В нем в уста двенадцати сыновей Иакова вкладываются прощальные речи и предсказания о пришествии Христа, Его смерти и воскресении, крещении и вечере Господней, нежелании иудеев принять Евангелие и проповедях Павла, великого апостола язычников, разрушении Иерусалима и конце света[133].

2. Символы. Они тоже находились не только в Ветхом Завете, но и во всей природе. Во всем — в древе жизни Едема, в лестнице Иакова, в жезлах Моисея и Аарона, да и не только, в каждом корабле под парусом, в рассекающем волну весле, в плуге, в человеческом лице, в фигуре человека с вытянутыми в стороны руками, в знаменах и трофеях — везде Иустин видел священную форму креста, то есть предзнаменование таинства искупления через распятие Господа[134].

3. Чудеса Иисуса и чудеса, которые апостолы продолжали творить во имя Иисуса, согласно недвусмысленному свидетельству отцов церкви, их современников. Язычники тоже говорили о чудесных деяниях и явлениях, отстаивая свою веру, и потому Иустин, Арнобий и особенно Ориген для определения разницы между истинными чудесами и сатанинскими уловками установили определенные критерии — такие как нравственная чистота чудотворца и его намерение прославить Бога и облагодетельствовать человека. По словам Оригена, «сравнение, которое Цельс проводит между Иисусом и некими странствующими волшебниками, имело бы под собой основание, если бы в последних проявлялась

---

[130] См. Friedlieb, *Die Sibyllinischen Weissagungen vollständig gesammelt, mit kritischem Commentare und metrischer Uebersetzung*. Leipz. 1852. Другое издание, с латинским переводом: C. Alexandre, Paris 1841, second ed. 1869, 2 tom. В настоящее время мы имеем двенадцать книг χρησμοί σιβυλλιακοί в форме греческого гекзаметра и несколько отрывков. Они были критически изучены Блонделем (1649), Бликом (1819), Фолькманом (1853), Эвальдом (1858), Любеном (1875), Реуссом и Шюрером (см. список литературы в его *N. T. Zeitgesch.*, p. 513). Сивилла фигурирует в *Dies Irae* рядом с царем Давидом (*teste David cum Sibylla*), как пророчествовавшая о судном дне.

[131] Деве. — Прим. изд.

[132] Ребенке. — Прим. изд.

[133] Лучшее издание Robert Sinker, на основании Кембриджской рукописи, Кембридж, 1869, и Appendix, 1879; английский перевод Синкера — в «Ante-Nicene library», vol. XXII (Edinb. 1871). Обсуждения: Nitzsch (1810), Ritschl (1850; 1857), Vorstmann (1857), Kayser (1851), Lücke (1852), Dillmann (in Herzog, first ed. XII. 315), Lightfoot (1875) и Warfield (in «Presbyt, Review». N. York, January, 1880, об апологетической ценности этого труда в связи с аллюзиями в нем на разные книги НЗ).

[134] *Apol.* I, c. 55; *Dial. c. Tryph.*, c. 91.

хоть малейшая склонность порождать в людях истинный страх перед Богом и влиять на их поведение в ожидании дня грядущего суда. Но они не делают подобных попыток. Да, они сами виновны в самых плачевных преступлениях, в то время как Спаситель хотел убедить Своих слушателей посредством природной красоты религии и святости ее учителей, а не посредством совершаемых ими чудес».

Тема *после*апостольских чудес связана с немалым количеством проблем по причине отсутствия богодухновенных свидетельств, а в большинстве случаев — и просто свидетельств очевидцев. Есть вероятность того, что чудотворная сила была удалена из мира не резко и внезапно, но постепенно, по мере того как необходимость в таких внешних и чрезвычайных доказательствах божественного происхождения христианства уменьшалась и уступала естественному воздействию истины и морального примера. Поэтому святой Августин в IV веке говорит: «После учреждения церкви Богу не угодно продолжать чудеса и до наших дней, чтобы разум не уповал на видимые знамения или не охладился при зрелище привычных чудес»[135]. Но невозможно установить точную дату окончания чудес и сказать, случилось это после смерти апостолов или их непосредственных учеников, после обращения Римской империи, после уничтожения арианской ереси или же в какой-то последующий период, равно как невозможно точно отделить в каждом конкретном случае истину от легендарной выдумки.

Примечательно, что в подлинных произведениях доникейской церкви меньше чудесного и суеверий, чем в анналах Никейского века и Средневековья. История монашества связана с чудесами еще большими, чем новозаветные. Большая часть заявлений апологетов о чудесах сформулирована в общих выражениях и касается необычайных случаев исцеления от одержимости бесами (вероятно, сюда относятся называвшиеся так в данную эпоху случаи сумасшествия, глубокой меланхолии и эпилепсии) и других болезней посредством призвания имени Иисуса[136]. Иустин Мученик говорит о таких исцелениях как о часто случавшихся в Риме и по всему миру, и Ориген заявляет, что видел подобное лично, но в другом месте говорит, что чудес становится все меньше; опираясь на эти его слова, доктор Неандер, епископ Кей и другие являются сторонниками теории постепенного прекращения чудес. Тертуллиан объясняет многие, если не большую часть обращений своего времени сверхъестественными снами и видениями; так поступает и Ориген, только с большей осторожностью. Но в таком физиологическом явлении чрезвычайно трудно провести границу между естественными и сверхъестественными случаями, между вмешательствами провидения и собственно чудесами. Сильнейший из отрывков на эту тему мы находим у Иринея, который, выступая против еретиков, упоминает среди современных ему событий, происходящих в соборной церкви, не только пророчества и чудесные исцеления бесноватых, но даже воскрешение мертвых[137]; однако он не называет ни

---

[135] Но с другой стороны, святой Августин авторитетно свидетельствует о некоторых из самых невероятных чудес своего века, совершенных мощами святого Стефана и даже Гервасия и Протасия. См. трактат Fr. Nitzsch (jun.), *Augustin's Doctrine of Miracles*, Berlin 1865; и по теме вообще: J. H. Newman, *Two Essayes on Biblical and Ecclesiastical Miracles*, third ed. London 1873; и J. B. Mozley, Bampton Lectures *On Miracles*. Oxford and Lond. (1865), fifth ed. 1880, Lect. VIII, где говорится о ложных чудесах.

[136] Они аналогичны «исцелениям верой», реальным или притворным, в наше время.

[137] *Adv. Haer.* II. 31, §2, и II. 32, §4: Ἤδη δὲ καὶ νεκροὶ ἠγέρθησαν καὶ παρέμεινον σὺν ἡμῖν ἱκανοῖς ἔτεσι. Эти два отрывка вряд ли можно объяснить вслед за Ньюменом и Неандером как относящиеся лишь к случаям *мнимой* смерти.

одного конкретного случая или имени; следует также помнить, что юность его приходилась почти на границу века Иоанна.

4. МОРАЛЬНОЕ влияние христианства на сердца и жизни исповедующих его. Христианская религия не только учила чистейшему и высочайшему моральному кодексу из всех известных когда-либо людям; эти моральные ценности проявлялись в жизни, страданиях и смерти ее Основателя и Его искренних последователей. Все апологеты, от автора «Послания к Диогнету» до Оригена, Киприана и Августина, яркими красками представляют неизмеримое превосходство христианской этики над языческой, и их свидетельство полностью соответствовало практическим плодам церкви — что мы получим возможность увидеть из следующей главы. «Они считают нас безумцами, — говорит Иустин, — потому что мы поклоняемся Христу, распятому при Понтии Пилате, как Богу, равному Отцу. Но они не говорили бы так, если бы знали тайну креста. По ее плодам они могут узнать ее. Мы, некогда жившие в пороках, теперь учимся целомудрию; мы, занимавшиеся волшебством, посвятили себя благому, несотворенному Богу; мы, любившие деньги и имущество превыше всего, теперь добровольно отдаем свою собственность на общее благо и подаем каждому нуждающемуся; мы, сражавшиеся и убивавшие друг друга, теперь молимся за своих врагов; тех, кто преследует нас с ненавистью, мы стараемся умиротворить добротой в надежде на то, что они разделят те же благословения, которыми наслаждаемся мы»[138].

5. Быстрое РАСПРОСТРАНЕНИЕ христианства за счет чисто морального воздействия, несмотря на величайшие внешние препятствия, ожесточенные гонения со стороны иудеев и язычников. Анонимный апологет, автор «Послания к Диогнету», принадлежащему к литературе века апостольских отцов церкви, уже указывает на этот момент так: «Разве вы не видите, как христиан бросают диким зверям, чтобы убедить их отречься от Господа, однако не могут их одолеть? Разве вы не видите, что чем больших из них наказывают, тем больше становится их количество? Это не представляется делом рук человеческих: это совершается силой Бога; это свидетельства Его явления»[139]. Иустин Мученик и Тертуллиан часто прибегают к похожим аргументам. Ориген умело пользуется этим доводом против Цельса и полагает, что такой великий успех, какого добилось христианство среди греков и варваров, образованных и необразованных людей за такое короткое время, не прибегая к силе и другим мирским средствам, принимая во внимание совместное противодействие императоров, сената, губернаторов, военачальников, жрецов и народа, может быть разумно объяснен только чрезвычайным вмешательством Божьего провидения и божественной природой Христа.

6. РАЗУМНОСТЬ христианства и его согласие со всем истинным и прекрасным в греческой философии и поэзии. Все, кто жил разумно до Христа, воистину были уже христианами, хоть и не осознавали этого. Так, все христианское разумно, а все разумное можно считать христианским. Но, с другой стороны, конечно же, христианство сверхразумно (но не иррационально).

7. АДАПТАЦИЯ христианства к величайшим потребностям человеческой природы, которые только оно может удовлетворить. Сюда относятся слова Тертуллиана о *«testimonia animae naturaliter Christianae»*; суть его глубокой мысли состоит в том, что человеческая душа по самой своей сути и инстинктам предрасполо-

---

[138] *Apol.* I, с. 13, 14.

[139] *Ad Diogn.*, с. 7.

жена к христианской вере и может обрести покой и мир только в ней. «Душа, — говорит он, — хоть и заключена в темницу тела, хоть и извращена дурным воспитанием, хоть и ослаблена похотями и страстями, хоть и предана служению ложным богам, когда пробуждается от своего опьянения и мечтаний и возвращает себе здоровье, то призывает Бога единственным принадлежащим Ему по праву именем: "Великий Боже! благой Боже!" — и потом смотрит не на Капитолий, но на небеса; ибо знает о месте жительства живого Бога, от Которого она произошла»[140].

Об этой глубинной жажде живого Бога во Христе, характерной для человеческой души, Августин, в котором дух Тертуллиана вернулся очищенным и обогащенным, позже скажет великие слова: «Ты, о Боже, сотворил нас для Себя, и сердце наше не имеет покоя, пока не успокоится в Тебе»[141].

---

[140] Tert. *Apolog.*, с. 17. См. также прекрасный отрывок из *De Testim. Animae*, с. 2: «*Si enim anima aut divina aut a Deo data est, sine dubio datorem suum novit, et si novit, utique et timet... O testimonium veritatis, quae apud ipsa daemonia testem efficit Christianorum*».

[141] Aug. *Confess.* I. 1: «*Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*».

ГЛАВА IV

ОРГАНИЗАЦИЯ ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВНАЯ ДИСЦИПЛИНА

I. Основные источники этой главы — Послания Игнатия, труды Иринея, Тертуллиана и особенно Киприана, а также так называемые Constitutiones Apostolicae.

II. См. список литературы в т. I, § 58, особенно Rothe, Ritschl, Lightfoot и Hatch.

§41. *Постепенная консолидация*

Во внешней организации церкви в рассматриваемый нами период произошло несколько важных изменений. Разграничение клира и мирян, а также представление, что служение несут священники, закрепляется и получает признание, а количество подчиненных церковных должностей возрастает; полагается начало закреплению ведущей роли Рима; вырабатывается единство соборной церкви в борьбе с еретиками и раскольниками. Апостольская организация I века теперь уступает место древнесоборной системе епископства; она же, в свою очередь, превращается в систему митрополий, а после IV века — патриархий. Греческая церковь остановилась на этом этапе, и ею по сей день управляет иерархическая система патриархов, равных по рангу и правам, в то время как Римская церковь пошла на шаг дальше и породила в средние века папскую монархию. Зародыши этой папской власти становятся заметны уже в изучаемый нами период, особенно у Киприана, протестующего против них. Сам Киприан был свидетелем как консолидации церковных чинов, так и независимого епископства, поэтому его трудами в сектантских целях часто пользуются и злоупотребляют как католики, так и англикане.

Тем не менее отличительными чертами доконстантиновской иерархии, в отличие от послеконстантиновской, греческой и римской, являются, во-первых, ее великая простота, а во-вторых, ее духовность, или свобода от какой бы то ни было связи с политической властью и мирским великолепием. Какое влияние ни приобретала бы церковь, она ничем не была обязана светскому правительству, которое продолжало быть равнодушным или явно враждебным к ней до защищающего церковь эдикта Константина о веротерпимости (313). Тертуллиан считал, что император не может быть христианином или христианин — императором; даже после Константина донатисты упорствовали в этом мнении и таким образом напоминали соборной церкви о былых временах: «Что христиане имеют общего с царями? или что делать епископам во дворце?»[142] Доникейские отцы церкви ждали окончательной победы христианства над миром вследствие сверхъестественного вмешательства при втором пришествии. Ориген, по-видимому, был

---

[142] «*Quid Christianis cum regibus? aut quid episcopis cum palatio?*»

единственным, кто в тот век яростных гонений ожидал, что христианство, неуклонно распространяясь, обретет власть над всем миром[143].

Консолидация церкви и ее компактная организация были связаны с ограничением индивидуальной свободы в интересах порядка и искушением злоупотребить властью. Но процесс этот был обязательным вследствие сокращения духовных даров, которые в таком невероятном обилии изливались на церковь в апостольский период. Вследствие консолидации церковь стала могущественной республикой внутри Римской империи, что немало способствовало ее окончательному успеху. «В единстве сила», особенно во времена опасностей и гонений, через которые церковь вынуждена была пройти в доникейскую эпоху. Хотя мы и должны, исходя из простых принципов Нового Завета, отрицать факт якобы данного свыше права и постоянную обязанность придерживаться какой-либо одной конкретной формы управления, но мы не можем не признать, что в доникейской и последующей организации церкви была историческая необходимость и что форма церковной организации очень важна. Даже папская власть никоим образом не была чистым злом, но послужила школой воспитания варварских народов в средние века. Тем, кто осуждает в принципе любую иерархию, священство и церемонии, следует вспомнить, что Сам Бог назначил священников и заповедал церемонии во времена Моисея, а Христос подчинялся требованиям закона, когда находился в Своем уничиженном состоянии.

§42. *Клир и миряне*

Идея и учреждение особого священства, отличного от основной массы верующих, с сопутствующими понятиями жертвы и алтаря незаметно перешли в христианскую церковь от иудейских и языческих воспоминаний и аналогов. Большинство иудеев, обращенных в христианство, упорно продолжало соблюдать закон Моисея и соответствующие обряды; значительная часть верующих или так никогда и не достигла тех высот духовной свободы, которую провозглашал Павел, и же быстро оставила их. Павел выступал против формалистских и церемониальных тенденций в Галатии и Коринфе; и хотя преувеличение роли священника не упоминается среди заблуждений его иудействующих оппонентов, левитское священство с его тремя рангами первосвященника, священника и левита нашло себе естественное соответствие в должностях епископа, священника и диакона и стало рассматриваться как прообраз. Обращенные в христианство язычники в целом тоже не могли сразу освободиться от своих традиционных представлений о жречестве, жертвеннике и жертве, на которых была основана их прежняя религия. Даже если мы будем рассматривать эти изменения как отход от более высоких идеалов или как реакционное влияние старых представлений, так никогда полностью не забытых, мы не можем их отрицать, и произошли они во II веке. Церковь не могла долго держаться на идеальных вершинах апостольского века, и, когда озарение Пятидесятницы ушло со смертью апостолов, память о прежнем стала возвращать свои позиции[144].

---

[143] *Contra Cels.* VIII. 68. См. также замечания об этом в Neander, I. 129 (Boston ed.).

[144] Ренан, рассматривая постепенное развитие иерархии из первоначальной демократии со своей светской точки зрения, называет его «самым глубоким преображением» в истории и тройным отречением: сначала сообщество (община) вверяет управление собой комиссии или комитету (группе пресвитеров), потом эта группа — президенту (епископу), который может сказать: «*Je suis le club*» {«Сообщество — это я»}, — и наконец президен-

В апостольской церкви проповеди и обучение не были обязанностью какой-то определенной группы людей, но каждый обращенный мог провозглашать Евангелие неверующим и каждый христианин, обладающий соответствующим даром, мог молиться, учить и увещевать собрание[145]. В Новом Завете нет духовной аристократии или знати, в нем все верующие названы «святыми», хотя многие несли свое служение недостаточно хорошо. Нет в нем ничего и об отдельном священстве, отличном от народа посреднике между Богом и мирянами. В нем говорится лишь об одном Первосвященнике, Иисусе Христе, и ясно преподается идея всеобщего священства, равно как и всеобщего царствования верующих[146]. Об этом Новый Завет заявляет в более глубоком и широком плане, чем Ветхий[147]; и смысл этих слов не претворился в жизнь до сих пор. Все христиане названы в нем «клиром» (κλῆροι), особым народом, наследством, уделом Бога[148].

С другой стороны, понятно также, что в апостольской церкви была некая должность служителя, учрежденная Христом с самой целью воспитания массы верующих-«младенцев», обучения их независимому и непосредственному общению с Богом, подготовки к тому пророческому, священническому и царскому положению, которое в принципе и по замыслу принадлежало всем им[149]. Эта работа составляет постепенный процесс развития самой церковной истории и не завершится полностью до пришествия царства в славе. Но эти служители нигде не представлены как священники в каком-либо ином смысле, кроме того, что все христиане являются священниками, обладающими привилегией непосредственного доступа к престолу благодати во имя своего единственного и вечного Первосвященника на небесах. Даже в пастырских посланиях, где представлен наиболее развитый этап организации церкви в апостольский период, подробно обсуждаются учительские, администраторские и пастырские функции пресвитеров-епископов, но ничего не говорится о функциях священника. Апокалипсис, который был написан еще позже, ясно учит всеобщему священству и царской власти верующих. Сами апостолы никогда не претендовали на особые права священников и вели себя соответствующе. Жертва, которую все христиане призваны принести, — это жертва своей личности и собственности Господу, а также духовная жертва благодарения и восхваления[150]. В одном из отрывков говорится о христианском «жертвенни-

---

ты — папе, как всеобщему и непогрешимому епископу; последнее свершилось на Ватиканском соборе в 1870 г. См. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 88, и его же *English Conferences* (Hibbert Lectures, 1880), p. 90.

[145] См. Деян. 8:4; 9:27; 13:15; 18:26,28; Рим. 12:6; 1 Кор. 12:10,28; 14:1-6,31. Уже в иудейской синагоге практиковалась свобода обучения и старейшина мог попросить любого уважаемого ее члена, даже чужестранца, прокомментировать учение Писания (Лк. 4:17; Деян. 17:2).

[146] 1 Пет. 2:5,9; 5:3; Отк. 1:6; 5:10; 20:6. См. Neander, Lightfoot, Stanley etc., а также т. I, § 58. Я хочу добавить сюда отрывок из Бэмптонских лекций Хэтча об «Организации ранней церкви» (1881), стр. 139: «В древние времена вера была сильнее. Ибо царство Божье было царством священников. Не только "двадцать четыре старца" перед престолом, но бесчисленное количество душ освященных, над которыми "смерть вторая не имеет власти", были "царями и священниками Богу". Христиане воспринимали идею священства только в таком, возвышенном плане. Ибо тени ушли; настала реальность: единственным Первосвященником христианства был Христос».

[147] Исх. 19:6.

[148] 1 Пет. 5:3. Здесь Петр предупреждает своих соработников-пресвитеров не господствовать (κυριεύειν) над κλῆροι или κληρονομία, то есть уделом или наследством Господа, их жребием. См. также Вт. 4:20; 9:29 (LXX).

[149] См. Еф. 4:11-13.

ке», но, в отличие от иудейского жертвенника, где в буквальном смысле каждый день приносились жертвы, здесь имеется в виду крест, на котором Христос принес Себя в жертву раз и навсегда во искупление грехов мира[151].

Когда невероятно высокий духовный уровень апостольского периода, в этом отношении предвещавший идеальное состояние церкви, несколько снизился, различие между постоянными учителями как классом и мирянами стало более четким и заметным. Это появляется сначала у Игнатия, который в характерном для него духе утверждения епископской власти считает клир необходимым посредником между народом и Богом. «Тот, кто внутри святилища (или жертвенника), — чист; но тот, кто вне святилища, — нечист; то есть совесть того, кто делает что-либо без епископа и пресвитера и диакона, нечиста»[152]. Но Игнатий нигде не представляет это служение как священническое. В *Didache* «пророки» названы *первосвященниками*, но, вероятно, в духовном смысле слова[153].

Климент Римский в послании к общине Коринфа проводит важную и плодотворную параллель между христианскими руководящими постами и левитским священством, а также использует термин «мирянин» (λαϊκος ἄνθρωπος) как противопоставленный первосвященнику, священникам и левитам [154]. Эта параллель содержит в себе зародыш всей системы священства. Но это в лучшем случае доказательство по *аналогии*. Тертуллиан первым явно и непосредственно говорит о притязаниях священства на исключительность своего христианского служения и называет его *sacerdotium*, хотя он так же решительно провозглашает общее священство всех верующих. Киприан (умер в 258) заходит еще дальше: он относит все привилегии, обязанности и ответственность священства по чину Аарона к служителям христианской церкви и постоянно называет их *sacerdotes* и *sacerdotium*. Таким образом, он по праву может быть назван родоначальником концепции священства христианских служителей как посредничества между Богом и людьми.

В III веке стало принято применять термин «священник» непосредственно и исключительно к христианским служителям, особенно епископам[155]. Подобным

---

[150] Рим. 12:1; Флп. 2:17; 1 Пет. 2:5; Евр. 13:16.

[151] Евр. 13:10. Так θυσιαστήριον понимают Фома Аквинский, Бенгель, Блик, Люнеман, Рейм и др. Некоторые считают, что речь здесь идет о вечере Господней, в понимании Лайтфута (стр. 263) здесь говорится о собрании для совместного поклонения.

[152] *Ad Trall.*, с. 7: ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν ὁ δὲ ἐκτὸς θυσιαστηρίου ὢν οὐ καθαρός ἐστιν τουτέστιν, ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει. Издание Funk, I. 208. В некоторых рукописях второе придаточное опускается, возможно, вследствие гомеотелевтона. Фон Гебхардт и Гарнак также опускают его в греческом тексте, но сохраняют в латинском (*qui extra altare est, non mundus est*). Τουτέστιν явно требует придаточного.

[153] См. гл. 13. См. примечание в издании Шаффа, стр. 206.

[154] *Ad Cor.* 40: «Первосвященнику доверено его служение, и священникам — их служение, и левитам вверены определенные обязанности. Мирянин должен выполнять постановления, касающиеся мирян» (ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται). Этот отрывок присутствует в тексте Вриенния, как и в более древних редакциях, поэтому у нас нет веских причин считать его интерполяцией в иерархических интересах, как утверждают Неандер и Милмен. Епископ Лайтфут в своем «Святом Клименте Римском», стр. 128 и далее, походя касаясь этой темы, говорит, что аналогия не распространяется на *три* должности, потому что Клименту были известны только две (епископы и диаконы), и что первосвященство Христа полностью отлично от первосвященства Моисея и лишено тех ограничений, о которых говорит Климент в этой главе.

[155] *Sacerdos*, также *summus sacerdos* (Tertullian, *De Bapt.* 7), однажды — *pontifex maximus* (*De Pudic.* 1, по-видимому, с иронией, по отношению к римскому епископу); *ordo sacerdotalis* (*De Exhort. Cast.* 7); ἱερεύς и иногда ἀρχιερεύς (*Apost. Const.* II. 34, 35, 36, 57; III.

образом служители целиком, и только они, назывались клиром, что указывает одновременно и на их руководящую роль, и на их особые отношения с Богом[156]. Это название отделяло их от общей массы христиан, или мирян[157]. Таким образом, термин «клир», который сначала означал жребий, по которому люди избирались на церковные должности (Деян. 1:17,25), потом — сами должности, потом — людей, ими облеченных, стал относиться не ко всем христианам, а исключительно к служителям.

Торжественное рукоположение, или посвящение посредством возложения рук, стало формой принятия в *ordo ecclesiasticus* или *sacerdotalis*. Внутри самого этого чина были три основные степени, *ordines majores*, как их называли: диаконы, пресвитеры и епископы, — считавшиеся божественным институтом. Им были подчинены *ordines minores*, более позднего происхождения, от помощника диакона до церковного сторожа, образовавшие переходную ступень между собственно клириками и народом[158].

Так мы обнаруживаем, что уже в III веке были заложены основы полной иерархии, хотя это и была иерархия, обладавшая только моральной властью и не осуществлявшая никакого внешнего контроля над совестью. Миряне делились на два класса: верных, то есть крещенных и принимающих причастие членов церкви, и новообращенных, которые готовились к крещению. Члены церкви, жившие вместе[159], образовывали церковь в более узком смысле слова[160].

С возникновением клира появилась тенденция освобождать его представителей от светских дел и даже общественных отношений —например, вступления в брак — и представлять их, даже внешне, как касту, независимую от людей и посвященную исключительно служению в святилище. Они жили за счет церковной казны, которая пополнялась из добровольных пожертвований и еженедельных сборов в день Господень. После III века клиру было запрещено заниматься светскими делами и даже брать кого-либо под опеку. Безбрачие в тот период было еще добровольным, а не обязательным. Тертуллиан, Григорий Нисский и другие выдающиеся учители церкви имели семьи, хотя теоретически предпочи-

---

9; vi. 15, 18 etc.). Ипполит называет свою должность ἀχιερατεία и διδασκαλία (*Ref. Haer.* I. prooem.). Киприан обычно применяет термин *sacerdos* к епископу, а его коллег называет *consacerdotales*.

[156] Κλῆρος, *clerus*, τάξις, *ordo*, *ordo sacerdotalis* (Tertull., *De Exhort. Cast.* 7), *ordo ecclesiasticus* или *ecclesiae* (*De Monog.* 11; *De Idolol.* 7); κληρικοί, *clerici*. Вероятно, впервые слово *clerus* в значении «клир» использовано у Тертуллиана, *De Monog.*, с. 12: «*Unde enim episcopi et clerus?*» и «*Extollimur et inflamur adversus clerum*». Иероним (*Ad Nepotian.*) объясняет это исключительное применение слова *clerus* по отношению к служителям: «*vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est*». Различие между *регулярным* (черным) духовенством, к которому также относилось монашество, и *секулярным* (белым) духовенством, или приходскими священниками, возникло гораздо позже (в VII или VIII веке).

[157] Λαός, λαϊκοί, *plebs*. У Тертуллиана, Киприана и в «Апостольских постановлениях» термин «мирянин» встречается очень часто. Киприан говорит (250) о «собрании епископов, пресвитеров, диаконов, исповедников и также мирян, которые хранили стойкость» (перед лицом гонений), *Ep.* 30, *ad Rom.*

[158] Однако иногда мы встречаемся с более широкой градацией. Тертуллиан (*De Monog.*, с. 12) упоминает *ordo viduarum* среди *ordines ecclesiastici*, и даже писавший значительно позже Иероним (см. *In Jesaiam*, I. v, с. 19, 18) перечисляет «*quinque ecclesiae ordines, episcopos, presbyteros, diaconos, fideles, catechumenos*».

[159] Πάροικοι, παρεπίδημοι, Еф. 2:19; 1 Пет. 2:11.

[160] Или общение, парикию, παροικία.

талось безбрачие. Никаких определенных сведений об облачениях клира нет до IV века, но даже если оно и использовалось раньше, за образец, видимо, принималось одеяние иудейской церкви, да и по причине гонений духовенство надевало его, скорее всего, только непосредственно во время богослужения.

Несмотря на все более сильное разграничение между клиром и мирянами, идея всеобщего священства время от времени продолжала провозглашаться: например, у Иринея[161], а в крайне категорической форме — у монтанистов, которые даже позволяли женщинам публично учить в церкви. Тертуллиан, которому были хорошо знакомы слова *clerus* и *laici*, выступает от лица монтанистов против соборной иерархии: «Разве и мы, миряне, также не священники?»[162] В продолжение он вспоминает написанное: «Он сделал нас царями и священниками (Отк. 1:6). Церковь провела разграничение между духовенством и мирянами одной только собственной властью. Если нет рядом служителей, вы можете проводить таинство, крестить и быть священником для себя самого. Там же, где вас трое, есть церковь, даже если вы — всего лишь мирянин. Ибо каждый живет своей собственной верой, и нет лицеприятия у Бога»[163]. Следовательно, все привилегии, которые считались принадлежащими лишь клиру, он считал принадлежащими и мирянам вследствие общего священства всех христиан.

Даже в католической церкви признание всеобщего характера священства проявилось в обычае требовать, чтобы принимающие крещение произносили Господню молитву перед собранием верующих. Иероним в связи с этим пишет: «*Sacerdotium laici, id est, baptisma*». Также собрание верующих, по крайней мере на Западе, в течение долгого времени имело власть одобрить или отвергнуть назначение служителей, даже епископов. Климент Римский ясно говорит, что правильный выбор должен подтверждаться согласием всей общины[164]; а Киприан называет такое установление апостольским и почти всеобщим управлением[165]. Согласно свидетельству Киприана, подобное правило существовало и в Риме и было соблюдено в отношении к его современнику Корнелию[166]. Иногда при назначении на вакантную должность епископа общий *suffragium* народа предшествовал окончательному *judicium* духовенства епархии. Киприан, а позже Афанасий, Амвросий, Августин и другие выдающиеся прелаты стали епископами таким демократическим путем. Киприан со своей устремленностью к «высокой церкви» заявляет, что принципиально ничего не совершает как епископ без совета с пресвитерами и диаконами и согласия народа[167]. Особым влиянием, перед которым не могло устоять даже духовенство, обладали исповедники, и иногда этим влиянием злоупотребляли, например, ходатайствуя за отступников, отрекшихся от Христа во время гонений Деция.

Наконец, следует отметить случаи, когда функции учителей осуществляли миряне. Епископы Иерусалима и Кесарии позволяли ученому Оригену разъяс-

---

[161] *Adv. Haer.* iv. 8, § 3.

[162] *Nonne et laici sacerdotes sumus?*

[163] *De Exhort. Cast.*, c. 7. См. также *De Monog.* 7, 12; *De Bapt.* 17; *De Orat.* 18.

[164] *Ad Cor.* 44: Συνευδοκάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, *consentiente universa ecclesia.*

[165] *Ep.* lx. 3-4 (ed. Goldhorn).

[166] *Ep.* lv. 7: «*Factus est Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus judicio, de clericorum pæne omnium testimonio, de plebis quae tum adfuit suffragio, et de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio*».

[167] *Sine consensu plebis.*

нять Библию своей пастве до его рукоположения, и так, похоже, поступали на Востоке и другие епископы[168]. Даже в «Апостольских постановлениях» присутствует указание от имени апостола Павла: «Если человек, хоть он и мирянин, обладает опытом в обучении и почтителен в поведении, он может учить; ибо в Писании сказано: "И будут все научены Богом"»[169]. Четвертый всеобщий собор в Карфагене (398) запретил мирянам учить в присутствии духовенства и без его согласия; в то же время данная формулировка предполагает, что с согласия духовенства подобное могло делаться[170].

Стоит упомянуть, что ряд наиболее выдающихся церковных учителей этого периода: Ерма, Иустин Мученик, Афинагор, Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан, Арнобий и Лактанций — были либо мирянами, либо не более чем пресвитерами. Ерма, написавший одну из наиболее популярных и авторитетных книг ранней церкви, вероятно, был мирянином; должно быть, мирянином был и автор гомилии, известной как Второе послание Климента Римского, полный греческий текст и сирийский перевод которого был недавно обнаружен; представляется, что он отделяет себя и своих адресатов от пресвитеров[171].

§43. *Новые церковные должности*

Распространение церкви, развитие ее культа и тенденция к иерархической помпезности привели к увеличению количества церковных должностей, низших по отношению к диаконам, которые составляли *ordines minores*. Около середины III века, судя по упоминаниям, уже существовали следующие новые должности.

1. Помощники диаконов, или иподиаконы[172]; заместители и ассистенты диаконов; единственная из подчиненных должностей, для которой требовалось формальное рукоположение. По поводу их значимости есть разные мнения.

---

[168] Euseb., *H.E.* VI. 19: «Там [в Кесарии] его [Оригена] епископы просили также разъяснять Священное Писание публично в церкви, хотя он не был еще рукоположен в священники». Действительно, против него на этом основании выдвинул обвинение Димитрий, епископ Александрийский, но обвинение заключалось в том, что Ориген проповедовал «в присутствии епископов», а не в том, что он проповедовал, будучи мирянином. Епископы Иерусалима и Кесарии привели в пример несколько случаев, когда святые епископы приглашали способных мирян проповедовать своей пастве. Пруденций и Эдезий, будучи мирянами, основали церковь в Абиссинии (Socrates, *Hist. Eccl.* I. 19).

[169] *Const. Apost.* VIII. 31. Амброзиастер, он же диакон Иларий, в своем комментарии *Ad Eph.* 4:11,12 говорит, что в древние времена «*omnes docebant et omnes baptizabant*» {«все учили и все крестили»}.

[170] Can. 98: «*Laicus praesentibus clericis, nisi ipsis jubentibus, docere non audeat*». Девяносто девятый канон запрещает женщинам, даже «ученым или святым», «брать на себя обучение мужчин на собрании». Папа Лев I (*Ep.* 92, 93) в интересах церковного порядка запрещает мирянам проповедовать. Карл Великий выпустил закон о том, чтобы «мирянин не читал уроков в церкви, не говорил "аллилуйя", но только псалмы или ответы без "аллилуйя"».

[171] Греческий текст (из которого ранее был известен только фрагмент) был найден и опубликован Вриеннием в 1875 г., сирийский перевод — Бенсли, 1876. См. изд. Гарнака в *Patres Apost.* vol. I, и Лайтфута, *St. Clement of Rome, Appendix* (1877). Harnack, Hilgenfeld, and Hatch (*l.c.* 114; note) предполагают, что гомилия была написана мирянином, но Лайтфут (стр. 304) объясняет, что выражения, на которые они указывают, были распространенной риторической фигурой, посредством которой автор ставил себя на один уровень со своей аудиторией.

[172] Ὑποδιάκονοι, *subdiaconi*, возможно, то же самое, что и ὑπηρέται Нового Завета и ранних отцов церкви.

2. Чтецы[173], которые читали Писание на собрании и отвечали за хранение церковных книг.

3. Аколуфы[174], помощники епископов в исполнении их официальных обязанностей и во время процессий.

4. Экзорцисты[175], которые молитвой и возложением рук изгоняли злых духов из одержимых[176] и из новообращенных и часто присутствовали при крещении. Их сила издавна считалась безвозмездным даром Святого Духа.

5. Регенты хора[177], отвечавшие за музыкальную часть литургии, псалмы, благословения, ответы и т.п.

6. Привратники, или церковные сторожа[178], которые заботились о сохранности молитвенных помещений, а позже о церковной территории.

7. Помимо них, в более крупных церквях были также катехисты (учителя), а там, где не понимали языка, на котором шло богослужение, переводчики; но обычно перевод делался пресвитерами, диаконами или чтецами.

Епископ Корнелий Римский (умер в 252) в послании о расколе новатиан[179] упоминает следующие должности своей церкви: сорок шесть пресвитеров, что, вероятно, соответствует количеству молитвенных домов христиан в городе; семь диаконов, по образцу Иерусалимской церкви (Деян. 6); семь иподиаконов; сорок два аколуфа и пятьдесят два экзорциста, чтеца и привратника.

Что касается *ordines majores*, то в этот период росло значение диаконов. Помимо изначальных обязанностей заботиться о бедных и больных, они крестили, разносили чаши причастия, произносили церковные молитвы, нередко проповедовали и были конфиденциальными советниками, иногда даже посланниками и заместителями епископов. Последнее особенно относится к архидиаконам, которые, однако, появились только в IV веке. Пресвитеры, напротив, хоть и были выше диаконов формально, теперь были подчинены новой власти епископа, в руках которого сосредоточивалось все управление церковью.

§44. *Происхождение епископата*

Помимо уже упомянутых трудов, см. специальные работы и очерки о спорах насчет *Игнатия*, вышедшие после 1837 г.: Rothe (в его Anfänge, etc.), Hefele (католик), Baur, Hilgenfeld, Bunsen, Petermann, Cureton, Lipsius, Uhlhorn, Zahn, Lightfoot (I. 376 sqq). См. также R. D. Hitchcock, *Origin of Episcopacy*, N. Y. 1867 (в «Am. Presbyt. & Theol. Review», Jan. 1867, pp. 133-169); Lightfoot, *Christian Ministry* (1873); Hatch *Organization of the Early Christian Church* (1881); Renan, *L'Église chrétienne* (1879), ch. VI. *Progrès de l'épiscopat*; и Gore, *The Ministry of the Church* (1889).

Самое важное и одновременно самое сложное явление этого периода в организации церкви — возникновение и развитие епископата, как отличного от пресвитериата. Этот институт во II веке становится высшей духовной должностью и до сих пор остается таковой не только в католической и православной церкви, но и, в значительной степени, в евангельских церквах, особенно среди англикан. Та-

---

[173] Ἀναγνῶσται, *lectores*, упоминаемые Тертуллианом.

[174] Ἀκόλυθοι, *acolythi*.

[175] Ἐξορκισταί, *exorcistae*.

[176] Δαιμονιζόμενοι, ἐνεργούμενοι.

[177] Ψάλται, *psalmistae cantores*.

[178] Θυρωροί, πυλωροι, *ostiarii janitores*

[179] Euseb. vi. 43.

кая древность и такое широкое распространение этой формы управления может быть удовлетворительно объяснены только возникновением религиозной потребности, а именно, потребности в реальном внешнем представительстве и централизации, которые показывали бы народу и воплощали для него их отношения со Христом и Богом, а также зримое единство церкви. Поэтому данная форма управления неразрывно связана с католическим принципом авторитета и посредничества, в то время как протестантский принцип свободы и непосредственного взаимодействия верующего со Христом, если верно следовать ему, нарушает строгие уставы епископата и тяготеет к признанию равенства служителей. Епископат в полном смысле слова основан на идее реального священства и реальной жертвы, а также на существенном отличии клира и мирян. Лишенный этого содержания, он превращается в поверхностный надзор[180].

При жизни апостолов — людей, собственными глазами видевших богочеловеческую жизнь Иисуса и собственными ушами слышавших Его учение, богодухновенных носителей Святого Духа, — в собственно епископах не было нужды; те же, кто назывался епископами, должно быть, занимали лишь второстепенное место в церкви. Церковь I века была также в первую очередь сверхъестественной организацией, чужой в этом мире, стоящей одной ногой в вечности и жаждущей второго пришествия своего Небесного Жениха. Однако с учреждением епископата церковь обрела чрезвычайно простую, но компактную и свободно развивающуюся организацию, прочно утвердилась на земле, стала учреждением для обучения своих «младенцев» в вере и, когда надежды на тысячелетнее царство отступили на задний план, свернула на путь спокойного исторического развития; без сомнения, при этом она подверглась также опасности секуляризации, которая достигла своего апогея, когда иерархия Римской церкви окончательно сформировалась, так что в конце концов потребовалась реформация, чтобы вернуться к основам апостольского христианства. То, что секуляризация эта началась с увеличением власти епископов еще до Константина и византийской придворной ортодоксии, мы видим, в частности, из ослабления дисциплины покаяния, жадности и коррумпированности, в которых Ипполит в десятой книге своих «Философумен» упрекает Зеферина и Каллиста, римских епископов того времени (202 — 223), а также в примере епископа Павла Самосатского, который в 269 г. был смещен на основании почти невероятных обвинений, касающихся не столько его доктринальных взглядов, сколько его морального облика[181]. Ориген жалуется, что среди блюстителей народа Божьего, особенно в крупных городах, есть те, кто старается в помпезности превзойти языческих властителей, кто окружает себя телохранителями, подобно императорам, и становится ужасным и недоступным для бедноты[182].

Прежде всего мы рассмотрим происхождение епископата. Недостоверный характер имеющихся у нас документов и преданий переходного периода между

---

[180] Так произошло у шведских и датских лютеран, американских методистов и в моравском епископате, где признана ценность неепископальных форм правления. В англиканской церкви есть теории высокой и низкой церкви, одна из которых берет начало в средневековой иерархии, другая — в эпоху Реформации, но там отвергается первенство епископов как узурпаторство антихриста, хотя следует признать, что первенство епископов является почти таким же древним, как и сам епископат, и восходит к Клименту Римскому и событиям времен Иринея.

[181] См. Euseb. vii. 27-30.

[182] См. отрывки, цитируемые в Gieseler, vol. I. 282 sq (Harper's ed. of New York).

завершением истории апостольской церкви и началом истории церкви послеапостольской оставляет место для самых разнообразных критических исследований и умозаключений. Прежде всего возникает вопрос: имеет ли епископат непосредственное или опосредованное апостольское происхождение (от Иоанна)?[183] Или же епископат возник после смерти апостолов и развился из формы руководства общинных пресвитеров?[184] Иначе говоря, был ли епископат продолжением, следствием и заменой апостольства или же следствием расширения и возрастания власти старейшин?[185] Последнее мнение более естественно и больше соответствует фактам. Большинство его сторонников относят перемены ко временам Игнатия, то есть к первой четверти II века, а некоторые считают его еще более ранним, относящимся к концу I века, когда святой Иоанн еще жил в Ефесе.

I. В пользу апостольского происхождения епископата можно привести следующие аргументы.

1) Положение Иакова, который явно был главой Иерусалимской церкви и назван епископом[186], по крайней мере у Псевдо-Климента, и более того, верховным епископом целой церкви[187]. Но это единичный случай, не гарантирующий того, что так было в церкви повсеместно.

2) Должность помощников и посланников апостолов, подобных Тимофею, Титу, Силе, Епафродиту, Луке, Марку, которые осуществляли нечто вроде надзора за несколькими церквями и поместными общинами и были представителями апостолов, выполняя определенные миссии. Но, в любом случае, они не были прикреплены, по крайней мере, при жизни апостолов, к какой-либо конкретной епархии; это были странствующие благовестники и посланники апостолов; только сомнительное предание более поздних времен приписывает им разные епископства. Если они вообще были епископами, это были епископы-миссионеры.

3) Ангелы семи асийских церквей[188], которые, если считать их людьми, очень похожи на более поздних епископов и указывают на монархическую форму церковного управления в дни Иоанна. Но, судя по разным толкованиям слова ἄγγελοι в Апокалипсисе, эта должность представляется не равной апостольству Иоанна, но подчиненной ему и предполагает не более чем надзор над общиной.

4) Свидетельство Игнатия Антиохийского, ученика Иоанна, в его семи (или трех) посланиях, написанных в начале II века (даже судя по более короткому сирийскому переводу), предполагает, что епископат, отличный от пресвитериата, уже существовал и рос, хотя и был новым институтом.

5) Заявление Климента Александрийского[189] о том, что Иоанн назначил епископов по возвращении с Патмоса; рассказы Иринея[190], Тертуллиана[191], Евсевия[192]

---

[183] Так считают православные, католики и англиканская высокая церковь. Сторонниками этого взгляда являются также очень немногие европейские протестанты, такие как Бунсен, Рот и Тирш (как последователь Ирвинга), прослеживающие историю епископата до Иоанна в Ефесе.

[184] Так полагают лютеране, пресвитериане и некоторые выдающиеся авторы, принадлежащие к епископальной церкви. Мы упомянем Мосгейма, Неандера, Лайтфута, Стэнли, Хетча. Так считают и Баур с Ренаном, которые судят о вопросе чисто как критики.

[185] Епископ Лайтфут (*l.c.*, p. 194) так формулирует этот вопрос, предлагая и свой ответ на него: «Епископат образовался не из апостольского сана посредством локализации, но из служения пресвитеров (старейшин) посредством его возвышения; и звание, которое изначально относилось ко всем, позже стало относиться только к главному из них».

[186] Деян. 15:13; 21:18. См. также т. I, §27.

[187] Ἐπίσκοπος ἐπισκόπων.

[188] Отк. 1:20. О разных точках зрения см. т. I, §61.

и Иеронима[193] о том, что тот же апостол избрал и рукоположил Поликарпа (с которым Ириней был лично знаком) епископом Смирны.

6) Сомнительной достоверности предание, рассказанное Евсевием и, вероятно, взятое им из Егезиппа, о том, что оставшиеся в живых апостолы и их ученики вскоре после разрушения Иерусалима избрали Симеона, сына Клеопы и двоюродного брата Иисуса, епископом этого города и преемником Иакова. Но в лучшем случае это отражает только поместную, а не всеобщую ситуацию[194].

7) Предание церквей Антиохии и Рима, прослеживающее своих епископов вплоть до апостолов-основателей и хранящее память о неразрывной преемственности.

8) Отрывок во втором из фрагментов Иринея у Пфаффа, в котором говорится о «вторых постановлениях апостолов» (δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις). Рот понимает под этим учреждение епископата. Но, помимо того что у нас есть причины сомневаться в подлинности данных фрагментов, эти слова можно истолковывать по-разному, и, судя по контексту, они вообще касаются не управления церковью, а совершения евхаристии.

9) Не менее сомнителен вывод, который делается из малопонятного отрывка послания Климента Римского к коринфянам, допускающего разные толкования[195].

Апостолы, говорится здесь, предвидели будущие ссоры из-за должности епископа, поэтому назначили епископов и диаконов, а *потом* отдали распоряжение[196], чтобы, когда *они* умрут, другие назначенные люди стали бы *их* преемни-

---

[189] *Quis dives salvus*, c. 42.

[190] *Adv. Haer.* III. 3.

[191] *De Praescr. Haer.*, c. 32.

[192] *H.E.* III. 36.

[193] *Catal. sub Polyc.*

[194] *H.E.* III. 11. См. также фрагмент из Егезиппа в IV. 22. Лайтфут (*Philippians*, p. 202) так возражает Роту: «Судя по рассказу Егезиппа, целью этого собрания было назначение преемника святого Иакова. Если бы это оказало такое большое и постоянное влияние на будущее церкви, как предполагается из теории Рота, вряд ли древний историк не знал бы об этом факте или, зная, умолчал о нем».

[195] *Ad Corinth.*, c. 44: Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν [или ἐπιμονὴν] ἔδωκαν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. «Наши апостолы знали от Господа нашего Иисуса Христа, что будет вестись борьба за имя епископской должности [то есть за должность как таковую; см. Деян. 1:20; Sept. Чис. 4:16; Пс. 108:8; 2 Пар. 23:18]. Поэтому, обладая полнотой знания, они назначили вышеупомянутых людей [то есть пресвитеров-епископов и диаконов; см. с. 42, 57], а потом отдали распоряжение [или позаботились о преемниках, если читать, как делает Лайтфут, ἐπιμονήν], чтобы, если они уснут, другие избранные люди стали наследниками их служения».

[196] Значение этого отрывка не вполне понятно, о нем ведутся споры. В Александрийской рукописи стоит слово ἐπινομήν, в Константинопольской — ἐπιδομήν (в обоих вариантах присутствует ΕΠΙ-ΟΜΗΝ. Первое слово встречается редко (от νέμω, или от νόμος), второе отсутствует в словарях; поэтому предлагалось много вариантов, таких как ἀπονομήν (Юний), ἐπιδοχήν (Вриенний), ἐπιβολήν (фон Гебхардт и Гарнак), ἐπιμονήν (Бунсен, Лайтфут), ἐπιτροπήν (Гильгенфельд), ἐπιλογήν, ἐπινομίαν, ἐπιστολήν, ἐπιταγήν, ἔτι νόμον. Рот (*Anfänge*, p. 374) переводит ἐπινομήν просто как «завещание» (*testamentarische Verfügung* — ἐπινομίς — дополнительный свод законов, приписка к духовому завещанию) и отождествляет его с δεύτεραι διατάξεις во фрагменте Иринея. Но более поздние исследователи считают такое прочтение невозможным. Лайтфут (как и Бунсен) читают это слово как ἐπιμονήν, «постоянство» (а не «пребывание в должности», как переводит Бунсен). Но суть отрывка зависит не столько от значения этого слова, сколько от вопроса, являются *апостолы* или *поместные служители* грамматическим подлежащим следующего глагола, κοιμηθῶσιν.

ками в служении. Рот считает, что это «они» и «их» относятся к апостолам как подлежащему. Но было бы более естественно, если бы эти слова относились к только что упомянутым поместным служителям, и в таком случае «другие избранные люди» — преемники не апостолов, а пресвитеров-епископов и диаконов[197]. Контекст подкрепляет это мнение.

Трудности коринфской церкви заключались в бунте не против какого-то одного епископа, но против ряда пресвитеров-епископов, и Климент напоминает им, что апостолы учредили эту должность не только для первого поколения, но позаботились о постоянной преемственности и что эти должности были пожизненными, людей нельзя было смещать, пока они выполняли свои обязанности. Поэтому он пишет сразу после спорного отрывка в главе 44: «В результате мы полагаем, что нельзя по справедливости отказать в служении тем, кто был назначен либо ими (апостолами), либо позже другими выдающимися людьми с согласия всей общины; тех, кто смиренно и невинно нес служение стаду Христову в мире, не преследуя собственных интересов, и в течение долгого времени был всеми хвалим».

10) Наконец, философское соображение о том, что всеобщее и никем не оспариваемое распространение епископата во II веке не может быть удовлетворительно объяснено без предположения о хотя бы косвенной санкции апостолов. Обычно тот же довод приводится, когда апостолов называют учредителями праздника в воскресенье и крещения младенцев. Но соображение это не очень убедительно, так как большинство апостолов умерли до разрушения Иерусалима. Оно может касаться только Иоанна, который был живым центром церкви Малой Азии до конца I века[198].

II. Теория о послеапостольском происхождении епископата как *отдельного* чина или сана и о его возникновении из первоначального положения старейшин (пресвитеров), управлявших поместной церковью, в качестве человеческого, хотя и естественного и необходимого изобретения подкрепляется следующими фактами.

1) Несомненная тождественность пресвитеров и епископов в Новом Завете[199], которую признают лучшие из толкователей среди отцов церкви, Иероним, Златоуст и Феодорит, а также лучшие ученые недавнего времени.

2) Позже, в конце I и даже во II веке, эти два термина по-прежнему использовались для обозначения одной должности. Римский епископ Климент в Первом послании к коринфянам говорит, что апостолы в новых основанных ими церквях избирали первые плоды веры, то есть первых обращенных, «епископами и диаконами»[200]. Здесь он ничего не говорит о πρεσβύτεροι, как и Павел в Флп. 1:1,

---

[197] См. также у Гебхардта и Гарнака (*«presbyteri et diaconi illi, quos apostoli ipsi constituerunt»*), у католика Функа («κοιμηθῶσιν, *sc. episcopi et diaconi de quorum successione Clemens agit*») и епископа Лайтфута («первое поколение пресвитеров, назначенных самими апостолами»). См. также в целом об отрывке: Lightfoot, *Philippians*, p 203, где он опровергает толкование Рота; Baur, *Ursprung des Episcopats*, p. 53; Ewald, *Gesch. des Volkes Israel*, VII. 300; *Altkath. K.* 358, 413; Hilgenfeld, *Apost. Väter*, 70.

[198] Так, Рот утверждает, что институт епископата был создан Иоанном. Епископ Лайтфут (*Philippians*, p. 204) тоже склонен к такому мнению: «Малая Азия была кормилицей языческих церквей. Такой важный институт, развившийся в христианской общине, живым центром и наставником которой был святой Иоанн, вряд ли мог развиться без его санкции: древнее предание определенно связывает его имя с назначением епископов в тех краях». Он более уверенно повторяет то же мнение в своем *Ignat. and Polyc.*, I. 377.

[199] Деян. 20:17,28; Флп. 1:1; Тит. 1:5; 1 Тим. 3:1-7,8-13; 1 Пет. 5:1,2. См. также нашу *Hist. of the Apost. Ch.* §§132, 133, pp. 522-531 (N. York ed.); и т. I, §61.

[200] Стр. 42. См. также комментарий Лайтфута: «Не может быть, чтобы он забыл упомянуть о пресвитерах, тем более что его задача — защитить их авторитет, который подвергся

по той простой причине, что они, в его представлении, идентичны ἐπίσκοποι; напротив, в гл. 57 он говорит о подчинении пресвитерам, не упоминая о епископах[201]. В «Дидахе» упоминаются епископы и диаконы, но не пресвитеры[202]. Климент Александрийский действительно выделяет диаконов, пресвитеров и епископов; но имеет в виду только две должности, пресвитеров и диаконов — мнение, которое находило приверженцев даже в средние века (например, папа Урбан II в 1091 г.). Наконец, Ириней в конце II века, хотя сам он и был епископом, утверждает, что разница между *episcopi* и *presbyteri* невелика, он говорит о преемственности тех и других в одинаковых терминах, называет сан последних *episcopatus* и называет римских епископов пресвитерами[203]. Иногда он использует термин «пресвитер» (старейшина) в более общем плане, как обозначающий старцев, отцов[204]. В любом случае, из используемых им слов видно, что разница между двумя должностями в то время была неопределенной и относительной.

3) Ученый Иероним явно свидетельствует, что изначально, до расколов, вызванных подстрекательствами сатаны, церкви управлялись общим советом пресвитеров и только позже один из пресвитеров был поставлен во главе совета, чтобы блюсти церкви и препятствовать расколам[205]. Он считает изменения в должностях просто «церковным» обычаем, а не божественным установлением[206].

4) Обычай Александрийской церкви, где, от времени евангелиста Марка и до середины III века, двенадцать пресвитеров избирали главным одного из своих рядов и называли его епископом. Этот факт подтвержден Иеронимом[207], а также независимым свидетельством из Анналов александрийского патриарха Евтихия, X века[208]. Последний утверждает, что Марк учредил в этом городе патриарха (это анахронизм) и двенадцать пресвитеров, которые должны были выбирать следую-

---

нападкам. Следовательно, для Климента слова ἐπίσκοπος и πρεσβύτερος являются синонимами, как это было у апостолов. Впервые эти титулы появляются как различные между собой у Игнатия и Поликарпа».

[201] ἡγούμενοι, с. 1, и προηγόμενοι, с. 21, — это не епископы, а служители поместной церкви в целом, как в Евр. 13:7,17,24.

[202] Гл. 15: Χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους. См. монографию Шаффа о *Didache*, p. 211 sq.

[203] *Adv. Haer.* iii. 2, § 2; 3, § 2; iv. 26, § 2, § 4, § 5. См. также послание Иринея к римскому епископу Виктору у Евсевия, v. 24.

[204] Ср. 2 Ин. 1:1 и 3 Ин. 1:1.

[205] *Ad Titum* i. 7. См. также *Epist.* 83, 85.

[206] *Ad Tit.* i. 7: *«Sicut ergo presbyteri sciunt, se ex ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subjectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine quam dispositionis Dominicae veritate presbyteris esse majores et in commune debere ecclesiam regere»*. Римский диакон Иларий (Амброзиастер) говорит по поводу 1 Тим. 3:10: *«Hic enim episcopus est, qui inter presbyteros primus est»*. См. также Златоуста, *Hom.* xi. в *Epist., 1 ad Tim.* 3:8.

[207] *Epist. ad Evangelum* (*Opp.* iv, p. 802, ed. Martinay): *Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum episcopum nominabant, quomodo si exereitus imperatorem faciat, aut diaconi elegant de se, quem industrium noverint et archidiaconum vocent.*

[208] Ed. Oxon. 1658, p. 331: *«Constituit evangelista Marcus una cum Hakania patriarcha duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut eum vacaret patriachatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, cnius capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent, deinde virum aliquem insignem eligerent, quem secum presbyterum constituerent, loco ejus, qui factus est patriarcha, ut ita semper exstarent duodecim. Neque desiit Alexandriae institutum hoc de presbyteris, ut scilcet patriarchas crearent ex presbyteris duodecim, usque ad tempora Alexandri patriarcae Alexandriae. Is autem vetuit, ne deinceps patriarcham presbyteri crearent. Et decrevit, ut mortuo patriarcha convenient episcopi, qui patriarcham ordinarent»*.

щих патриархов из числа своих членов и *рукополагать* их, после чего выбирать нового пресвитера, чтобы число пресвитеров всегда равнялось двенадцати. Кроме того, он сообщает, что до времен Димитрия, в конце II века, в Египте не было епископов, кроме александрийского; следовательно, епископов рукополагали только в этой поместной церкви.

III. Выводы. Нам представляется, что единственным удовлетворительным выводом из всех этих разнообразных фактов и преданий может быть следующий: епископат произошел посредством одновременно и возвышения, и умаления и от апостолата, и от изначального пресвитериата, как продолжение первого и расширение последнего, без явного согласия или общего постановления апостолов; по крайней мере, существование такового нельзя доказать исторически. Епископат появился самопроизвольно в мрачный и сложный переходный период между концом I и серединой II века. Возник он не внезапно и не был изобретен каким-то определенным человеком. Он вырос отчасти из общей потребности в продолжении или замене апостольского управления церковью, и управление это, насколько оно вообще могло передаваться кому-либо, очень естественно перешло сначала к самым выдающимся ученикам и соратникам апостолов: Марку, Луке, Тимофею, Клименту, Игнатию, Поликарпу, Папию, — вследствие чего предание провозглашает их всех епископами, в том плане, что они выделялись. Кроме того, появление епископата было вызвано потребностью в единстве управления общинами, которыми руководили пресвитеры, а подобное управление по самой своей природе и по аналогии с иудейским ἀρχισυνάγωγος[209] нуждалось во главе или предстоятеле. Этот предстоятель назывался епископом; сначала он просто выделялся как *primus inter pares*[210], а потом и в исключительном плане. В церквях поменьше, возможно, с самого начала было только по одному пресвитеру, образовавшему некий центр общины, подобно *chorepiscopi*, или поместным епископам IV века. Епархии епископов Малой Азии и Северной Африки во II и III веках по причине своей величины нуждались в большом количестве уважаемых пастырей. Иаков Иерусалимский, с другой стороны, и его непосредственные последователи, по-видимому, были единственными епископами в Палестине. Похожим было положение дел в Египте, где вплоть до Димитрия (190 — 232 г. по Р. Х.) был только один епископ, в Александрии.

Следовательно, единообразия не существовало. Но в целом церковь того века тяготела к централизации; всюду чувствовалась потребность в тесном и прочном единстве, и эта внутренняя склонность среди окружающих опасностей гонений и ересей почти неизбежно должна была привести церковь к епископату. В такое трудное и бурное время принцип «единство — сила, расколы — слабость» преобладал над всем. Фактически, существование церкви в этот период в значительной степени зависело от сохранения и укрепления единства, причем единства, выраженного зримо и гибкого, подходящего к существовавшей культурной обстановке. Такое единство мог обеспечить епископ, бывший по отношению к общине монархом, а точнее, патриархом. В лице епископа мы находим зримого представителя Христа, великого Главы Церкви в целом. Следовательно, в лице епископа сосредотачиваются все благочестивые чувства. В лице епископа религиозное устремление людей к Богу и Христу находит внешнюю поддержку и наставление. Поскольку каждая церковь стремилась к единому центру, этот цен-

---

[209] Мк. 5:35,36,38; Лк. 8:41-49; Деян. 18:8-17.

[210] Первый среди равных. — Прим. изд.

тральный персонаж должен был приобрести особую важность и подчинить себе остальных пресвитеров; но в то же время, по словам Климента и Иринея, положение вещей в Египте и даже в Северной Африке ясно доказывает, что воспоминания о былом равенстве не исчезли из памяти совершенно, но продолжали проявляться разными способами. Такой же вывод можно сделать из свидетельств Иеронима и других отцов церкви.

Помимо этого, существовала еще и веская практическая причина, по которой власть епископа увеличилась. Каждая христианская община представляла собой благотворительное общество — забота о вдовах и сиротах, нищих и странниках была ее священным долгом; следовательно, епископ приобрел большое влияние как администратор, принимавший средства благотворительности и распределявший их. В греческих общинах титул епископа (ἐπίσκοπος, ἐπιμελιτής) широко использовался для обозначения лиц, чье служение было связано с финансовыми вопросами. Выполнение административных функций тесно сблизило их с диаконами, их исполнительными помощниками в деле заботы о бедных и больных. Архидиакон стал правой рукой, «глазом» и «сердцем» епископа. В первое время епископу отдельно сообщали о каждом нищем или страдающем, и диакон лично занимался его проблемой. Позже были созданы учреждения для заботы о вдовах и сиротах, нищих и больных, и епископ осуществлял над ними общий надзор; личная ответственность, вследствие этой организации благотворительности, стала меньше, диаконы утратили свое первоначальное значение и стали помощниками в процессе публичного поклонения[211].

Однако что бы мы ни думали о происхождении и божественном праве епископов, никакой беспристрастный историк не может отрицать, что епископат соответствовал потребностям церкви в то время и был исторически необходим.

Но не следует путать этот ранний католический епископат с более поздней иерархической системой. Епархии, кроме Иерусалимской, Ефесской, Александрийской, Антиохийской и Римской, должно быть, долго оставались очень маленькими, если принять в расчет количество верующих. В Апокалипсисе упоминаются семь церковных центров, находившихся на сравнительно небольшой территории Малой Азии в то время, когда количество христиан было невелико. В 258 г. Киприан собрал совет восьмидесяти семи епископов Северной Африки. Функции епископов не были четко отделены от функций пресвитеров, и лишь постепенно рукоположение, а в Западной церкви — и конфирмация стали доверяться только епископам.

§45. *Развитие епископата. Игнатий*

Доказано, что епископат как форма управления церковью утвердился в Восточной и Западной церкви повсеместно уже в середине II века. Даже еретические секты, по меньшей мере, евиониты, как мы можем понять из восхваления епископата в произведениях Псевдо-Климента, были организованы по такому принципу, как позже и раскольнические партии новациан, донатистов и др. Но нельзя также отрицать, что епископат обретал свою окончательную форму шаг за шагом. В рассматриваемый нами период следует отметить три этапа его разви-

---

[211] Филантропический и финансовый аспект епископата очень подробно рассматривается в Hatch, Bampton Lectures, *The Organization of the Early Christian Churches*, Lect. II.

тия, связанные с именами Игнатия в Сирии (умер в 107 или 115), Иринея в Галлии (умер в 202) и Киприана в Северной Африке (умер в 258).

Епископат впервые появляется как отличный от пресвитериата, но только как приходская должность (в отличие от идеи епархии) и еще недавно возникший институт, весьма нуждающийся в рекомендации, в знаменитых семи (или трех) посланиях Игнатия Антиохийского, ученика апостолов и второго епископа этой епархии (первым был Еводий, третьим — Герон). Он также первым использует термин *католическая церковь*, словно епископат и католичество возникли одновременно. В целом история Игнатия скорее легендарна, чем реальна; есть серьезные подозрения, что его произведения включают в себя поддельные вставки. У нас есть три разных варианта посланий Игнатия, но только один из них может быть подлинным; это либо более короткий греческий вариант, либо обнаруженный недавно сирийский[212]. В последнем, содержащем только три послания, большая часть упоминаний об епископате действительно отсутствует; однако основные черты этого института присутствуют и там, и мы можем распознать их *ex ungue leonem*[213]. В любом случае, они отражают общие настроения середины II века.

По содержанию эти послания (за исключением Послания к римлянам, в котором, что весьма необычно, нет ни слова о епископах[214]) представляют собой пылкие призывы повиноваться епископам и хранить единство церкви, сопротивляясь иудейским ересям и докетистам. Со страстным нетерпением ожидая своего скорого мученичества, автор от души желает лишь того, чтобы верующие были совершенно едины, внутренне и внешне; а для этого необходим епископат. По его мнению, Христос — незримый высший Глава, единый великий и всеобщий Епископ всех церквей, рассеянных по земле. Человек-епископ — центр единства отдельной общины, и он является для нее наместником Христа и даже Бога[215]. Поэтому люди должны безусловно им повиноваться и ничего не делать без их согласия. Благословенны те, кто един с епископом, как церковь со Христом, а Христос — с Отцом, так что все существуют в единстве и гармонии.

---

[212] Проблему подлинности мы обсудим в §165. Куретон (1845), Бунсен, Липсиус и другие считают сирийский вариант оригиналом посланий Игнатия, а короткий греческий текст — искаженным, однако относящимся к середине II века. Рот, Гефеле, Шафф (первое издание), Дюстердик, Ульхорн, Цан, Гарнак отстаивают подлинность более короткого греческого варианта. Более объемный греческий вариант обычно считается поддельным. Происхождение иерархической системы трудно понять из-за благочестивых добавлений. См. далее, §164 и 165.

[213] В сирийском тексте Послания к Поликарпу слово *епископ* встречается четыре раза; в сирийском тексте Послания к ефесянам Бог благословляется за то, что послал им такого епископа, как Онисим. В более кратком греческом тексте Послания к Поликарпу епископат упоминается в приветствии и в трех из восьми глав (гл. 5 — дважды, гл. 6 — дважды, гл. 8 — один раз). В двадцати одной главе греческого текста Послания к ефесянам слово *епископ* встречается тринадцать раз, *пресвитер* — три раза, *диакон* — один раз в первых шести главах и в гл. 21. В греческом тексте Послания к траллийцам епископ упоминается девять раз; в Магнезийцам — одиннадцать; в Филадельфийцам — восемь; в Смирнянам — девять. Таким образом, в трех посланиях сирийского варианта епископ упоминается только шесть раз; в семи посланиях краткого греческого варианта — около пятидесяти раз; но одно из важнейших упоминаний присутствует в сирийском варианте Послания к Поликарпу (гл. 5 и 6).

[214] Игнатий только представляется как «епископ Сирийский», который «пребыл в милости у Бога, был послан с Востока на Запад» (гл. 2). Глагол ἐπισκοπέω используется тоже, но по отношению ко Христу (гл. 9).

[215] Ἐπίσκοπος εἰς τόπον θεοῦ προκαθήμενος, то есть каждый епископ был кем-то вроде папы.

Отступничество от епископа есть отступничество от Христа, Который действует в епископах и через них, как через Свои органы.

Мы приведем отрывки из более краткого греческого варианта (в редакции Цана):

«Если кто-то способен пребывать в чистоте (ἐν ἁγνείᾳ, то есть состоянии безбрачия) в честь плоти Господа нашего, пусть он делает это, не похваляясь; если он хвалится, он погиб (ἀπώλετο); если он стал известнее епископа[216], он порочен (ἔφθαρται). Поэтому мужчинам и женщинам, вступающим в брак, подобает делать это с согласия епископа, чтобы брак их был в Господе, а не в похоти. Пусть все делается во славу Божью. Смотрите на епископа, чтобы Бог [смотрел] на вас. Я буду жить в согласии с теми, кто подчиняется епископу, и пресвитерам, и диаконам; с ними я могу иметь долю рядом с Богом!»

Этот отрывок — один из важнейших, он присутствует как в сирийском варианте Послания к Поликарпу, так и в более кратком греческом варианте[217]. Здесь проводится характерная связь между епископатом и безбрачием: аскетическая система католицизма начинается с безбрачия, как иерархическая организация католической церкви — с епископата.

«Вы должны быть в согласии с епископом в своих мыслях (или изречениях, γνώμῃ), а также делах. Ибо ваши самые уважаемые пресвитеры, достойные Бога, связаны с епископом, как струны с арфой»[218]. «Очевидно, что мы должны смотреть на епископа как на Самого Господа»[219]. «Я призываю вас, чтобы вы учились делать все с Божьего согласия: епископ предстоятельствует на месте Бога (εἰς τόπον φεοῦ), а пресвитеры — на месте собрания апостолов (εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων), а диаконы, самые дорогие для меня, облечены служением (διακονίαν) Иисуса Христа, Который был с Отцом вечно и в конце явился нам»[220]. «Подчиняйтесь епископу и друг другу, как Христос [подчинялся] Отцу по плоти и апостолы Христу и Отцу и Духу, чтобы союз был не только духовным, но и плотским (σαρκική)»[221]. «Необходимо, как принято у вас, ничего не делать без епископа, и подчиняйтесь также пресвитерам (τῷ πρεσβυτερίῳ), как апостолы — Иисусу Христу»[222]. «Все, кто в Боге и во Христе, должны быть едины со своим епископом»[223]. «Давайте все следовать за епископом, как Иисус Христос [следует] за Отцом; и за пресвитерами, как вы следовали бы за апостолами; и почитайте диаконов как служителей Бога. Без епископа пусть никто не делает ничего, связанного с церковью. Пусть евхаристия считается действенной, если она [проводится] епископом или человеком, им назначенным. Там, где епископ, пусть там будет и народ; и везде, где есть Христос, есть *католическая* церковь. Без епископа незаконно ни крещение, ни пир любви»[224].

---

[216] Цан читает *Ad Polyc.* cap. 5 так: ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου, то есть если он будет известнее или уважаемее епископа. Другие прочтение — πλήν, вне, отдельно от.

[217] *Ad Polyc.* cap. 5, 6. Греческий текст отличается от сирийского незначительно.

[218] *Ad Ephes.*, c. 4: Οὕτως συνήρμοσται τῷ επισκόπῳ, ὡς χορδαὶ κιθάρᾳ.

[219] *Ad Ephes.*, c. 6: Τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.

[220] *Ad Magnes.*, c. 6.

[221] *Ibid.*, c. 13. Это стремление к «плотскому» единству важно.

[222] *Ad Trallian.*, c. 2: Ἀναγκαῖον ἐστὶν, ὥσπερ ποιεῖτε, ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσειν ὑμᾶς, κ. τ. λ.

[223] *Ad Philad.*, c. 3.

[224] *Ad. Smyrn.*, c. 8: Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ἦ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

Это первый случай, когда церковь обозначена как «католическая», и первое указание на то, что епископат — необходимое условие католицизма.

«Тот, кто чтит епископа, будет почитаем Богом; тот, кто делает что-либо без ведома епископа, служит дьяволу»[225].

Получается, что спасение весьма сильно зависит от повиновения епископу; это похоже на то, как Лев I три века спустя в споре с Иларием из Арля объявил спасение зависящим от повиновения папе, сказав, что каждый бунтовщик против папы — слуга дьявола! Такое смелое преувеличение роли епископов явно указывает на особый замысел и побуждает подозревать, что текст подделан или в него внесены существенные добавления. Но это можно также объяснить как специальную защиту нововведения, которое, по мнению автора, было необходимо для самого существования церкви.

Особенность взгляда Игнатия в том, что епископ предстает у него как глава и центр *отдельной общины*, а не представитель целой церкви; также отметим, что у него (как и в «Гомилиях» Псевдо-Климента) епископ — *наместник Христа*, а не просто преемник апостолов, как считали позже, — ибо в качестве таких преемников фигурируют пресвитеры и диаконы, его окружающие; наконец, среди епископов нет различий по сану, никаких следов первенства; все они — совершенно *равноправные* наместники Христа, Который через них присутствует по всей церкви ощутимо и доступно органам чувств. Короче говоря, епископат Игнатия — общинный, а не епархиальный; это новый, развивающийся институт, а не установленная апостолами политика.

§46. *Епископат времен Иринея и Тертуллиана*

Во всех этих отношениях представление об епископате у Иринея, великого противника гностицизма (ок. 180 г.), либо более, либо менее «высокое». Этот отец церкви представляет данный институт как епархиальное служение, как продолжение апостолата, как орудие католической традиции и поддержки доктринального единства в борьбе с еретическими заблуждениями. Он славит епископов изначальных апостольских церквей, прежде всего римской, и с большим воодушевлением говорит о нерушимой преемственности епископов как подтверждении апостольского учения и оплоте против ереси[226].

---

[225] *Ad Smyrn.*, c. 9: Ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετίμηται ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει.

[226] См. *Adv. Haer.* III. 3, § 1, 2; 4, 1; IV. 33, § 8. Я помню, какое большое внимание покойный доктор Пьюзи (когда я говорил с ним в Оксфорде в 1844 г.) обращал на свидетельство Иринея об учении нерушимой преемственности епископов как обязательном признаке подлинно католической церкви; но в то же время он не обращал внимания на рост превосходства Римской церкви, на который год спустя указал его друг, Дж. Х. Ньюмен. Новый Завет — вот единственный безопасный учебник, задающий окончательный стандарт во всех вопросах веры и церковной дисциплины. По поводу учения Игнатия об епископате хорошо говорит Лайтфут (*l.c.*, p. 237): «Ириней жил примерно на два поколения позже Игнатия. В изменившихся обстоятельствах жизни церкви облик епископской должности также подвергся изменениям. Религиозная атмосфера теперь была полна разнообразных еретических измышлений. В атмосфере споров учителей-соперников, каждый из которых старался привлечь к себе сторонников, озадаченный верующий нуждался в каком-либо средстве, позволяющем проверить истинность заявлений спорящих. Ириней дает ответ на этот вопрос. "Если хотите, — заявляет он, — точно знать учение апостолов, обращайтесь к апостольской Церкви". Преемственность епископов, цепь которых можно проследить до самого начала существования церкви и которые были назначены самими апостолами, служила гарантией чистоты передаваемой веры —

В то же время неточная терминология Иринея, который использует слова «епископ» и «пресвитер» как взаимозаменяемые, напоминает нам о Клименте Римском и показывает, что различия между двумя санами еще не оформились до конца[227].

То же самое представление о епископской преемственности как сохраняющей апостольскую традицию и ортодоксальное учение мы находим, хоть и менее часто, в ранних произведениях Тертуллиана, с той разницей, что он постоянно четко разграничивает епископов и пресвитеров, тем самым указывая на более развитое состояние епископского правления к тому периоду (ок. 200 г.)[228]. Но позже, следуя хилиастическим и демократическим веяниям монтанизма, он порвал с епископской иерархией, выдвигая против нее аргумент, что церковь не состоит из епископов и что миряне — тоже священники[229].

§47. *Епископат у Киприана*

Древнекатолический епископат достиг своей зрелости в середине III века в учении и примере Киприана, епископа и мученика церкви Северной Африки. Киприан представляет притязания епископата на тесную связь с идеей особого священства и жертвоприношения[230]. Это типичный представитель высокой церкви доникейского периода. Он решительно осуществлял на практике то, во что искренне верил. У него была возможность утвердить свой авторитет в ходе споров об отступниках во время гонений Деция, раскола Фелициссима и споров о крещении еретиков.

Киприан считает епископов носителями Святого Духа, Который перешел от Христа к апостолам, а от них через рукоположение к епископам и передается далее по линии нерушимой преемственности, обеспечивая действенность всех религиозных отправлений. Поэтому епископы также являются столпами единства церкви; некоторым образом, они являются самой церковью. «Епископ, — говорит он, — в церкви, и церковь в епископе, и если кто не с епископом, он не в церкви»[231]. Это для него значит, что такой человек — не христианин. Киприан вдохновлен идеей прочного единства епископата, — много епископов несут одно

такой чистоты не мог предложить ни один изолированный выскочка, сам провозгласивший себя учителем. Вот, например, Римская церковь, родословная епископов которой совершенна во всех отношениях и первые епископы которой, Лин и Климент, были связаны с самими апостолами: вот, опять же, Смирнская церковь, епископ которой Поликарп, ученик святого Иоанна, умер совсем недавно. Таким образом, епископат рассматривается здесь не столько как *центр церковного единства*, сколько как *хранилище апостольской традиции*».

[227] См. также *Adv. Haer.* III. 2, §2; IV. 26; V. 20 и послание к Виктору Римскому в Eusebius, *H.E.* V. 24.

[228] *De Praescr. Haer.*, c. 32, 36.

[229] *Non ecclesia numerus episcoporum. De Pudic.*, c. 21. См. также §42.

[230] «Киприан увенчал здание епископской власти, и он также первым принял на себя функции священника, без поблажек и открыто; и таким бескомпромиссным был тон, которым он утверждал их, что его преемникам осталось только отстаивать его принципы и вторить его словам» (Lightfoot, *l.c.*, p. 257). «Если у Игнатия епископ — центр христианского единства, если у Иринея он — хранитель апостольской традиции, то у Киприана он — *абсолютный заместитель* Христа в духовных вопросах» (*Ibid.*, p. 238).

[231] *Epist.* lxvi. 3. См. также *Ep.* lv. 20: *Christianus non est, qui in Christi ecclesia non est.* {«Тот не христианин, кто не в церкви Христовой»}

служение *in solidum*, каждый в своей епархии, и каждый в одно и то же время представляет в себе служение целиком[232].

Но при всем этом епископ у Киприана представлен как по-прежнему теснейшим образом связанный с пресвитерами. Он не предпринимает никаких важных дел, не посоветовавшись с ними. Четвертый вселенский собор в Карфагене в 398 г. даже постановил, что решение епископа, принятое без согласия подчиненных ему клириков, недействительно и что при рукоположении пресвитера все пресвитеры должны возлагать на кандидата руки вместе с епископом[233].

Рукоположение епископа совершалось соседними епископами, по меньшей мере тремя. В Египте, однако, был только один епископ, поэтому он посвящал на служение, вероятно, вместе с пресвитерами, что явно подтверждают Евтихий[234] и диакон Иларий[235].

§48. *Епископат у Псевдо-Климента*

Помимо ортодоксальной или католической организации епископата, внимания заслуживает также родственная ей монархическая иерархия секты евионитов, отраженная в «Гомилиях» Псевдо-Климента. Хронологически она относится к середине II века, между Игнатием и Иринеем, и образует нечто вроде перехода от одного к другому, хотя и нельзя с уверенностью сказать, что она оказала какое-либо влияние на католическую церковь. Здесь представлено скорее еретическое соответствие ортодоксального епископата. Тип организации, который в католической церкви служил делу консолидации, в секте отвечал тем же задачам. Автор, подобно Игнатию, представляет епископа как наместника Христа[236] и в то же время, в соответствии со взглядами Иринея, — как заместителя и преемника апостолов[237], однако опережает их в своем положительном отношении к иерархии, отраженном в таких выражениях, как κάθεδρα θρόνος τοῦ ἐπισκόπου, в своих представлениях о первенстве, или универсальной церковной монархии, главой которой он, однако, считает не Петра и Рим, как предполагает Ириней и более явно утверждает Киприан, но, в соответствии со своей склонностью к иудаизму, Иакова Иерусалимского, «епископа епископов»[238].

У манихеев также была иерархическая организация (как у мормонов в наше время).

Монтанизм, с другой стороны, был демократической реакцией на епископальную иерархию в пользу всеобщего священства, свободы учения и проповедей, но был отлучен от церкви и исчез, пока не появился вновь, в новой форме, в образе квакерства.

---

[232] *De Unit. Eccl.*, c. 5: *Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur.* См. также *Ep.* lv. 20: *Quum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus.*

[233] Can. 3: *Presbyter quum ordinatur, episcopo eum benedicente et manum super caput ejus tenente, etiam omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manum episcopi super caput illius teneant.*

[234] *Eutychii Patriarchae Alexandr. Annal. interpr. Pocockio* (Oxon. 1658, I, p. 331). См. цитируемый отрывок в §44.

[235] Амброзиастер, *Ad Eph.* iv. 11.

[236] *Hom.* iii. 60, 62, 66, 70; *Ep. Clem. ad Jac.* 17. См. также *Recogn.* iii. 66.

[237] *Hom.* xi. 36; *Recogn.* iii. 66; vi. 15.

[238] Ἐπίσκοπος ἐπισκόπων, *Hom.* xi. 35; *Recogn.* iv. 35.

§49. *Возникновение епархий и патриархий*

Хотя епископы были равны по сану и власти как преемники апостолов, постепенно они разделились на ранги в соответствии с церковной и политической важностью их районов.

1. На самой нижней ступени стояли областные епископы, *chorepiscopi*, которые, хотя и не упоминаются до начала IV века, вероятно, появились в более ранний период[239]. Они занимали промежуточное положение между пресвитерами и городскими епископами и осуществляли необходимый епископский надзор за делами в маленьких населенных пунктах крупных епархий Малой Азии и Сирии, а также Галлии.

2. Среди городских епископов над остальными возвысились *митрополиты*, то есть епископы столиц провинций[240]. Они председательствовали на поместных соборах и, как *primi inter paris*, рукополагали епископов своей провинции. Система епархий представляется, судя по Никейскому собору 325 г., уже действовавшей во времена Константина и Евсевия, позже она более полно разовьется на Востоке. В Северной Африке старейший епископ, называемый *senex*, был главным и руководил в своей провинции, но наибольшим уважением пользовался епископ Карфагенский, который мог созывать всеобщие соборы.

3. Еще более древним и важным является выделение *апостольских церквей-матерей*[241], таких как Иерусалимская, Антиохийская, Александрийская, Ефесская, Коринфская и Римская. Во времена Иринея и Тертуллиана они пользовались величайшим уважением, как главные носители чистой церковной традиции. Среди них особенно выделялись Антиохия, Александрия и Рим, потому что они были столицами трех соответствующих регионов (*eparchiae*) Римской империи, центрами торговли и культурного обмена, а благодаря этому тамошние епископы получили возможность сочетать свое происхождение от апостолов с величайшим политическим влиянием. Епархией епископа Антиохии была вся Сирия; епископа Александрии — весь Египет; епископа Рима — центральная и южная Италия, без определенных границ.

4. Здесь мы имеем начатки *епархиальной* или *патриархальной* системы, которой остается по сей день верна Греческая церковь. Имя *патриарха* сначала было, особенно на Востоке, почетным титулом всех епископов, и только в IV веке оно стало относиться исключительно к епископам трех церковных и политических столиц Римской империи, Антиохии, Александрии и Рима, а также к епископу Иерусалимскому *honoris causa* и епископу Константинополя, или Нового Рима. Что касается Запада, то там термин *nana*, который позже стал относиться только к римскому епископу как *summus pontifex, vicarius Christi*, в течение долгого времени имел более широкое значение и мог относиться к епископам более низкого ранга.

---

[239] Областные епископы (χωρεπίσκοποι) появляются впервые на соборах в Анкире и Неокесарии, 314 г., и снова — на Никейском соборе. Они продолжали существовать на Востоке до IX века, когда были вытеснены экзархами (ἔξαρχοι). На Западе *chorepiscopi* регулярно выполняли епископские функции, не подчиняясь епископам епархии, чем возбудили ревность и враждебное отношение последних, пока должность не была упразднена при Карле Великом, а соответствующее слово оставалось титулом разных кафедральных сановников. Haddan, in Smith & Cheetham, *Dict. Chr. Ant.* I. 354, тж. см. авторитетные источники, которые там цитируются.

[240] Μητροπόλεις. Отсюда μητροπολιται.

[241] *Sedes apostolicae, matrices ecclesiae.*

§50. *Зарождение папства*

См. также список литературы в т., I § 25.

Blondel: *Traité historique de la primauté en l'église*. Genève 1641.

Salmasius: *De Primatu Papae*. Lugd. Bat. 1645.

Is. Barrow: *The Pope's Supremacy*. Lond. 1680 (new ed. Oxf. 1836. N. York 1845).

Rothensee (католик): *Der Primat Des Papstes in allen christlichen Jahrhunderten*, 3 vols. Mainz 1836-38 (I. 1-98).

Kenrick (католик, архиепископ Балтимора, умер в 1853 г.): *The Primacy of the Apostolic See vindicated*. N. York, 4th ed. 1855.

R. I. Wilberforce (бывший архидиакон англиканской церкви; умер в католической вере в 1857 г.): *An Inquiry into the Principles of Church Authority; or Reasons for Recalling my subscriptions to the Royal Supremacy*. Lond. 1854 (ch. vi.-x.).

J. E. Riddle: *The History of the Papacy to the Period of the Reformation*. Lond. 1856. 2 vols. (Chapter 1, p. 2-113; в основном на основании Schröckh and Planck).

Thomas Greenwood: *Cathedra Petri. A Political History of the great Latin Patriarchate*. Lond. 1856-1872. 6 vols. Vol. I, ch. I.- VI. (Независимый и достоверный труд.)

Joh. Friedrich (старокатолик): *Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche*. Bonn 1879.

E. Renan: *Conferences d'Angleterre. Rome et le christianisme*. Paris 1880. Цикл лекций, прочитанных в Лондоне в 1880 г. Перевод на английский язык: *Charles Beard*, London (Williams & Norgate) 1880, другой: *Erskine Clement* (Boston 1880). В основном представляет собой умелую компиляцию из его труда о происхождении христианства.

H. Formby (католик): *Ancient Rome and its connection with the Christian Religion*. London 1880.

Jos. Langen (старокатолик): *Geschichte der römischen Kirche bis sum Pontificate Leo's I*. Bonn 1881.

R. F. Litterdale (английский католик): *The Petrine Claims. A Critical Inquiry*. London 1889. Спорный труд.

Среди великих епископов Антиохии, Александрии и Рима римский епископ имел все предпосылки для возвышения, которое сначала было чисто почетным отличием, но постепенно превратилось в основание для обладания высшей властью. То же самое стремление к монархическому единству, которое привело к превращению епископа в центр сначала отдельной общины, потом — епархии, вынуждало создать видимый центр для всей церкви. Первенство и епископат росли рука об руку. В рассматриваемый период мы наблюдаем уже слабые намеки на будущее папство с его положительными и отрицательными сторонами, а с ними и первые примеры искреннего протеста против злоупотребления этой властью. В никейский период епископ Иерусалимский был сделан почетным патриархом ввиду древности своей церкви, хотя епархия его была ограниченной; с середины же IV века новый патриарх Константинополя, или Нового Рима, приобрел первенство среди восточных патриархов и стал достойным соперником епископу древнего Рима.

Римская церковь претендует не только на человеческое, но и на божественное право папства, возводя историю этого института непосредственно ко Христу, возвысившему Петра до выдающегося положения в эпоху основания Своей церкви, которую не сокрушат и врата ада. Из этого утверждения следует несколько выводов, а именно: 1) что Петр, вследствие назначения, исходящего от Господа нашего, обладал не только личным превосходством или почетным и уважаемым положением (которым он также должен был обладать) среди других апостолов, но и высшей властью над ними (хотя это противоречит тем фактам, что сам Петр никогда не претендовал на подобное и что Павел был совершенно независимым от него и даже открыто упрекал его в Антиохии, Гал. 2:11); 2) что привилегии этой власти и превосходства не просто личные (какими, без сомнения, были также и особые дары Павла и Иоанна), но официальные, наследственные и пере-

даваемые преемникам; 3) что они действительно были переданы Петром не епископу Иерусалима или Антиохии (где, без сомнения, жил Петр), но епископу Рима; 4) что Петр не только был в Риме (что, вполне вероятно, случилось после 63 г., хотя данные об этом не настолько достоверны, как сведения о присутствии и мученичестве Павла в Риме), но и действовал там в качестве епископа до момента своего мученичества и назначил своего преемника (о чем у нас нет ни малейших исторических сведений); и 5) что епископы Римские, как преемники Петра, всегда обладали всеобщей властью над христианской церковью и действовали соответственно (чего на самом деле не было, и тем более это право им никто не переуступал).

Мы оставляем полемическому богословию право обсуждать большинство из этих моментов, нас же здесь интересует история возникновения папства, поэтому мы обратим внимание на причины, приведшие к его постепенному появлению и развитию до высшего положения папы среди правителей мира.

Исторические влияния, способствовавшие возвышению римской епархии, были следующими:

1) Древность Римской церкви, которую даже Павел почтил одним из наиболее важных в доктринальном отношении посланий Нового Завета. Собственно, это была единственная апостольская материнская церковь Запада, и таковой ее изначально считали церкви Италии, Галлии и Испании, с соответствующим почтением.

2) Труды, мученичество и погребение в Риме Петра и Павла, двух ведущих апостолов. Вся римская община прошла через ужасные испытания мученичества во время гонений Нерона, но вскоре после них была реорганизована и облеклась нимбом славы, осенявшим могилы жертв.

3) Политическое значение этой всемирно известной метрополии, которой было суждено править европейскими странами под знаком креста, как ранее она правила ими с помощью меча.

4) Мудрая политика и католическое ортодоксальное чутье Римской церкви, которые проявляются в этот период в трех спорах — о времени празднования Пасхи, дисциплине покаяния и действенности крещения еретиков.

Сюда следует добавить в качестве второстепенных причин ее твердость перед лицом гонений и ее добровольную заботу о страдающих братьях, даже из далеких мест, которую восхваляли Дионисий Коринфский (180) и Евсевий.

Со времен послания святого Павла (58 г.), в котором он хвалит первых римских обращенных, до епископства Виктора в конце II века и неблагоприятного отзыва Ипполита о папе Зеферине и папе Каллисте у нас нет явной и непосредственной информации о внутреннем состоянии Римской церкви. Но случайных упоминаний о ней встречается больше, чем о любой другой. Как столичная церковь, с распространением христианской веры по империи она естественным образом набирала вес и влияние. Рим был полем битвы между ортодоксией и ересями, прибежищем разнообразных сект и группировок. Он привлекал к себе со всех направлений все, что было истинного и ложного в философии и религии. Игнатий радовался перспективе пострадать за Христа в центре мира; Поликарп отправлялся туда, чтобы разрешить спор с Аникитой по поводу Пасхи; Иустин Мученик представлял здесь свою защиту христианства императорам и отдал за это свою жизнь; Ириней, Тертуллиан и Киприан говорили об исключительно выдающемся положении этой церкви. Положение Рима считали главным и еретики, и обманщики от теософии, такие как Симон Волхв, Валентин, Маркион,

Кердон и многие другие. Поэтому неудивительно, что епископов Рима рано начали воспринимать как пастырей метрополии, так что их слова и деяния соответственно обладали авторитетом, влияние которого распространялось далеко за пределы их непосредственной епархии.

Климент Римский

Первый пример авторитета, несколько напоминающего папский, мы обнаруживаем в конце I века в послании Римского епископа Климента (умер в 102 г.) к скорбящей и растерянной коринфской церкви. Это послание, полное прекрасных призывов к согласию, любви и кротости, было отправлено, как видно из самого обращения[242], не от имени епископа, которое даже не упоминается, но от имени всей римской общины; оно целиком написано в форме первого лица множественного числа. Это было служение любви, забота одной церкви о другой в момент нужды. Подобные послания с наставлениями, предостережениями и утешениями писали к другим общинам Игнатий, Поликарп, Дионисий Коринфский, Ириней. Но вряд ли можно отрицать, что из этого документа чувствуется некое превосходство Римской церкви над всеми «рядовыми» общинами. Римская церковь здесь, хоть ее об этом не просят (по крайней мере, так представляется), дает совет с позиций высшей административной мудрости одной из влиятельных церквей Востока, отправляет к ней гонцов, призывает ее к порядку и единству тоном спокойного достоинства и авторитета, как орган Бога и Святого Духа[243]. Такое отношение представляется намного более удивительным, если святой Иоанн, что вполне вероятно, еще был жив и жил в Ефесе, который ближе к Коринфу, чем Рим. Дух иерархической подчиненности взял начало от духа доминирования Римской церкви, а не от римского епископа или пресвитеров, которые были просто выразителями взглядов прихода[244]. Но столетие спустя епископ Рима уже замещал Римскую церковь: Виктор от своего *собственного* имени отлучил церкви Малой Азии за незначительные отклонения в отправлении обрядов. От такого представления об иерархии оставался только один шаг до папского абсолютизма Льва и Гильдебранда, а кульминации это учение достигло в ватиканском догмате о папской непогрешимости.

Игнатий

Игнатий в своем Послании к римлянам (даже в его сирийском варианте) относит к этой общине ряд возвышенных титулов и описывает ее как «обладающую первенством в области, населенной римлянами» и «лидирующую в благотворительности»[245]. Эти слова мыслятся как похвала за практические добрые

---

[242] Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, τῇ παροικούσῃ Κόρινθον. «Церковь Божья, пребывающая в Риме, к церкви Божьей, пребывающей в Коринфе». Πάροικος означает временное место жительства, κάτοικος — постоянное пребывание. Христиане представлены здесь как чужеземцы и странники в этом мире, дом которых — на небесах; см. 1 Пет. 1:17; 2:11; Евр. 11:13.

[243] Это очень заметно из обнаруженных недавно фрагментов послания, глав 59, 62 и 63 (опубликованы Вриеннием, Константинополь, 1875). Эти главы проливают новый свет на происхождение папской власти. См. критические замечания Лайтфута в его *Appendix to S. Clement of Rome* (Lond. 1877), p. 252 sqq.

[244] Из самого послания вполне очевидно, что римская община еще управлялась группой пресвитеров (*collegialisch, nicht monarchisch*, как сказал Langen, *l.c.*, p. 81).

[245] Προκαθημένη τῆς ἀγάπης, *praesidens in caritate*. Надпись. Цан в своем издании, стр. 75, пишет: «*In caritatis operibus semper primum locum sibi vindicavit ecclesia Romana*» {«в делах благотворительности всегда занимает первое место церковь Римская»}. Некоторые авторы-католики (например, Möhler, *Patrol.* I. 144) объясняют эту фразу очень искусст-

дела, которыми славилась данная церковь. Дионисий Коринфский в послании к Сотеру Римскому свидетельствует об этом так: «Подобная практика преобладала среди вас с самого начала, делать добро всем братьям разными способами и посылать средства многим церквям, во все города»[246]. Римская церковь, без сомнения, была богаче всех остальных, и свободное распоряжение средствами должно было сильно повысить ее влияние. Кроме этого, послание Игнатия не может быть использовано для доказательства правоты притязаний сторонников папства. Он не говорит ни слова о своем главенствующем положении, не упоминает ни Климента, ни какого-нибудь другого римского епископа. По всему посланию он обращается к церкви в целом. Он по-прежнему остро ощущает разницу между епископом и апостолом. «Я не буду вам *приказывать*, — пишет он римлянам, — как если бы я был Петром или Павлом; они были апостолами».

Ириней

Ириней называет Рим величайшей, древнейшей (?) из церквей, признанной всеми, основанной двумя самыми известными апостолами, Петром и Павлом, церковью, с которой, по причине ее старшинства, должны согласиться все христиане или (согласно другому толкованию) к которой (как столице мира) должны прибегать все остальные церкви[247]. Положение «главенства» ставит ее над остальными апостольскими церквями, которые также могли претендовать на старшинство.

Однако нужно обязательно понимать, что это главенство — только почетное, а не ведомственное. Ибо когда папа Виктор около 190 г. из иерархического высокомерия и нетерпимости прекратил общение с церквями Малой Азии только потому, что они по-своему праздновали Пасху, тот же Ириней, хоть и соглашавшийся с ним в сути спора, весьма категорически упрекнул его в нарушении мира в церкви и выступил против насильственного насаждения однообразия в таких незначительных вопросах. Азийские церкви тоже не были испуганы решением Виктора. Они ответили на римскую традицию традицией своих собственных

венно и в иерархическом духе: «глава союза любви христианства» (*Vorsteherin des Liebesbundes*). Слово *agape* никогда не обозначало церковь, а обозначало либо любовь, либо пир любви. См. Langen, *l.c.*, p. 94.

[246] Euseb., *Hist. Eccl.* IV. 23, 10: ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν ἔθος ἐστὶ τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς ματὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν.

[247] Знаменитый отрывок, *Adv. Haer.* iii. § 2, сохранился только на латинском языке, и по поводу его прочтения ведутся споры: «*Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem* (по мнению Массуэта, *potiorem*) *principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ab apostolis traditio*». Вероятно, оригинальный греческий текст был таким: «Πρός ταύτην γὰρ τὴν ἐκκλησίαν διὰ τὴν ἱκανωτέραν πρωτεῖαν συμβαίνειν (или, в локальном значении, συνέρχεσθαι) δεῖ (по другому мнению: ἀνάγκη, естественная необходимость) πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν» и т.д. Акцент ставится на *principalitas*, которое, вероятно, является переводом πρωτεῖα (Tiersch and Gieseler). См. тж. Iren. IV. 38, 3, где πρωτεύει переводится как *principalitatem habet*. Stieren and Ziegler (*Irenaeus*, 1871, p. 152), однако, переводят *propter potentiorem principalitatem*: διά τὴν ἱκανωτέραν ἀρχαιότητα, «по причине ее большей *древности*». См. об отрывке в целом очерк Тирша в «Studien und Kritiken» 1842, 512 sqq.; Gieseler I. 1, p. 214 (§ 51); Schneemann: *Sancti Irenaei de ecclesiae Romanae principatu testimonium commentatum et defensum*, Frieburg i. B. 1870, и Langen, *l.c.*, p. 170 sqq. Ланген (старокатолик из школы Доллингера) объясняет: «*Die potior principalitas bezeichnet den Vorrang, welchen die Kirche der Hauptstadt als solche vor allen übrigen Kirchen besass... die Haupstadt war das Centrum des damaligen Weltverkehrs, und in Folge dessen der Sammelplatz von Christen aller Art*». Он отстаивает *локальное* значение *convenire* на основании параллельных отрывков из Гервея Бордоского и Гуго Этериана (p. 172 sq.). Но моральное значение (*соглашаться*) кажется более естественным.

sedes apostolicae. Разногласия продолжались, пока спор не был наконец улажен на Никейском соборе в пользу Рима, но и после этого старые британские церкви отклонялись от римской практики соблюдения Пасхи долгое время, вплоть до времен Григория I.

Ипполит

Знаменитый Ипполит в начале III века был решительным противником римских епископов Зеферина и Каллиста и по доктринальным, и по дисциплинарным вопросам. Однако мы узнаем из его труда, называемого «Философумены», что в то время римский епископ уже претендовал на абсолютную ведомственную власть и что Каллист, к великому огорчению части пресвитеров, постановил, что пресвитеры не имеют права смещать епископа или вынуждать его уйти в отставку, даже если он совершил смертный грех.

Тертуллиан

Тертуллиан указывает еретикам на апостольские материнские церкви как на главные хранилища чистого учения; среди них он ставит на особое место Рим, где Петр был распят, Павел обезглавлен, а Иоанн — погружен в кипящее масло, но остался невредим (?), после чего был сослан на остров Патмос. Но тот же отец церкви позже стал противником Рима. Он критиковал тамошнюю церковь за ослабление дисциплины покаяния и называл римского епископа (вероятно, Зеферина), с иронией и насмешкой, «*pontifex maximus*» и «*episcopus episcoporum*».

Киприан

Киприан понятнее всех как в защите идеи папства целиком, так и в своем протесте против способа его применения в конкретном случае. Киприан начинает с превосходства Петра, на котором Господь воздвиг Свою церковь и которому Он доверил пасти Своих овец, то есть представлять единство в коллегии апостолов, а потом переносит такое же превосходство и на Римского епископа, как преемника Петра, и, соответственно, называет Римскую церковь престолом Петра и источником единства священников[248], а также корнем и матерью католической церкви[249]. С другой стороны, он с не меньшим рвением утверждает равенство и сравнительную независимость всех епископов, как преемников апостолов, которые все были избраны непосредственно Христом. В своей переписке он неизменно обращается к римскому епископу как к «брату» и «соработнику», сознавая собственное равное достоинство и авторитет. В споре о крещении еретиков он возражает папе Стефану с почти протестантской независимостью, обвиняя его в заблуждении и злоупотреблении властью и заявляя, что традиция, в которой нет истины, — древнее заблуждение. Он никогда не брал назад ни слова из своего протеста.

Фирмилиан

Еще более резким и непримиримым по отношению к римскому епископу был каппадокийский епископ Фирмилиан, ученик Оригена, причем он также в чем-то признавал превосходство римского епископа. Фирмилиан обвиняет его в безу-

---

[248] *Petri cathedram atque ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est. Epist.* lv, c. 19 (ed. Bal.). *Ad Cornelium episc. Rom.* In Goldhorn's ed., *Ep.* lix. 19.

[249] *Ecclesiae catholicae radicem et matricem.* Ep. xl. 2 ed. Bal. (xlviii. ed. Goldh.). Другие места из Киприана, с благоприятным для римской епархии смыслом, представляют собой либо интерполяции, либо искажения, сделанные в интересах папства.

мии, в том, что он ведет себя недостойно своему положению; как преемник Петра, он должен был бы способствовать единству церкви, а не нарушать его, пребывать на основании из скалы, а не закладывать новое, признавая крещение еретиков. Возможно, горькие слова Фирмилиана отчасти объясняются его дружбой и уважением к Оригену, который был осужден Римским собором.

Тем не менее в этом вопросе о крещении, также как в вопросах о Пасхе и покаянии, римская церковь в конечном итоге одержала победу.

Сравнительно небольшое влияние первых пап

Из этих свидетельств понятно, что растущее влияние Рима было основано на общественном мнении и потребности единства в древней церкви. Его вовсе не следует объяснять талантами и амбициями тамошних епископов. Напротив, первые тридцать пап в первые три столетия были достаточно незаметными, хотя все они — канонизированные святые и, согласно возникшему позже, но чрезвычайно сомнительному преданию, были также, за исключением двух, мучениками[250]. Среди них, можно даже сказать, до Льва Великого, то есть примерно до середины V века, вряд ли кто-то, разве что Климент, мог сравниться, как руководитель церкви, с Игнатием, Киприаном и Амвросием; или, как богослов, — с Иринеем, Тертуллианом, Афанасием или Августином[251]. Иероним среди своих ста тридцати шести знаменитых людей церкви в первые четыреста лет ее существования упоминает только четырех римских епископов: Климента, Виктора, Корнелия и Дамаса, да и они написали всего лишь по несколько посланий. Ипполит в своих «Философуменах», написанных около 225 г., на основании личных наблюдений, хоть и не без предвзятости, даже представляет двух пап, своих современников — святого Зеферина (202 — 218) и святого Каллиста (218 — 223) — в самом неблагоприятном свете; первого он обвиняет в невежестве и жадности[252], второго — в скандальном поведении (говорили, что он был когда-то мошенником и беглым рабом, спасенным от самоубийства), и обоих — в склонности к патрипассианской ереси. Такие обвинения из уст столь уважаемого автора, как Ипполит, не могут быть чистым вымыслом, хоть он и был епископом-схизматиком, соперником Каллиста; у таких заявлений должно было иметься хотя бы какое-то фактическое основание.

§51. *Хронология папства*

Источники

Основные источники для прояснения туманной хронологии первых Римских епископов — списки пап. Они разделены на две части, восточные, или греческие, и западные, или

---

[250] Ириней, перечисляя по имени всех римских епископов от Климента до Элевтера (177), указывает среди них только *на одного* мученика, а именно, Телесфора, о котором говорит: Ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησε, *Adv. Haer.* III., с. 3, §3. См. также Eusebius, *H.E.* V. 6. Отсюда мы можем сделать вывод о степени достоверности римского католического предания в этом плане: оно настолько удалено по времени от того периода, что совершенно не достойно доверия.

[251] Кардинал Ньюмен говорит (*Apologia*, p. 407): «В Римской епархии в течение всего периода гонений не было ни одного великого ума. И позже в течение долгого времени в ней не встречалось выдающихся ученых. Великий светоч западного мира — святой Августин; он, а не некий непогрешимый учитель, сформировал европейский интеллект». Стэнли замечает (*Christian Institutions*, p. 241): «Епархии Константинополя, Александрии и Кентербери возглавляли люди, чьи высказывания оказали на умы христиан больше влияния, чем высказывания кого-либо из пап».

[252] В девятой книге «Философумен» он называет папу ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ αἰσχροκέρδης.

латинские. К первым относятся списки Егезиппа и Иринея, II века, потом Евсевия (в его «Хрониках» и «Истории церкви»), а также его преемников в IV веке и позже. Этим спискам следуют Липсиус и Гарнак. К второму типу относятся списки Августина (*Ep.* 55, al. 165), Оптат Милевийский (*De schism. Donat.* II. 3), «Catalogus Liberianus» (доходит до Либерия, 354 г.), «Catalogus Felicianus» (до 530 г.), «Catalogus Cononianus», вероятно, основанный на «Catalogus Leoninus» (до 440 г.), «Liber Pontificalis» (раньше считался основанным на предыдущих списках, но, согласно утверждениям аббата Дюшезна и Вейтца, он старше, чем «Liber Felicianus»). «Liber Pontif.» существует в виде разных рукописей и подвергся многим изменениям. Его датируют по-разному, от V до VII века. *Сюда можно добавить* «Martyrologia» и «Calendaria» Римской церкви, особенно «Martyrologium Hieronymianum» и «Martyrologium Romanum parvum» (оба VII или VIII века). *Надписи* на могилах пап, обнаруженные в Риме после 1850 г., содержат только имена и титулы, но не даты.

По поводу «Catalogus Liberianus» см. особенно критический очерк: Mommsen, *«Ueber den Chronographen des Jahres 354»*, in «Transactions of the Royal Saxon Society of Sciences», Philos. histor. Section, vol. I. (1850), p. 631 sqq. Текст списка приводится на стр. 634-637, и тж. в Lipsius, *Chronologie der röm. Bischöfe*, Append., p. 265-268. Древнейшая из рукописей «Liber Pontificalis» относится к VII — VIII веку и присутствует в тексте 641 г. по Р. Х., но со многими изменениями. *«Mit wahrer Sicherheit*, — пишет Вейтц, — *gelangen wir in der Geschichte des Papsthums nicht über das 7te Jahrhundert hinauf»*.

Труды

Phil. Jaffé: *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad ann.* 1198. Berolini 1851, *ed. secunda correcta et aucta auspiciis* Gul. Wattenbach. Lips. 1881 sqq. Продолжал издавать Potthast, 1198 — 1304, дополнил Harttung (Bd. I. A. D. 748 — 1198, Gotha 1880).

R. A. Lipsius: *Chronologie der röm. Bischöfe bis zur Mitte des 4ten Jahrh.* Kiel 1869. См. также отзыв Хорта на эту книгу в «Academy», Sept. 15, 1871. Lipsius: *Neue Studien zur Papstchronologie*, in «Jahrbücher für Protest. Theol.» Leipz. 1880 (pp. 78-126, 233-307). Липсиус отрицает, что Петр когда-либо бывал в Риме.

L. Duchesne: *Étude* sur le Liber Pontificalis. Paris 1887. *La date et les recensions du Liber Pontificalis.* 1879. *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire.* Paris 1884 and 1889, 2 vols. 4 (включены факсимильные тексты).

Adolf Harnack: *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus.* Leipz. 1878 (p. 73).

G. Waitz: *Ueber die verschiedenen Texte des Liber Pontificalis*, in «Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», IV; и его отзыв об изданиях Дюшезна и Липсиуса в H. v. Sybel's « Histor. Zeitschrift» 1880, p. 135 sqq.

Древнейшие из звеньев в цепи Римских епископов теряются в непроницаемой тьме. Тертуллиан и большинство латинских авторов (в том числе Псевдо-Климент) называют Климента (Флп. 4:3) первым преемником Петра[253]; но Ириней, Евсевий и другие греки, равно как Иероним и «Римский каталог», ставят его на третье место, называя между ним и Петром Лина (2 Тим. 4:21) и Анаклета (или Анинклета)[254]. В некоторых списках вместо Анаклета упоминается Клет, в других они перечисляются как два разных человека. Возможно, Лин и Анаклет действовали при жизни Павла и Петра как их помощники или руководили толь-

---

[253] Или по меньшей мере первым, кто был избран Петром. Tertullian *De Praescr. Haer.*, c. 32 *«Romanorum Clementem a Petro ordinatum»*. В *Apost. Const.* VII. 6 первым епископом назван Лин (см. 2 Тим. 4:21), назначенный Павлом, вторым — Климент, назначенный Петром. Согласно Епифанию (*Haer.* XXVII. 6), Климент был рукоположен Петром, но вступил в должность только после смерти Лина и Анаклета.

[254] Список Иринея (*Adv. Haer.* III. 3, 3), который он продолжает до своего времени (177 г. по Р.Х.), таков: *апостолы* Петр и Павел, Лин, Анаклет, Климент, Эварист, Александр, Ксист, Телесфор, умерший славной смертью мученика, Гигин, Пий, Аникита, Сотер, Элевтер, который в то время был «наследником епископства, двенадцатым после апостолов». Ириней добавляет: «В этом порядке и в такой последовательности церковная традиция апостолов и проповедь истины дошли до нас».

ко частью церкви, в то время как Климент отвечал за другую ее часть, потому что в те ранние дни управление общиной, состоявшей из христиан иудейского и языческого происхождения, не было таким централизованным, как стало позже. Кроме того, первые отцы церкви, остро ощущавшие разницу между служением апостолов и епископов, вообще не упоминали Петра среди римских епископов; а «Римский каталог», в котором Петр ставится в ряд епископов, как это ни странно, умалчивает о Павле, чей независимый труд в Риме подтверждается не только преданием, но и ясным свидетельством его собственных посланий и Книги Деяний.

Липсиус, проведя тщательное критическое сравнение разных списков пап, приходит к выводу, что Лин, Анаклет и Климент были римскими пресвитерами (или пресвитерами-епископами, в новозаветном смысле термина) в конце I века, Эварист и Александр — пресвитерами в начале II века, Ксист (латинизированный вариант Сикст) — пресвитером в течение десяти лет, примерно до 128 г., Телесфор — одиннадцать лет, примерно до 139 г., а следующие их преемники — епископами епархии[255].

Однако для справедливости стоит отметить, что перечень римских епископов по своей древности, полноте, отсутствию пропущенных звеньев, последовательности учения и политики превосходит все прочие подобные списки, в том числе Иерусалима, Антиохии, Александрии и Константинополя, и этот факт должен обладать большим весом для тех, кто основывает свои мнения прежде всего на внешних свидетельствах, будучи не способным возвыситься до свободного протестантского восприятия христианства и истории его развития на земле.

§52. *Список римских епископов и римских императоров за первые три века*

ГОДЫ	ПАПЫ[256]	ИМПЕРАТОРЫ	ГОДЫ
		Август	27 до Р. Х.
		Тиберий	14 — 37 по Р. Х.
		Калигула	37 — 41
		Клавдий	41 — 54
? 42 — 67 (63 — 64)	апостол Петр[257]	Нерон	54 — 68
? 67 — 79	пресвитер Лин	Гальба, Отон, Вителлий	68 — 69
		Веспасиан	70 — 79
? 79 — 91	Клет (или Анаклет)	Тит	79 — 81
		Домициан	81 — 96
? 91 — 100	Климент I	Нерва	96 — 98
		Траян	98 — 117
? 100 — 109	Эварист		
? 109 — 119	Александр I	Адриан	117 — 138
? 119 — 128	Сикст (Ксист) I		

[255] Ланген (*l.c.*, p. 100 sqq.) прослеживает ряд римских епископов-пресвитеров до Александра и относит возникновение монархического устроения Римской церкви (то есть епархиального епископата) к веку Траяна или Адриана. Ириней (в Euseb. V. 27) называет римских епископов вплоть до Аникиты (154) πρεσβύτεροι.

[256] На основании сравнения списков Евсевия (до Сильвестра), Иаффе (*Regesta*), Поттхаста (*Bibliotheca Hist. Medii Aevi*), Липсиуса и других. Продолжение списка см. в моей «Истории средневекового христианства», стр. 205.

[257] Наиболее уважаемые историки считают, что Петр не мог оказаться в Риме до 63 г. и что римское предание о двадцати пяти годах его епископства — легенда.

? 128 — 139	Телесфор (Мученик)	Антонин Пий	138 — 161
? 139 — 142	Гигин		
? 142 — 154	Пий I		
? 154 — 168	Аникита	Марк Аврелий	161 — 180
? 168 — 176	Сотер		
? 177 — 190	Элевтер	Коммод	180 — 190
? 190 — 202	Виктор I	Пертинакс	190 — 191
		Дидий Юлиан	191 — 192
		Нигер	192 — 193
		Септимий Север	193 — 211
202 — 218	Зеферин	Каракалла и Гета (умер в 212)	211 — 217
		М. Опилий Макрин	217 — 218
218 — 223	Каллист (или Калликст) I (антипапа Ипполит)	Элагабал	218 — 222
? 223 — 230	Урбан I	Александр Север	222 — 235
? 230 — 235	Понтиан (в ссылке подал в отставку)		
235 — 236	Антер	Максимин I (Фракиец)	235 — 237
236 — 250	Фабиан, мученик	Два Гордиана, Пупиен, Бальбин	237 — 238
		Гордиан Младший	238 — 244
		Филипп Араб	244 — 249
250 — 251	Место вакантно до марта 251	Деций	249 — 251
? 251 — 252	Корнелий (в ссылке)	Галл	251 — 252
? 251	(антипапа Новациан)		
252 — 253	Луций I	Волузиан	252 — 253
? 253 — 257	Стефан I	Эмилиан	253 — 253
		Валериан	253 — 259
		Галлиен	259 — 268
? 257 — 258	Сикст (Ксист) II		
До 21 июля 259 место вакантно			
259 — 269	Дионисий	Клавдий II	268 — 270
269 — 274	Феликс I	Аврелиан	270 — 275
275 — 283	Евтихиан	Тацит	275 — 276
		Проб	276 — 282
283 — 296	Гай	Кар	282 — 284
		Карин, Нумериан	284 — 286
		Диоклетиан (умер в 313)	284 — 305
		Максимиан (совместно с Диоклетианом)	286 — 305
296 — 304	Марцеллин	Констанций (умер в 306),	
304 — 307	Место вакантно	Галерий (умер в 311) и Лициний (умер в 323)	304 — 307
		Максимин II (Даза)	308 — 309
308 — 309	Марцелл	Константин Великий, Галерий (умер в 311), Лициний (умер в 323),	
309 — 310	Евсевий, умер 26 (?) сентября 309	Максимин (умер в 313), Максенций (умер 312) —	
309 — 310	Место вакантно	соправители	309 — 323
311 — 314	Мильтиад (Мельхиад)	Константин Великий,	
314 — 335	Сильвестр I	единоличный правитель	323 — 337

Всего от апостола Петра до Льва XIII (1878) пап было двести шестьдесят три. Следовательно, в среднем на каждого приходилось около семи лет служения. Традиционные двадцать пять лет служения Петра считались максимумом, которого не было позволено достичь ни одному из его преемников, кроме Пия IX, первого непогрешимого папы, который правил двадцать семь лет (1846 — 1878). Средний срок служения архиепископа Кентерберийского составляет четырнадцать лет.

§53. *Католическое единство*

J. A. Möhler (католик): *Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus*. Tübingen 1825. Труд исполнен католического энтузиазма по поводу единства церкви.

R. Rothe: *Die Anfänge der christl. Kirche*. Wittenb. 1837 (pp. 553-711). Протестантское соответствие книги Мелера.

Huther: *Cyprian's Lehre von der Einheit der Kirche*. Hamb. 1839.

J. W. Nevin: *Cyprian*; четыре статьи из «Mercersburg Review», 1852. См. также критику Вариена на эти статьи в том же «Review» 1853, p. 555 sqq.

Joh. Peters (ультрамонтанин): *Die Lehre des heil. Cyprian von der Einheit der Kirche gegenüber den beiden Schismen in Carthago und Rom*. Luxemb. 1870.

Jos. H. Reinkens (старокатолический епископ): *Die Lehre des heil. Cyprian von der Einheit der Kirche*. Würzburg 1873.

См. также труды Киприана в редакции Гартеля (Hartel): *Opera* (3 Parts, Vienna 1868-'71) — и монографии о Киприане: Rettberg (1831), Peters (1877), Fechtrup (1878), O. Ritschl (1883).

На основании представлений Павла о единстве, святости и всеобщности церкви как мистического Тела Христа, рука об руку с епископальной системой управления, скорее, в виде факта, чем догмы, и в постоянном конфликте с языческими гонениями извне и еретическими и раскольническими тенденциями внутри — возникла идея и институт *«Святой Соборной [Католической] Церкви»*, как написано в апостольском символе веры[258], или же, как более полно говорится в Никео-константинопольском символе веры, — *«Единой Святой Соборной [Католической] Апостольской Церкви»*. В обоих вселенских символах веры, как и в других, менее определенных символах веры II и III веков, на которых основаны первые, церковь представлена и как догмат веры[259], предполагающий и обязательно следующий за верой в Отца, Сына и Святого Духа, и как общение святых[260], пребывающие в котором наслаждаются разными дарами благодати, от прощения грехов до вечной жизни.

Здесь не делается никакого разграничения между видимой и невидимой церковью. В соборной древности речь шла только о реальной, исторической церкви, которой, несмотря на то что в глазах мира она была маленькой гонимой сектой, без колебаний приписывались эти четыре качества: единство, святость, всеобщ-

---

[258] Церковь Англии сохранила в символе веры слово «католическая» в том смысле этого слова, который существовал до папства и который свидетельствует против папства (то есть церковь вообще, всеобщая, универсальная); Лютер же в своем катехизисе и моравская церковь (в своей литургии) заменили это слово на «христианская», слово же «католическая» оставили только для обозначения *римской* католической церкви. «Римская» — сектантский термин (противопоставленный Греческой католической и Евангельской католической церкви в исходном смысле слова «католический»).

[259] *Credo ecclesiam* (верую Церкви), однако не *in* (εἰς) *ecclesiam* (верую в Церковь), как сказано в случае с ипостасями Божественной Троицы.

[260] *Communio sanctorum*. Однако этих слов в первоначальном символе веры римской церкви не появляется вплоть до V века.

ность и апостоличность, а позже к ним добавились исключительность, непогрешимость и нерушимость. Иногда действительно встречаются, особенно среди схизматиков-новациан, намеки на несоответствие между эмпирической реальностью и идеальным представлением о церкви, и это несоответствие (в плане святости) стало еще более ощутимым после снижения возвышенного духовного уровня века апостолов, прекращения гонений и упадка дисциплины. Но недостойность отдельных членов и внешних проявлений служения церкви не должны были вводить в заблуждение относительно ее общего объективного характера, присущего ей вследствие союза с ее славным небесным Главой.

Все отцы церкви изучаемого нами периода видели в ней, хоть и с разной степенью ясности, божественный, сверхъестественный порядок вещей, в некотором плане продолжение жизни Христа на земле, храм Святого Духа, единственное хранилище сил Божественной жизни, обладателя и толкователя Священного Писания, мать всех верующих. Церковь свята, потому что освобождена от служения миру, оживлена Святым Духом, она воспитывает святость в своих членах и поддерживает строгую дисциплину. Она — католическая, то есть (в точном смысле слова ὅλος, которое указывает не столько на количественный охват, сколько на целостность) полна и единственно истинна в отличие от всех группировок и сект. Католичность (всеобщность) в строгом смысле слова включает в себя признаки единства, соборности и исключительности, это неотъемлемое качество церкви как тела и органа Христа, Который фактически является единственным Искупителем всего человечества. Так же неразрывно с ней связано качество апостоличности, то есть исторической и нерушимой преемственности, которая восходит от епископов к апостолам, от апостолов ко Христу и от Христа к Богу. По мнению отцов церкви, любое теоретическое отклонение от этой эмпирической, осязаемой всеобщей церкви является ересью, то есть произвольным, субъективным, непостоянным человеческим мнением; каждое конкретное отступничество, любое неповиновение ее руководству есть раскол, или расчленение Тела Христова, бунт против Божественной власти и тяжкий, если не тягчайший, грех. Ни одна ересь не может возвыситься до понятия церкви или по праву претендовать на какое-либо из ее качеств, она в лучшем случае образует секту или группировку, следовательно, ее область деятельности и судьба принадлежит миру человеческому и тленному, в то время как Церковь божественна и нерушима.

Без сомнений, таким было мнение доникейских отцов церкви, даже александрийцев, склонных к размышлениям о духовной стороне вопроса. Самые важные лица, внесшие вклад в развитие учения о церкви, — это опять же Игнатий, Ириней и Киприан. Все их учение о епископате тесно связано с их учением о католическом единстве и определено ими. Ибо епископат в их глазах имеет ценность только как обязательное средство поддержания и укрепления этого единства, поэтому они вынуждены смотреть на епископов-еретиков и схизматиков как на бунтовщиков и антихристов.

1. В посланиях Игнатия единство церкви, осознаваемое в виде епископата и посредством его, — основная мысль и ведущая тема увещеваний. Автор называет себя человеком, готовым к союзу[261]. Он также первым использует термин «католическая» по отношению к церкви, говоря[262]: «Там, где Христос Иисус, там и католическая церковь» — то есть тесно связанная между собой полная совокуп-

---

[261] ἄνθρωπον εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένον.

[262] *Ad Smyrn.*, c. 8.

ность Его последователей. Только в ней, по его мнению, можем мы есть хлеб Божий; тот, кто следует за раскольниками, не наследует царства Божьего[263].

Мы встречаем похожие взгляды, хоть выраженные не так ясно и решительно, в Первом послании Климента Римского к коринфянам, в послании Смирнской церкви о мученичестве Поликарпа и в «Пастыре Ермы».

2. Иринеи более подробно говорит о церкви. Он называет ее спасительной гаванью, путем спасения, вратами к жизни, раем в этом мире, от деревьев которого, то есть Священного Писания, мы можем есть, за исключением древа познания добра и зла, которое он воспринимает как символ ереси. Церковь неотделима от Святого Духа; это Его дом, воистину единственное Его жилище на земле. «Там, где церковь, — говорит Ириней, — ставя церковь на первое место, в истинно католическом, соборном духе, — там и Дух Божий, а где Дух Божий, там вся благодать»[264]. Только в лоне церкви, продолжает он, мы можем быть вскормлены к жизни. К ней должны мы прибегать, чтобы стать причастными Святого Духа; отделение от нее — отлучение от общения Святого Духа. Еретики, по его мнению, — враги истины и сыны сатаны, их поглотит ад, как Корея, Дафана и Авирона. В этом отношении характерна известная легенда о встрече апостола Иоанна с гностиком Керинфом и Поликарпа — с Маркионом, «первенцем сатаны», которую и рассказывает Ириней.

3. Тертуллиан первым проводит сравнение церкви с Ноевым ковчегом, позже ставшее классическим в римском католическом богословии; он также приписывает авторство ересей дьяволу, без каких-либо ограничений. Что касается расколов, то он сам был виновен в подобном, так как присоединился к монтанистам и резко выступал против католиков в вопросах дисциплины. Поэтому его нет в католических списках *patres*[265], только в списках *scriptores ecclesiae*[266].

4. Даже Климент Александрийский и Ориген с их склонностью к духовным вопросам и идеализации не являются исключением из правила. В словах последнего: «Вне церкви никто не может спастись»[267], — принцип католической исключительности представлен так же недвусмысленно, как у Киприана. Однако мы находим у него, наряду с очень строгим осуждением еретиков, мягкие и терпимые выражения; он даже предполагает, на основании Рим. 2:6 и далее, что в будущей жизни честные иудеи и язычники получат подобающую награду, некое небольшое благословение, хоть и не собственно «вечную жизнь». Позже он сам был осужден как еретик.

Среди прочих греческих богословов III века Мефодий, оппонент Оригена, в особенности был высокого мнения о церкви, в своем труде *Symposion* он поэтически описывает ее как «Божий сад в красоте вечной весны, сияющий богатейшим великолепием дарующих бессмертие плодов и цветов», а также как девственную, непорочную, вечно молодую и прекрасную царственную невесту Божественного Логоса.

5. Наконец, Киприан в своих Посланиях, прежде всего в своем классическом трактате *De Unitate Ecclesiae*, написанном в 251 г., во время раскола Новациана,

---

[263] *Ad Ephes.*, c. 5. *Ad Trall.*, c. 7. *Ad Philad.*, c. 3, etc.

[264] *Ad Hear.* iii. 24. «*Ubi ecclesia ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia*». Протестанты сказали бы иначе, поставив на первое место Духа: «*Ubi Spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia*» {«Там, где Божий Дух, там церковь и всякая благодать»}.

[265] Отцов церкви. — Прим. изд.

[266] Церковных авторов. — Прим. изд.

[267] *Hom.* 3 in *Josuam*, c. 5. «*Extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur*».

не без влияния иерархической гордости и духа отделения наиболее ясно и решительно развил древнекатолическое учение о церкви, ее единстве, всеобщности и исключительности. Он — типичный защитник зримого, осязаемого церковного единства, и он был бы лучшим папой, чем любой из пап до Льва I, но при этом он был против папства и против Рима, когда не сходился с папой во мнениях. Августин чувствовал эту непоследовательность и полагал, что Киприан искупил ее только кровью мученичества. Но сам Киприан никогда не раскаивался. Кратко изложим его взгляды.

Католическая церковь изначально была основана Христом на одном лишь святом Петре, чтобы, несмотря на равенство апостолов в плане власти, единство оставалось самой сутью ее существования. С тех пор церковь оставалась едина в непрерывной преемственности епископов, словно единственное солнце, лучи которого расходятся повсюду. Попробуйте отделить от солнца один луч, — так и единство света не допускает расколов. Отломите ветвь от дерева, — и она не принесет плода. Отсеките ручей от его истока, — и он высохнет. Вне этой эмпирической ортодоксальной церкви, организованной епископально и централизованной в Риме, Киприан вообще не мог вообразить себе христианства[268] — не только среди гностиков и других радикальных еретиков, но даже среди новациан, которые не отличались от католиков основными положениями учения и только избрали альтернативного епископа в интересах своей строгой дисциплины покаяния. Тот, кто отделяется от католической церкви, — чужой, мирской человек, враг, он сам себя обрекает на осуждение, его следует избегать. Кому церковь — не мать, тому Бог не может быть Отцом[269]. Как никто из бывших вне ковчега Ноя не мог спастись во время потопа, так никто из находящихся вне церкви не спасется[270]; она одна — носительница Святого Духа и всей благодати.

В спорах о крещении еретиков Киприан настаивал на принципе исключительности еще более последовательно, чем римская церковь. Он полностью отвергал подобное крещение, в то время как Стефан считал его действительным, то есть, строго говоря, признавал возможность рождения свыше, а следовательно, и спасения, вне соборной церкви. В этом вопросе даже римская система, обычно такая последовательная, оставляла лазейку для широты взгляда и по сути отказывалась от своего теоретического принципа исключительности. Киприан же придерживался этого принципа, — но, претворяя его в жизнь, он был вынужден выступить против папы, в котором признавал преемника Петра и видимый центр единства, — а тем самым Киприан отрицал высшее право Рима на решение проблем и существование непогрешимой инстанции для улаживания доктринальных разногласий и протестовал против отождествления церкви вообще с церковью римской. Если он имел право на такой протест во имя строгой исключительности, то разве Греческая церковь и тем более евангельские церкви не имеют гораздо больше права протестовать против римской исключительности во имя более свободного и всеобъемлющего представления о Церкви?

Мы свободно можем признать глубокую и прекрасную истину, лежащую в основе этого древнего католического учения о церкви, а также историческую важность этой истины как в тот период гонений, так и для великих миссионер-

---

[268] «*Christianus non est, qui in Christi ecclesia non est*».

[269] «*Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem*».

[270] «*Extra ecclesiam nulla salus*». В то же время он нигде не говорит, что «*extra ecclesiam Romanam nulla salus*» {«никто вне Римской церкви не спасется»}.

ских свершений среди варваров в средние века, но мы не можем игнорировать тот факт, что отчасти это учение о церкви было основано на ложном выводе, который с течением времени, после объединения церкви с государством или, иначе говоря, с миром, стал все сильнее и сильнее бросаться в глаза и вызвал внутренний протест, который все время усиливался. Этот ложный вывод — слепое отождествление духовного единства церкви с единством ее организации, настаивающее на внешнем единообразии в ущерб свободному развитию, смешение могущей ошибаться эмпирической церкви, или временного этапа развития христианства, с идеальным и вечным Царством Христа, которое не будет совершенно в своем проявлении до славного второго пришествия своего Главы. Принцип Писания «вне Христа нет спасения» был извращен и сведен к принципу Киприана «вне [видимой] *церкви* нет спасения», — и оставался всего лишь один шаг до фундаментального заблуждения римского католицизма: «Вне *Римской* церкви нет спасения».

Никакое стремление к внешнему единству не могло воспрепятствовать существованию различий между Восточной и Западной церковью уже в тот ранний период — различий языка, обычаев и богословия, — различий, которые позже привели к расколу, продолжающемуся по сей день.

Вполне можно было бы задать вопрос, угодно ли Господу нашему видимое и внешнее единство церкви при нынешнем положении вещей. Он обещал, что это будет «одно стадо и один Пастырь», но не «один загон»[271]. Стадо может быть одно, а загонов, или церковных организаций, — много. В Своей первосвященнической молитве Господь наш ни слова не говорит о церкви, епископах или папах, Он говорит о духовном единстве, отражающем согласие между вечным Отцом и Его вечным Сыном. «Подлинное общение христиан — "общение святых", на котором построены все церкви, — это не общее выполнение внешних действий, но общение души с душой и души со Христом. Вследствие природы, которой Бог наделил нас, некая внешняя организация должна помогать нам общаться друг с другом; вследствие и нашей двойственной природы, и установлений Христа наши внешние действия помогают нам общаться с Ним. Но тоньше, глубже, божественнее всего, что могут символизировать и чему могут способствовать внешние вещи, — та внутренняя реальность и суть союза, всепроникающая общность мысли и характера, о которой святой Павел говорит как о "единстве Духа" и которая в возвышеннейшей из книг в самых священных выражениях уподобляется единству Сына с Отцом и Отца с Сыном»[272].

§54. *Соборы*

Лучшие сборники документов соборов: HARDUIN (1715, 12 vols.), и MANSI (1759, 31 vols.).

C. J. HEFELE (католик, епископ Роттенбурга, участник Ватиканского собора 1870): *Conciliengeschichte*, Freiburg 1855; second ed. 1873 sqq., 7 vols. до собора во Флоренции, 1447 (см. vol. I., pp. 83-242). Английский перевод *W. R. Clark* and *H. R. Oxenham* (Edinb. 1871, 2nd vol. 1876, 3rd vol. 1883).

E. B. PUSEY (умер в 1882): *The Councils of the Church, from the Council of Jerusalem, A. D. 51, to the Council of Constantinople, A. D. 381; chiefly as to their constitution, but also as to their object and history*. Lond. 1857.

---

[271] Ин. 10:16. Мы могли бы назвать характерной зловещую ошибку латинской Вульгаты, в которой ποίμνη переводится как *ovile* {«загон»} (перепутано с αὐλή). В английском Переводе короля Иакова эта печальная ошибка была сохранена («одна овчарня»), но в пересмотренном варианте 1881 г. ее исправили.

[272] Hatch, *l.c.*, p. 187 sq.

A. W. Dale: *The Synod of Elvira* [A. D. 306] *and Christian Life in the Fourth Century*. Lond. 1882.

См. также статью *Council*, Smith and Cheetham и Lect. VII. in Hatch, Bampton Lect. on the *Organisation of the Early Christian Church*. Lond. 1881, pp. 165 sqq.

Соборы, или синоды, были важным средством сохранения и укрепления церковного единства, а также решения проблем веры и дисциплины[273]. Прецедентом и установлением данной формы церковного общения послужил совет апостолов в Иерусалиме, созванный для решения споров об обрезании[274]. Кроме того, идея была подсказана совещательными политическими собраниями в провинциях Римской империи, которые созывались каждый год в их главных городах[275]. Но у нас нет явных сведений о проведении соборов до середины II века (между 50 и 170 г.), когда они впервые встречаются нам в связи со спорами о монтанистах и праздновании Пасхи.

В зависимости от представительности, существует несколько видов синодов: епархиальный, митрополичий (провинциальный), национальный, патриарший и вселенский (или экуменический)[276]. В изучаемый нами период известны только первые три вида соборов. Епархиальные синоды представляли собой собрание епископа, его пресвитеров и диаконов с участием народа и, вероятно, проводились с самого начала, хотя до III века они не упоминаются. Митрополичьи синоды впервые появляются в Греции, где дух общения оставался сильным со времен Ахейской лиги, потом — в Малой Азии, Северной Африке, Галлии и Испании. Они проводились, насколько получалось в бурные времена гонений, раз или два в год в метрополии, главном городе, под председательством митрополита, который постепенно возвысился над остальными епископами провинции. В связи с особыми проблемами созывались чрезвычайные заседания, которые, по-видимому, предшествовали регулярным собраниям. Они оказались полезными, поэтому стали постоянными институтами.

Собрания синодов были открытыми, и иногда члены общины оказывали влияние на их решения. Во времена Киприана пресвитеры, исповедники и миряне принимали активное участие в синодах, — обычай, похоже, санкционированный практикой апостолов[277]. На синоде, собравшемся около 256 г. в связи со

---

[273] *Concilium* впервые в церковном смысле используется Тертуллианом, *De Iejun.*, с. 13, *De Pudic.*, с. 10; σύνοδος, *собрание*, *совещание* (Геродот, Фукидид, Платон, Демосфен и др.), впервые обозначает христианские собрания в псевдоапостольских *Const.* V. 20 и *Canons*, с. 36 или 38. Оно может относиться к епархиальному, поместному или общему христианскому собранию, проводимому с избирательной, судебной, законодательной или доктринальной целью.

[274] 50 г. по Р. Х. Деян. 15 и Гал. 2. См. также обещание Господа присутствовать, даже если небольшое количество людей собирается во имя *Его*, Мф. 18:19,20. См. т. I, §64.

[275] О провинциальных совещаниях Римской империи см. в Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, I. 365-377, и Hatch, *l.c.*, p. 164 sqq. Совещаниям предшествовало жертвоприношение, и председательствующий носил имя верховного жреца.

[276] То есть охватывающий всю территорию древней Римской империи, как *orbis terrarum*. *Абсолютно полных* вселенских соборов никогда не было. Даже семь вселенских соборов, проводившихся с 325 по 787 г., были ограничены пределами империи, причем западные епископы на них были представлены в малом количестве. А римо-католические соборы, проводимые после этого (вплоть до I Ватиканского собора 1870 г.), *претендуют* на имя вселенских, но в них не участвовали православные и евангельские церкви.

[277] См. Деян. 15:6,7,12,13,23, где «братья» явно упоминаются как принимающие участие в совете, помимо апостолов и старейшин, в том числе участвующие в принятии окончательного решения и составлении пастырского послания. О разных прочтениях см. т. I, конец §64.

спорами о крещении еретиков, присутствовало восемьдесят семь епископов, очень много священников и диаконов и *maxima pars plebis*[278. 279]; на синодах же, посвященных теме восстановления *lapsi*[280] в рядах церкви, Киприан отмечает присутствие, помимо епископов и своего клира, *confessores*[281] и *laicos stantes* (то есть уважаемых людей)[282]. Подобное практиковалось не только в Северной Африке. Мы встречаем это и в Сирии на синодах, созванных в связи с проблемой Павла Самосатского (264 — 269), и в Испании на Эльвирском соборе. Ориген, который был всего лишь пресвитером, активно участвовал в двух аравийских синодах и убедил тамошнего епископа Берилла в том, что тот заблуждается в плане христологии. Даже римские клирики в послании к Киприану[283] говорят о совещании епископов со священниками, диаконами, исповедниками и уважаемыми мирянами как о вещи, часто случавшейся на синоде.

Но по мере развития иерархического духа эта республиканская особенность соборов постепенно исчезала. После Никейского собора (325) одни лишь епископы заседали и обладали правом голоса, священники же появляются только как секретари, советчики или представители своих епископов. Более того, епископы действовали не как представители своих церквей и не от имени группы верующих, как раньше, но от своего собственного имени как преемники апостолов. Однако они еще не претендовали на непогрешимость своих решений, хотя у нас и есть легкий намек на подобное заявление в формулировке: *«Placuit nobis, Sancto Spiritu suggerente»*, использованной, например, на Карфагенском соборе в 252 г.[284] В любом случае, их постановления в тот период обладали только моральной силой и не могли претендовать на всеобщую ценность. Даже Киприан категорически утверждает полную независимость каждого епископа в своей епархии. «Каждому пастырю, — говорит он, — доверена часть стада Господня, и он даст отчет перед своим Учителем».

О наиболее важных решениях, таких как избрание епископов, отлучение от церкви, решение спорных вопросов, сообщалось другим провинциям посредством *epistolae synodicae*. Когда человек переезжал или переходил в другую церковь, обычно для принятия требовалось рекомендательное письмо[285] от епископа. Отлучение от одной церкви по сути было отлучением от всех связанных с нею церквей.

Синодальная система тяготела к консолидации. Христианские церкви независимых общин держались вместе посредством духовного общения веры и стали могущественной конфедерацией, тесным моральным сообществом в рамках политической организации Римской империи.

---

[278] Большая часть народа. — Прим. изд.

[279] Киприан, *Opera*, p. 329, ed. Baluz. Однако в актах этого собора (pp. 330-338) только епископы значатся как голосовавшие, из чего некоторые авторы делают вывод, что миряне и даже пресвитеры не имели *votum decisivum* {права решающего голоса}. Но в решениях некоторых из ранних соборов пресвитеры и диаконы подписывали свои имена под именами епископов; см. Harduin, *Coll. Conc.* I. 250, 266; Hefele I. 19.

[280] Отступников. — Прим. изд.

[281] Исповедников. — Прим. изд.

[282] *Epp.* xi, xiii, lx vi, lxxi.

[283] *Ep.* xxxi.

[284] Киприан, *Ep.* liv., на основании ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν, *visum est Spiritui Sancto et nobis*, Деян. 15:28. См. также, на соборе в Арле, 314 г. по Р. Х.: *Placuit ergo, presente Spiritu Sancto et angelis ejus* (Harduin, *Coll. Concil.* I. 262).

[285] *Epistolae formatae*, γράμματα τετυπωμένα.

Подобно тому как кульминацией епископата стало возникновение первенства, так и синодальная система переросла в систему вселенских соборов, представлявших всю церковь Римской империи. Но они смогли проводиться только после прекращения гонений, когда император стал покровителем христианства. Первым в этой череде был знаменитый Никейский собор 325 г. Государство придало юридическую ценность постановлениям соборов и, если это было необходимо, использовало средства принуждения для воплощения решений в жизнь. Но имперское правительство защищало только *католическую*, или *ортодоксальную*[286] церковь (за исключением периода распространения арианской и других ересей), и конечным результатом этого процесса стал вселенский синод, созываемый императором[287].

§55. *Соборы в Эльвире, Арле и Анкире*

Некоторые из доникейских синодов были созваны в связи с монтанистскими разногласиями в Малой Азии, некоторые — в связи со спорами насчет Пасхи, некоторые — в связи с проблемой Оригена, некоторые — в связи с расколом Новациана и отношением к *lapsi* в Карфагене и Риме, некоторые — в связи со спорами о крещении еретиков (255, 256), три — в связи с проблемой Павла Самосатского в Антиохии (264 — 269).

Три синода, состоявшиеся в Эльвире, Арле и Анкире в начале IV века, заслуживают отдельного упоминания, потому что по характеру они приближаются ко всеобщим соборам и готовят путь к первому вселенскому собору. На них не решались никакие доктринальные проблемы, но были приняты важные каноны о церковной политике и христианской морали. Они были созваны с целью восстановления порядка и дисциплины после свирепых гонений Диоклетиана. В основном на них шла речь о большом количестве отступников, они отразили ситуацию перехода от доникейского к никейскому периоду. Все они в равной мере пропитаны духом клерикализма и умеренного аскетизма.

1. Синод в Эльвире (Иллиберис, или Элиберис, вероятно, на месте современной Гранады) состоялся в 306 г.[288], на нем присутствовало девятнадцать епископов и двадцать шесть пресвитеров, в основном из южных областей Испании. Присутствовали также диаконы и миряне. Гонения Диоклетиана прекратились в Испании после отречения Диоклетиана и Максимиана в 305 г.; на Востоке они продолжали свирепствовать еще несколько лет под руководством Галерия и Ма-

---

[286] Если переводить дословно, *имеющую правильное мнение*. — Прим. изд.

[287] Эту политику ввел Константин I в 326 г. (*Cod. Theod.* 16, 5, 1). Он определил привилегии и гарантии, которые даровал христианам в 313 г., в своем более позднем законе «*Catholicae legis observatoribus*». Он ратифицировал Никейский символ веры и сослал Ария (325), хотя потом начал колебаться и принял крещение от епископа, наполовину бывшего арианином (337). Его непосредственные последователи тоже колебались. Но, как правило, византийские императоры признавали постановления соборов в плане учения и дисциплины и не одобряли, а позже запрещали деятельность несогласных сект. Государство, конечно, не может помешать частному лицу быть несогласным; оно может только запретить открыто высказывать это несогласие и наказать ослушников. Полнота религиозной свободы возможна, только когда церковь отделена от государства.

[288] Гефеле, Гамс и Дейл предпочитают эту дату, несмотря на надпись, в которой он отнесен к периоду Никейского собора (324). Основная причина их решения в том, что Осий, епископ Кордовы, не мог присутствовать на соборе в 324 г., когда он был на Востоке, и вообще не мог сделать этого после 307 г., когда стал сопровождать Константина как один из его личных советников.

ксимина. Синод принял восемьдесят один латинский канон против разных видов языческой безнравственности, которая тогда еще в изобилии встречалась, в пользу церковной дисциплины и строгой морали. Отступникам было запрещено принимать святое причастие даже *in articulo mortis* (can. 1). Это более жесткое постановление, чем решение Никейского собора. Тридцать шестой канон запрещает рисовать священные картины на стенах церковных зданий, и его часто цитируют протестанты, осуждая поклонение изображениям как идолопоклонство[289]; римско-католические же авторы объясняют его либо как запрет на изображение только Бога, либо как меру предосторожности против языческого осквернения святынь[290]. В остальном синод этот — сугубо католический по духу и тону. Еще одна его характерная особенность — строгое отношение к иудеям, которых в Испании было много. Христианам запрещено вступать в браки с иудеями[291].

Ведущим участником синода в Эльвире и вторым в списке был Осий, епископ Кордовы, принимавший участие и в Никейском соборе в качестве главного представителя Запада. Он родился в Кордове, родном городе Лукана и Сенеки, и был епископом более шестидесяти лет. Афанасий называет его человеком святым по факту, а не только по имени, и говорит о его мудрости в управлении синодами. Будучи проницательным государственным деятелем, Осий, по-видимому, задумал примирить империю с церковью и влиял на Константина в этом направлении. Он — одно из наиболее заметных связующих звеньев между веком гонений и веком имперского христианства. Он был сильным защитником Никейского символа веры, но в глубокой старости начал колебаться и подписался под арианской формулировкой. Вскоре после этого он умер, в возрасте ста лет (358).

2. Первый собор в Арле, на юге Франции[292], состоялся в 314 г. по Р.Х. вследствие обращения к Константину Великому донатистов, оспаривавших решение Римского собора 313 г., состоявшегося при участии трех галльских и пятнадцати италийских епископов под председательством папы Мельхиада. Это был первый случай, когда христианская партия воззвала к светской власти, и это обернулось неблагоприятно для донатистов, которые впоследствии стали врагами правительства. Арелатский собор был первым, который созвал Константин, и он стал предвестником Никейского собора. Августин называет его вселенским, но он был в лучшем случае только западным. Там присутствовало тридцать три епископа[293] из Галлии, Сицилии, Италии (папа Сильвестр отсутствовал, но его

---

[289] «*Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*». «Не должно быть в церкви картин, чтобы то, что чтут [святые] и чему поклоняются [то есть Бог и Христос] не изображалось на стенах».

[290] Последнее толкование этого канона предлагают De Rossi, *Roma sotteranea*, tom. I, p. 97, и Hefele, I. 170. Но Дейл (Dale, p. 292 sqq.) полагает, что канон направлен против идолопоклонства христиан.

[291] Лучшие рассказы об Эльвирском синоде: Ferdinand de Mendoza, *De confirmando Concilio Illiberitano ad Clementem VIII*, 1593 (репринтное издание Mansi, II. 57-397); Fr. Ant. Gonzalez, *Collect. Can. Ecclesiae Hispaniae*, Madrid 1808, новое издание с испанским переводом, 1849 (репринт в Bruns, *Bibl. Eccl.* Tom. I, pars II. 1 sqq.); Hefele, *Conciliengesch.* I. 148-192 (2nd ed., 1873; 122 sqq., 1st ed.); Gams, *Kirchengesch. von Spanien* (1864), vol. II. 1-136; и Dale, в его монографии *Synod of Elvira*, London 1882.

[292] *Concilium Arelatense*, от *Arelate* или *Arelatum Sextanorum*; это был один из важнейших римских городов в юго-восточной Галлии, там одно время жил Константин, а позже — готский король Эврих. Возможно, это был первый центр Галльской епархии, и Арль уступал по значимости только епископствам Лиона и Вьенны. В этом городе состоялось несколько соборов, второй — в 353 г., во время арианских разногласий.

[293] Не 633, как написано в McClintock & Strong, «Cyclop.».

представляли два пресвитера и два диакона), Северной Африки и Британии (три, из Йорка, Лондона и, вероятно, из Корлеона-на-Аске), а также тринадцать пресвитеров и двадцать три диакона. На нем отлучили от церкви Доната и приняли двадцать два канона о Пасхе (которую следовало отмечать в один и тот же день по всей церкви), каноны против священников, не проживающих в своем приходе, против участия в гонках и гладиаторских боях (под страхом отлучения), против повторного крещения еретиков и по поводу других проблем дисциплины. Священники, в отношении которых будет доказано, что они во время гонений выдали властям свои священные книги или утварь (*traditores*), отстранялись от служения, но их официальные действия оставались в силе. Для рукоположения требовалось присутствие по меньшей мере трех епископов[294].

3. Собор в Анкире, столице Галатии в Малой Азии, состоялся вскоре после смерти гонителя Максимина (313), вероятно, в 314 г., и в нем участвовали представители Малой Азии и Сирии. На нем присутствовало от двенадцати до восемнадцати епископов (в списках есть разночтения), несколько из них одиннадцать лет спустя были и на Никейском соборе. Председательствовал Маркелл из Анкиры, прославившийся в ходе споров с арианами, по другим данным — Виталий Антиохийский. Целью собора было залечить раны, оставшиеся после гонений Диоклетиана, и на нем было принято двадцать пять канонов, в основном касающихся обращения с теми, кто отрекся от своей веры или выдал в эти ужасные годы свои священные книги. Священники, которые приносили жертвы богам, но потом раскаялись, были отстранены от проповедей и исполнения всех функций священников, но им было позволено сохранить свой сан. Те, кто приносил жертвы до крещения, могли быть допущены к рукоположению. Прелюбодеяние наказывалось семилетним покаянием, убийство — пожизненным покаянием[295].

Похожий собор вскоре после этого состоялся в Неокесарии, в Каппадокии (между 314 и 325 г.), там были в основном те же епископы, что и в Анкире, и было принято пятнадцать дисциплинарных канонов[296].

§56. *Сборники церковных законов. Апостольские постановления и каноны*

Источники

I. Διαταγαὶ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος, etc., Constitutiones Apostolicae, первое издание *Fr. Turrianus*, Ven. 1563, потом в редакции *Cotelier*, *Patres Apostolici* (I. 199 sqq.), *Mansi* (*Collect. Concil.* I.), и *Harduin* (*Coll. Conc.* I.); недавно издано: *Ueltzen*, Rost. 1853, и *P. A. de Lagarde*, Lips. and Lond. 1854 and 1862. Уэльтцен предлагает улучшенный textus receptus. Лагард опирается на древнейший из текстов, который он издавал на сирийском (*Didascalia Apostolorum Syriace*, 1854) и на греческом (*Constit. Apostolorum Graece*, 1862). *Hilgenfeld: Nov. Test. extra Canonem rec.*, Lips. (1866), ed. II. (1884), Fasc. IV. 110-121. Он приводит «Апостольский церковный порядок» под заглавием *Duae Viae vel Judicium Petri*.

Thos. Pell Platt: *The Aethiopic Didascalia; or the Aethiopic Version of the Apostolical Constitution, received in the Church of Abyssinia, with an Engl. translation*, Lond. 1834.

---

[294] См. Eus. *H.E.* x. 5; Mansi, II. 463-468; München, *Das erste Concil von Arles* (in «Bonner Zeitschrift für Philos. und kath. Theol.», no. 9, 26, 27), и Hefele I. 201-219 (2nd ed.).

[295] Hefele, vol. I. 222 sqq., приводит эти каноны на греческом и немецком языках с пояснениями. Он называет этот собор *Synodus plenaria*, то есть полным собором церквей Малой Азии и Сирии. См. также Mansi II. 514 sqq. Два арианских синода состоялись в Анкире в 358 и 375 г.

[296] См. Hefele I. 242-251.

HENRY TATTAM: *The Apostolical Constitutions, or Canons of the Apostles in Coptic. With an Engl. translation*. Lond. 1848 (214 pages).

II. Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγ. Ἀποστόλων, CANONES, *qui dicuntur Apostolorum*, в большинстве сборников церковных законов, и в *Cotel.* (I. 437 sqq.), *Mansi*, и *Harduin* (tom. I.), а также в изданиях, которые приводят в библиографии в конце книги. Отдельное издание: PAUL DE LAGARDE, на греческом и сирийском: *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimas Syriace*. Lips. 1856; и *Reliquiae juris ecclesiastici Graece*, 1856 (оба вышли в издательстве Trübner, Strassburg). Перевод канонов на эфиопский: ed. WINAND FELL, Leipz. 1871.

W. G. BEVERIDGE (епископ Сент-Асафа, умер в 1708): Συνόδικον, *s. Pandectae Canonum S. G. Apostolorum et Conciliorum, ab Ecclesia Gr. recept*. Oxon. 1672-82, 2 vols. fol.

JOHN FULTON: *Index Canonum. In Greek and English. With a Complete Digest of the entire Code of canon law in the undivided Primitive Church*. N. York 1872; revised ed. with Preface by P. Schaff, 1883.

Критические обсуждения

KRABBE: *Ueber den Ursprung u. den Inhalt der apost. Constitutionen des Clemens Bomanus*. Hamb. 1829.

S. v. DREY (католик): Neue Untersuchungen über die Constitut. u. Kanones der Ap. Tüb. 1832.

J. W. BICKELL (умер в 1848): *Gesch. des Kirchenrechts*. Giess. 1843 (I. 1, pp. 52-255). Вторая часть: Frankf. 1849.

CHASE: *Constitutions of the Holy Apostles, including the Canons; Whiston's version revised from the Greek; with a prize essay* (автор Krabbe) *upon their origin and contents*. New York 1848.

BUNSEN: *Hippolytus u. seine Zeit.*, Leipz. 1852 (I, pp. 418-525, and II, pp. 1-126; и во втором, английском издании: *Hippolytus and his Age, or Christianity and Mankind*, Lond. 1854 (vols. V-VII).

HEFELE (католик): *Concliengeschichte* I, p. 792 sqq. (second ed. 1873).

Литература о «Дидахе» (полностью в монографии Шаффа)

PHILOTH. BRYENNIOS: Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Constantinople 1833.

AD. HARNACK: *Die Lehre der Zwölf Apostel*. Leipz. 1884. *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege*, 1886.

PH. SCHAFF: *The Teaching of the Twelve Apostles, or the Oldest Church Manual*. N. York 1885. 3rd ed. revised and enlarged, 1889.

От первых веков до нас дошло на разных языках несколько церковных учебников или наставлений в публичном поклонении и дисциплине. Они претендуют на прямое или косвенное апостольское происхождение и авторитет, но относятся к послеапостольскому периоду и справедливо исключены из канона. Они дают нам важную информацию о церковных законах, морали и обычаях доникейской эпохи.

1. Учение двенадцати апостолов — древнейший и простейший учебник церкви, иудейско-христианского (палестинского или сирийского) происхождения конца I века; он был известен греческим отцам церкви, но обнаружен только недавно и опубликован Вриеннием (1883). Он состоит из 16 глав и содержит: 1) обобщенное изложение моральных наставлений, основанных на десяти заповедях и царской заповеди о любви к Богу и человеку в форме притчи о двух путях — пути жизни и пути смерти; 2) наставления о проведении крещения и евхаристии с агапе; 3) наставления о дисциплине и задачах апостолов (то есть странствующих благовестников), пророков, учителей, епископов (то есть пресвитеров) и диаконов; 4) призыв к бдительности ввиду пришествия Господа и воскресения святых. Весьма примечательная книга. На ней, по сути, основана седьмая книга «Апостольских постановлений».

2. Церковные каноны святых апостолов, или Апостольский церковный порядок, египетского происхождения, вероятно, III века. Развитие предыдущей книги в форме вымышленного диалога апостолов, впервые опубликовано на греческом языке Бикеллом (1843), потом — на коптском и сирийском. Содержит наставления апостолов по поводу морали, поклонения и дисциплины.

3. Апостольские постановления, самый полный и важный из учебников церкви. По форме это литературный вымысел, якобы посмертный дар всех апостолов, переданный через римского епископа Климента или продиктованный ему. Он начинается со слов: «Апостолы и старейшины всем, кто среди народов уверовал в Господа Иисуса Христа. Да пребудет с вами благодать и мир». Восемь книг этого произведения содержат моральные увещевания, описание церковных законов и обычаев, а также литургические формулировки, которые постепенно появлялись в разных церквях начиная с конца I века, эпохи Климента Римского и позже, особенно в Иерусалиме, Антиохии, Александрии и Риме, отчасти на основании авторитета апостольской практики. Сначала они передавались устно, потом их стали записывать в разных вариантах, как и символы веры; наконец неизвестный автор придал им ныне существующую форму. Первые шесть книг, написанные в заметном иудейско-христианском тоне, были составлены, за исключением нескольких более поздних вставок, в конце III века в Сирии. Седьмая книга — расширенный вариант «Дидахе», Учения двенадцати апостолов. Восьмая книга содержит литургию и в приложении апостольские каноны. Первые три части, возможно, были собраны воедино составителем восьмой книги. Без сомнения, она восточного происхождения, потому что в ней нигде не говорится о приоритете или превосходстве Римской церкви[297]. Замыслом составителя было установить законы церковной жизни для мирян и священников и утвердить епископальную теократию. Этими постановлениями на Востоке пользовались больше, чем трудами отцов церкви, к ним обращались при решении проблем дисциплины, как к Святому Писанию — при решении доктринальных проблем. Однако этот сборник как таковой не приобрел власти формального закона и на II Трулльском соборе 692 г. (известном как *quinisextum*) был отвергнут из-за еретических вставок, в то время как «Апостольские каноны» на том же соборе были приняты[298].

«Апостольские каноны» содержат краткие церковные правила или предписания и претендуют на апостольское происхождение; они якобы извлечены Климентом Римским из указаний апостолов, которые в нескольких местах говорят от первого лица. Они включены в «Постановления» в виде приложения к восьмой книге, но встречаются также и отдельно в греческих, сирийских, эфиопских и арабских рукописях. Их содержание отчасти почерпнуто из Писаний, особенно пастырских посланий, отчасти из предания, отчасти из постановлений первых соборов в Антиохии, Неокесарии, Никее, Лаодикии и др. (но, вероятно, не в Халкидоне, 451). Поэтому очевидно, что сборник этот составлялся постепенно и

---

[297] Гарнак (*l.c.*, с. 266-268) отождествляет Псевдо-Климента с Псевдо-Игнатием и относит его к середине IV века.

[298] Турриан, Бовий и эксцентричный Уистон считают эти псевдоапостольские постановления подлинным трудом апостолов, содержащим учение Христа, преподанное Им за сорок дней между Воскресением и Вознесением. Но Бароний, Беллармин и Петавий придают им мало значения, а протестантские ученые Дэйе и Блондель критикуют их и опровергают их подлинность и авторитет. Это произведение создавалось постепенно, в нем много повторов, поздних вставок и противоречий, как и анахронизмов. Иаков, который был обезглавлен (44 г. по Р. Х.), якобы сидит на совете вместе с Павлом (VI. 14), но в другом месте представлен как уже умерший (V. 7). Апостолы осуждают послеапостольские ереси и еретиков (VI. 8) и назначают дни, в которые их следует вспоминать после смерти (VIII. 33). Епископат чрезмерно превозносится. П. де Лагард говорит (*Rel juris eccles. ant.*, Preface, p. IV): *«Communis vivorum doctorum fere omnium nunc invaluit opinio eas [constitutiones] saeculo tertio clam succrevisse et quum sex aliquando libris absolutae fuissent, septimo et octavo auctas esse postea»*.

был окончательно оформлен либо после середины IV века[299], либо только в конце V века[300] неизвестным автором, возможно, тоже в Сирии. Каноны были задуманы как полный сборник дисциплинарных правил для священников. О мирянах в нем не говорится почти ничего. В восемьдесят пятом и последнем каноне устанавливается канон Писания, но в нем к новозаветным книгам причислены два послания Климента и книги псевдоапостольских постановлений.

Греческая церковь на Трулльском соборе в 692 г. признала все собрание из восьмидесяти пяти канонов подлинным и обязательным к исполнению, а Иоанн Дамаскин даже проводит параллель между ним и посланиями апостола Павла, тем самым показывая, что не ощущал бесконечного превосходства богодухновенных Писаний. Латинская церковь сначала отвергала сборник, но потом приняла более краткий вариант из пятидесяти канонов, которые Дионисий Малый перевел с греческой рукописи около 500 г.

§57. *Церковная дисциплина*

I. Несколько трактатов Тертуллиана (особенно *De Pœnitentia*). *Philosophumena* Ипполита (1. IX.). *Послания* Киприана и его труд *De Lapsis*. *Epistolae Canonicae* Дионисия из Александрии, Григория Чудотворца (около 260) и Петра из Александрии (около 306), собранные в Routh, *Reliquiae Sacrae*, tom. III., 2nd ed. Constit. Apost. II. 16, 21-24. Каноны соборов *Эльвирского, Арелатского, Анкирского, Неокесарийского* и *Никейского*, с 306 по 325 г. (в Collections of Councils и в Routh, *Reliq. Sacr.* tom. IV.).

II. Morinus: *De Disciplina in administratione sacram pœnitentiae*, Par. 1651 (Venet. 1702).

Marshall: *Penitential Discipline of the Primitive Church*. Lond. 1714 (new ed. 1844).

Fr. Frank: *Die Bussdisciplin der Kirche bis zum 7 Jahrh*. Mainz. 1868.

О дисциплине у монтанистов см. Bonwetsch: *Die Geschichte des Montanismus* (1881), pp. 108-118.

Древняя церковь отличалась строгостью дисциплины. До Константина Великого дисциплина была основана на чисто моральных санкциях и не имела ничего общего с гражданским принуждением и наказаниями. Человек мог быть отлучен от общины без малейших общественных последствий для себя. Но чем могущественнее становилась церковь, тем серьезнее были последствия ее осуждения, и когда она объединилась с государством, то преступления против церкви наказывались как преступления против государства, в чрезвычайных случаях даже карались смертью. Церковь никогда не любила кровопролитие (*«ecclesia non sitit sanguinem»*), но она передавала нарушителей гражданским властям, чтобы те судили их по закону. Худшими преступниками в течение многих веков были еретики или лжеучителя.

Задача дисциплины состояла в том, чтобы защитить, с одной стороны, достоинство и чистоту церкви, с другой — духовное благополучие преступника; считалось, что наказание ему на благо. Чрезвычайной мерой наказания было отлучение, или лишение всех прав и привилегий, которыми обладали верующие. Так наказывались ересь и расколы, а также тяжкие преступления, такие как воровство, убийство, прелюбодеяние, богохульство и отречение от Христа во время гонений. После Тертуллиана эти и подобные преступления, несовместимые с положением рожденных свыше, определялись как смертные грехи[301], в отличие от грехов простительных, совершенных из слабости[302].

---

[299] Так предполагает Бикелл. Бевериджотносит этот сборник к III веку.

[300] Согласно Дэйе, доктору Фон Дрею и Мейеру.

Люди, таким образом исключенные из общины, переходили в разряд кающихся[303] и могли посещать только богослужения новообращенных, готовящихся к крещению. Чтобы снова быть допущенными к общению церкви, они должны были пройти подготовительный процесс, подобный тому, что проходили готовящиеся ко крещению, но более суровый, и доказать искренность своего покаяния посредством отказа от всяких удовольствий, украшений на одежде и от брачных половых связей, предавая себя исповеди, ревностной молитве, посту, благотворительности и прочим добрым делам. Под действием мук совести и из страха быть отлученными от единственной спасительной церкви они были готовы к самому строгому покаянию. Церковные учители действительно внушали пастве, что кающийся дух и сердечная скорбь очень важны. Однако многие из них слишком большое внимание уделяли этим внешним упражнениям. Тертуллиан воспринимал все церковное покаяние как «уплату долга» перед Богом. Такое представление легко могло дойти до опасных пропорций, заставив забыть о вседостаточности заслуг Христа и приведя к вере в заслуженную делами праведность, против которой так решительно выступила Реформация.

Срок покаяния и его конкретные проявления во II веке еще оставались на усмотрение конкретных служителей и церквей. Только в конце III века установилась строгая и фиксированная система дисциплины покаяния, но она не продержалась и века. Хотя изначально она основывалась на глубокой моральной искренности и была задумана во благо, она не могла пробудить истинный дух покаяния. Излишек формальностей и принуждения всегда ожесточает дух, вместо того чтобы укреплять и направлять его. Этот дисциплинарный формализм впервые появляется, как мы уже знаем, на соборе в Анкире, около 314 г.[304]

Разновидности кающихся

Кающиеся делились на четыре класса:

1) Плачущие[305], которые простирались у церковных дверей в скорбных одеяниях и умоляли священников и народ принять их обратно.

2) Слушающие[306], которым, подобно новообращенным, называемым так же, было позволено слушать уроки Писания и проповедь.

3) Припадающие[307], которые присутствовали на совместной молитве, но только стоя на коленях.

---

[301] *Peccata mortalia*, или *ad mortem*, вследствие достаточно произвольного толкования 1 Иоанна 5:16. Тертуллиан приводит семь смертных грехов: *Homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei. De pudic.*, с. 19. Эти грехи он объявляет *irremissibilia, horum ultra exorator non erit Christus* — то есть если они были совершены *после* крещения; ибо крещение смывает все прежние грехи. Поэтому он советовал откладывать крещение.

[302] *Peccata venalia.*

[303] *Pœnitentes.*

[304] Can. 4 sqq. См. Hefele, *Conciliengesch.* (2nd ed.) I. 255 sqq. См также пятый канон Неокесарийского собора и Hefele, p. 246.

[305] Προσκλαιόντες, *flentes*; также назвались χειμάζοντες, *heimantes.*

[306] Ακροώμενοι, *audientes* или *auditores*. В четырнадцатом каноне Никейского собора (Hefele I. 418) сказано, что «новообращенные, которые согрешили, в течение трех лет должны быть только слушающими, но потом молиться вместе с остальными новообращенными».

[307] Γονυκλίνοντες , *genuflectentes*; также ὑποπίπτοντες, *substrati*. Термин γόνυκλίνων, как обозначающий класс кающихся, встречается только в пятом каноне Неокесарийского собора, который проходил после 314 и до 325 г.

4) Предстоящие[308] (совместно стоящие), которые хотя и принимали участие во всех богослужениях стоя, но все равно не принимали причастия.

Эти классы соотносятся с четырьмя этапами покаяния[309]. Покаяние обычно продолжалось три или четыре года, но, как и подготовка к крещению, могло быть сокращено в зависимости от обстоятельств или продлено до самой смерти кающегося. На Востоке были специальные пресвитеры[310], которым поручался надзор за соблюдением дисциплины покаяния.

Восстановление в общине

По завершении покаяния наступал момент примирения[311]. Кающийся публично исповедовался в своем грехе, принимал отпущение через возложение рук служителя, получал увещевательное или назидательное благословение[312], снова принимался в общину с братскими поцелуями и допускался к причастию. Но к служению он больше никогда не допускался. Киприан и Фирмилиан, однако, предупреждают, что отпущение священником грехов лицемерных кающихся нельзя считать безусловным и непогрешимым, способным повлиять на результат Божьего суда[313].

Две группы

В отношении уместности восстановления человека в рядах церкви в некоторых случаях возникали серьезные разногласия, приведшие к нескольким расколам. Все были согласны с тем, что церковное наказание не влияет на Божий суд в последние времена, но является лишь временным и призвано привести к покаянию и обращению грешника. Но возникал вопрос, может ли церковь вернуть в ряды церкви даже ужасного грешника, если он покается и будет сожалеть о своем грехе, или же при определенных обстоятельствах ей следует оставить его Божьему суду. Строго пуритански настроенная группа, к которой принадлежали монтанисты, новациане и донатисты, а в течение какого-то времени и африканская и испанская церкви целиком, выступали против возвращения в лоно церкви тех, кто пренебрег благодатью крещения, совершив смертный грех, особенно отрекшихся от Христа; в противном случае, говорили они, церковь утратит свойственную ей святость и будет поощрять упадок нравственности. Умеренная группа, сторонники которой преобладали на Востоке, в Египте и особенно в Риме, — вследствие чего это была группа католическая, — утверждали, что церковь не

---

[308] Συνιστάμενοι, *consistentes*.

[309] Πρόσκλαυσις, *fletus*; ἀκρόασις, *auditus*; ὑπόπτωσις, *prostratio, humiliatio*; σύστασις, *consistentia*. Предполагают, что последние три класса совпадали с тремя классами новообращенных, но в пользу этого предположения нет веских доказательств. Был только один или, максимум, два типа новообращенных. См. далее, §72.

[310] Πρεσβύτεροι ἐπὶ τῆς μετανοίας, *presbyteri poenitentiarii*.

[311] *Reconciliatio*.

[312] Декларативное, а тем более явно номинальное и формальное отпущение грехов, похоже, появилось позже.

[313] Киприан, *Epist.* LV., с. 15: «*Neque enim prejudicamus Domino judicaturo, quominus si pœnitentiam plenam et justam peccatoris invenerit tunc ralum faciat, quod a nobis fuerit hic statutum. Si vero nos aliquis pœnitentiæ simulatione deluserit, Deus, cui non deridetur, et qui cor hominis intuetur, de his, quae nos minus perspeximus, judicet et servorum suorum sententiam Dominus emendet*». См. похожие места в *Epist.* LXXV. 4 и *De Lapsis*, с. 17. Но если церковь может ошибаться, давая отпущение недостойным, что допускает Киприан, то она может заблуждаться и лишая человека отпущения, и отлучая его от церкви.

должна отказывать в отпущении грехов и причастии ни одному кающемуся грешнику, по меньшей мере на смертном одре. Ведь сам апостол Павел простил коринфского грешника[314].

Спорный вопрос был очень актуален в период гонений, когда сотни и тысячи людей отрекались от своей веры из слабости, но, когда опасность проходила, молили о том, чтобы быть снова принятыми в церковь, и часто получали в своих мольбах мощную поддержку со стороны мучеников и исповедников и их *libelli pacis*. Здесь действовал следующий принцип: в нужде не до законов. Смягчение дисциплины покаяния в таких случаях казалось оправданным из самих соображений милосердия и церковной политики. Количество отступников во время гонений Деция было так велико, что даже Киприан вынужден был пересмотреть свои прежние строгие взгляды — ведь он утверждал, что вне видимой церкви нет спасения.

Сторонники строгости взывали к святости Бога; умеренная группа — к Его благодати. Первые не хотели идти дальше явного прощения грехов при крещении и удовлетворялись призванием грешников к покаянию, не предлагая им надежды на отпущение грехов в этой жизни. Вторые не хотели оставлять милосердие Богу и обрекать грешников на отчаяние. Первые были увлечены идеалом церкви, который не может быть претворен в жизнь до второго пришествия Христа, и, обреченные на фанатический сепаратизм, они на примере своих собственных сект доказали, что на земле невозможно создать абсолютно чистое общение. Вторые нередко впадали в противоположную крайность опасной терпимости, часто бывали слишком всепрощающи даже в отношении к смертным грехам и подрывали основы христианской морали.

Примечательно, что мягкость дисциплины покаяния пользовалась поддержкой в Римской церкви начиная с конца II века. Тертуллиан критикует церковь за это, жестоко насмехаясь над ней. Ипполит немногим позже делает то же самое — хоть и не монтанист, он был ревностным сторонником строгой дисциплины. По его словам (в девятой книге «Философумен»), очевидно, основанным на фактах, папа Каллист, которого в более поздний период сделали святым, так как мало о нем знали, допускал к рукоположению *bigami* и *trigami*, утверждал, что епископ не может быть смещен, даже если совершит смертный грех, и подкреплял свое мнение словами из Рим. 14:4, притчей о плевелах и пшенице (Мф. 13:30), а прежде всего, сравнением с Ноевым ковчегом, который символизировал церковь и содержал в себе чистых и нечистых животных, даже псов и волков. Короче говоря, он не думал, что существует грех слишком великий, чтобы нельзя было отпустить его властью ключей церкви. Так продолжали считать и его преемники.

Во всем этом процессе проявлялась и связь более вольного отношения к покаянию с интересами иерархии. Укреплялась власть священников, которые претендовали на право отпущения грехов, но в то же время это был вопрос мирской политики — такое отношение способствовало внешнему распространению церкви (даже ценой морального единства и чистоты ее членов) и облегчало как ее последующее объединение с государством, так и ее неизбежное смешение с миром. Неудивительно, что в этом вопросе, как и в других, Римская церковь в конечном итоге восторжествовала над своей оппозицией.

---

[314] См. 1 Кор. 5:1 и далее; 2 Кор. 2:5 и далее.

§58. *Церковные расколы*

I. О расколе Ипполита: *Philosophumena* Ипполита, lib. IX. (ed. Miller, Oxf. 1851, еще лучше: Duncker and Schneidewin, Gött. 1859), и монографии об Ипполите: Bunsen, Döllinger, Wordsworth, Jacobi и др. (см. в гл. XIII. §183).

II. О расколе Фелициссима: Киприан: *Epist.* 38-40, 42, 55.

III. О расколе новациан: Ипполит, *Philosoph.* 1. IX. Киприан, *Epist.* 41-52; а также Послания Корнелия Римского и Дионисия Александрийского в Euseb. *H. E.*, VI. 43-45; VII. 8. См. также список литературы к §200.

IV. О расколе Мелетия документы в латинском переводе в Maffei: *Osservationi Letterarie*, Verona 1738, tom. III, p. 11 sqq., и греческие фрагменты из *Liber de pœnitentia* Петра Александрийского в Routh: *Reliquiae Sacr.* vol. II, pp. 21-51. Епифаний: *Haer.* 68 (благосклонен к Мелетию); Афанасий: *Apol. contra Arianos*, §59; и вслед за ним Сократ, Созомен и Феодорит (очень неблагосклонны к Мелетию).

Из этого разногласия о восстановлении отступников в церкви в III веке проистекли четыре раскола: два в Риме, один в Северной Африке и один в Египте. Монтанизм также был в какой-то степени связан с вопросом дисциплины покаяния, но касался и других моментов христианского образа жизни, поэтому мы обсудим его в отдельной главе.

I. Римский раскол Ипполита. О нем стало известно недавно вследствие обнаружения «Философумен». Ипполит был достойным учеником Иринея и самым образованным и ревностным ученым мужем в Риме во время правления пап Зеферина (202 — 217) и Каллиста (217 — 222). Он умер мучеником в 235 или 236 г. Он был сторонником строгой дисциплины и выступал против практики терпимости, которую мы описали в предыдущем разделе. Он самым неблагоприятным образом отзывается о прошлом Каллиста и обвиняет его, как и его предшественника, в патрипассианской ереси. Следовательно, их разногласия касались не только дисциплины, но и учения. Похоже, дело дошло до взаимного отлучения и временного раскола, продолжавшегося до 325 г. по Р. Х. Ипполит сам себя называет преемником апостолов и, по-видимому, он был епископом Порта, портового города возле Рима (согласно более позднему преданию), или епископом самого Рима (согласно греческим авторам). Если он был епископом Рима, то это был первый папа-схизматик, предтеча Новациана, рукоположенного антипапой в 251 г.[315] Но, должно быть, Римская церковь забыла об этом расколе и простила его, ибо она причисляет его к святым и мученикам и отмечает его память 22 августа. Пруденций, испанский поэт, пишет о нем как о римском пресвитере, который сначала принимал участие в расколе Новациана, но потом вернулся в католическую церковь и был разорван на куски дикими лошадьми в Остии, поплатившись за свою веру. Воспоминания о расколе затмила слава его предполагаемого или реального мученичества. Согласно хронологическому списку пап 354 г., «пресвитер» Ипполит вместе с римским епископом Понтианом, преемником Каллиста, был сослан из Рима во время правления Александра Севера (235) на рудники в Сардинию[316].

II. Раскол Фелициссима в Карфагене около 250 г. был вызван личным недовольством пяти пресвитеров поспешным и нарушающим правила избранием Киприана на место епископа через голосование общины вскоре после его крещения

---

[315] См. особенно §183, а также Döllinger, *Hippol.* и *Call.*, англ. перевод A. Plummer (1876), p. 92 sqq.

[316] См. Mommsen, *Ueber den Chronographen vom Jahr 354* (1850), Lipsius, *Chronologie der röm. Bischöfe*, p. 40 sqq., Döllinger, *l.c.*, p. 332 sqq.; Jacobi, in Herzog, VI. 142 sqq.

в 248 г. по Р.Х. Во главе этой оппозиции стояли пресвитер Новат, беспринципный демагог от церкви, эмоционально неуравновешенный, непокорный и пользующийся дурной славой человек[317], и диакон Фелициссим, которого Новат без разрешения и ведома Киприана, то есть незаконно, рукоположил либо собственноручно, либо с помощью епископов другого города. Однако на основании данного обстоятельства разногласия эти нельзя свести, как делают Неандер и другие, к реакции пресвитеров против епископальной автократии. Ведь сами оппоненты позже избрали себе епископа Фортуната. У новациан и мелетиан также была епископальная форма организации, хотя, без сомнений, с немалыми отличиями в рукоположении.

С началом гонений Деция это личное соперничество приобрело новую остроту и актуальность в связи с проблемой дисциплины. Изначально Киприан придерживался принципов Тертуллиана, резко выступая против восстановления отступников в церкви, но при более внимательном изучении ситуации изменил свои взгляды. Количество согрешивших было так велико, что он допустил исключение *in periculo mortis*. Тем не менее его оппоненты усматривали в этой позиции нехристианскую суровость, совсем не подобающую тому, кто, как они неверно истолковывали его поведение, бежал, покинув свой пост, из страха перед смертью. Они привлекли на свою сторону пользовавшихся влиянием исповедников, которые ввиду своего собственного мученичества свободно ходатайствовали за отступников. Распространение таких индульгенций превратилось в постоянный бизнес. Некий высокомерный исповедник Лукиан писал Киприану от имени всех остальных, призывая даровать восстановление в рядах церкви всем отступникам, и просил сообщить об этом всем прочим епископам. Мы легко можем понять, почему терпимость тех, кто побывал в огне и выстоял, привлекала людей больше, чем строгость епископа, который скрылся ради безопасности. Церковь Новата и Фелициссима была прибежищем для всех неосторожных *lapsi*. Фелициссим выступил также против посещения церквей и сбора для бедных, о которых Киприан распорядился во время своего изгнания.

Когда епископ после Пасхи 251 г. вернулся, он созвал собор в Карфагене, который, хотя и осудил партию Фелициссима, склонился к умеренному решению спорного вопроса. Была сделана попытка сохранить дисциплину, но в то же время не доводить согрешивших до отчаяния. Поэтому было решено восстановить в церкви тех, кто доказал искренность своего покаяния, но не восстанавливать небрежных, которые просили о восстановлении только из страха смерти. Позже, когда гонения возобновились при Галле, Киприан отменил и это ограничение. Конечно, он был в этом не очень последователен, но постепенно согласовывал свои принципы с обстоятельствами и практикой Римской церкви[318]. Его антагонисты избрали своего епископа, но вскоре были вынуждены уступить объединенным силам Африканской и Римской церквей, особенно потому, что не отстаивали свое дело с должной искренностью.

---

[317] Киприан обвиняет его в ужасных жестокостях, таких как ограбление вдов и сирот, насилие над отцом и женой, даже во время ее беременности, и говорит, что его собирались привлечь к суду за эти и подобные проступки, но тут разразились гонения Деция. *Ep.* 49.

[318] В *Ep.* 52, *Ad Antonianum*, он пытается оправдать себя в отношении этого изменения взглядов.

Конфликт Киприана с этим схизматическим движением укрепил его авторитет епископа и способствовал тому, что он довел свое учение о единстве церкви до принципа абсолютной исключительности.

III. Почву для раскола Новациана в Риме подготовило уже упомянутое нами противоречие между Ипполитом и Каллистом. Раскол этот начался вскоре после африканского, и причиной его также было избрание епископа. Но в данном случае оппозиция была сторонницей строгой дисциплины, в отличие от терпимости доминирующей церкви. Новациане[319] считали себя единственной чистой общиной[320] и отлучали все церкви, которые осквернили себя восстановлением отступников или других серьезно согрешивших. Они пошли гораздо дальше Киприана, почти так же далеко, как возникшие позже донатисты. Они допускали возможность милосердия к смертному грешнику, но отрицали власть и право церкви принимать решение по этому поводу и предотвращать посредством отпущения суд Божий над такими преступниками. Они также, подобно Киприану, отрицали крещение еретиков и перекрещивали всех, кто приходил к ним из других общин, где правила были не такими строгими.

Во главе этой партии стоял римский пресвитер Новациан[321], честный, образованный, но суровый человек, пришедший к вере после нескольких болезней, вызванных бесами, и внутренней борьбы. Он поссорился с Корнелием, который после гонений Деция 251 г. стал Римским епископом и сразу же, к сожалению многих, начал с большой терпимостью относиться к отступникам. Среди приверженцев Новациана особо выделялся вышеупомянутый Новат из Карфагена — либо из чистого желания противоречить существующим властям, либо оттого, что, попав в Рим, он отошел от своих прежних принципов терпимости. Новациан, против своего желания, был избран епископом оппозиции. Корнелий отлучил его от церкви. Обе партии пытались привлечь на свою сторону другие церкви. Фабиан, епископ Антиохийский, симпатизировал сторонникам строгости. Дионисий Александрийский, напротив, обвинял их в том, что они хулят исполненного благодати Господа Иисуса Христа, объявляя Его немилосердным. Киприан, из ревностного отношения к единству церкви и неприязни к Новату, особенно твердо выступал на стороне Корнелия, которого он считал законным епископом Рима.

Несмотря на мощную оппозицию, секта новациан, сильная своей моральной искренностью, существовала в разных провинциях Запада и Востока вплоть до VI века. Во Фригии она слилась с остатками монтанистов. Никейский собор признал эту секту и попытался, хоть и безуспешно, примирить ее с католической церковью. Константин, который сначала относился к новацианам мягко, позже запретил их публичные поклонения и приказал сжечь их книги.

IV. Раскол Мелетия возник в Египте во время гонений Диоклетиана, около 305 г., и продолжался больше века, но в связи с противоречивым характером отзывов суть его трудно понять. Его инициатором был Мелетий, епископ Ликополя в Фиваиде, который, согласно одному из мнений, из ревностного отношения к церковной дисциплине, а согласно другому — из чистой гордости, восстал против своего митрополита, Петра Александрийского (погиб как мученик в

---

[319] *Novatiani, Novatianenses.*

[320] Καθαροί.

[321] Евсевий и греки называют его Νουάτος и путают с Новатом из Карфагена. Дионисий Александрийский, напротив, называет его Νουατιανός.

311 г.), и в его отсутствие посягнул на его епархию, занимаясь рукоположениями, отлучениями и тому подобным. Петр предостерегал людей против него и, вернувшись в город, сместил его как нарушителя мира в церкви. Но разногласия продолжались и распространились во всему Египту. Никейский собор попытался прекратить раскол, признав рукоположение двадцати девяти епископов-мелетиан и идя на другие компромиссы, но ничего не получилось. Позже мелетиане объединились с арианами.

Раскол ДОНАТИСТОВ, более примечательный, чем какой-либо из перечисленных выше, также возник во время гонений Диоклетиана, но больше относится к следующему периоду.

ГЛАВА V

ПОКЛОНЕНИЕ ХРИСТИАН

I. Богатейшие источники — труды Иустина Мученика, Тертуллиана, Киприана, Евсевия и так называемые Constitutiones Apostolicae; также Климент Римский (*Ad Cor.* 59-61) и «Гомилии», которые неверно ему приписываются (полностью опубликованы в 1875).

II. См. книги, упоминаемые в т. I., начало главы IX, и соответствующие разделы в археологических трудах: Bingham (*Antiquities of the Christian Church*, Lond. 1708-22. 10 vols.; new ed. Lond. 1852, in 2 vols.), Augusti (12 vols., Leipz. 1817-31, и его *Handbuch der Christl. Archaeol.* 3 vols. Leipz. 1836), Binterim (католик), Siegel, Smith & Cheetham (*Dict. of Chr. Ant.*, Lond. 1875, 2 vols.) и Garrucci (*Storia della arte crist.*, 1872-80, 6 vols.).

§59. *Места совместного поклонения*

R. Hospinianus: *De Templis*, etc. Tig. 1603. *Opera*, Genev. 1681.
Fabricius: *De Templis vett. Christ.* Helmst. 1704.
Muratori (католик): *De primis Christianorum Ecclesiis.* Arezzo 1770.
Hübsch: *Altchristliche Kirchen.* Karlsruh 1860.
Jos. Mullooly: *St. Clement and his Basilica in Rome.* Rome, 2nd ed. 1873.
De Vogüé: *Architecture civile et relig. du I^e^ au VII^e^ siècle.* Paris 1877, 2 vols.
Многочисленные труды о церковной архитектуре (Fergusson, Brown, Bunsen, Kugler, Kinkel, Kreuser, Schnaase, Lübke, Voillet-le-Duc, De Vogüé, etc.) обычно начинаются с базилик эпохи Константина, которые описаны в т. III, §103.

Христианское богослужение, как и следовало ожидать исходя из скромного положения церкви в период гонений, было очень простым и сильно отличалось от современного сравнительно помпезного причастия Греческой и Римской церкви; однако оно никоим образом не было пуританским. Мы наблюдаем здесь, как и в организации и учении, постепенное и неуклонное приближение к никейской эпохе, особенно в торжественности обряда крещения и мистическом характере евхаристии.

Давайте сначала обратим внимание на места публичного поклонения. Примерно до конца II века христиане поклонялись в основном в частных домах или в пустынных местах, на могилах мучеников, в криптах катакомб. Это происходило по причине их бедности, унижения и положения вне закона, их любви к тишине и уединению, а также их отвращения от языческого искусства. Апологеты часто утверждают, что у их братьев нет ни храмов, ни жертвенников (в языческом смысле слова) и что их поклонение имеет духовный характер, не зависящий от места и обряда. Язычники, подобно Цельсу, упрекают их в этом, но Ориген замечательно отвечает на этот упрек: человеческий облик Христа — высочайший из храмов и самый прекрасный образ Бога, а настоящие христиане — живые статуи Святого Духа, с которыми не сравнится никакой Юпитер Фидия. Иустин Мученик сказал римскому префекту: христиане собираются там, где им удобно, потому что их Бог, в отличие от языческих богов, не ограничен каким-то местом, но незримо присутствует везде. Климент Александрийский опровергает как суеверное мнение о том, что религия будто бы связана с каким-то зданием.

В частных домах для богослужения и вечери любви лучше всего подходил продолговатый зал для трапез, *triclinium*, который всегда присутствовал в греческом или римском доме, и часто в нем бывала полукруглая ниша, подобная клиросу[322] в церквях более позднего периода. Возвышение[323] использовалось для чтения Писания и проповеди, а простой стол[324] — для святого причастия. Подобная обстановка была и в катакомбах, которые иногда принимали очертания подземной церкви.

Первые упоминания о специальных домах для поклонения[325] мы встречаем у Тертуллиана, который говорит о хождении в церковь[326], и у его современника Климента Александрийского, сообщающего о двойном значении слова ἐκκλησία[327]. Около 230 г. Александр Север даровал христианам право соорудить в Риме свое место поклонения в ответ на протест владельцев таверн, в знак того, что поклонение любому Богу лучше владения таверной. Во второй половине III века, когда христиане наслаждались более чем сорока годами покоя (260 — 303), строительство церквей пошло очень активно и количество верующих росло так быстро, что, по словам Евсевия, везде понадобилось расширять места поклонения. Гонения Диоклетиана (в 303 г.) начались с разрушения великолепной церкви в Никомедии, которая, согласно Лактанцию, возвышалась даже над стоящим рядом императорским дворцом[328]. Предполагается, что в Риме уже в начале IV века было более сорока церквей, но об их форме и внутренней планировке у нас нет никаких сведений. При Константине Великом начинается век церковной архитектуры, и первый стиль этой архитектуры — базилика. Сам император подал пример и воздвиг в Иерусалиме, Вифлееме и Константинополе величественные церкви, которые, однако, позже подверглись значительным изменениям. Его современник историк Евсевий первым рассказывает нам о церковном здании, построенном Павлином в Тире между 313 и 322 г. по Р.Х.[329] В нем был большой портик (πρόπυλον), прямоугольный внутренний двор (αἴθριον), окруженный рядами колонн, фонтан в центре двора для принятого перед вхождением в церковь омовения рук и ног, внутренние портики, неф, или центральная часть

---

[322] *Chorus*, βῆμα. Эти два понятия иногда считаются идентичными, иногда разделяются, так как «бема» — это собственно священный алтарь для отправления таинств, а клирос — остальное пространство алтарной части, где находились священники; в то время как неф — пространство для мирян.

[323] Ἄμβων, *suggestus, pulpitum.*

[324] Τράπεζα, *mensa sacra*; также *ara, altare.*

[325] Ἐκκλησία, ἐκκλησιαστήριον, κυριακά, οικος θεοῦ, *ecclesia, dominica, domus Dei, templum.* Названия церковного здания в германских и славянских языках (*Kirche, Church, Kerk, Kyrka*, «кирха», «церковь») происходят от греческого κυριακή, κυριακόν (Господне, принадлежащее Господу, дом Господа) через готский; названия в романских языках (*Chiesa, Igreja, Église*, etc.) — от латинского *ecclesia*, которое тоже происходит из греческого и в исходном смысле значит *собрание* (либо поместную общину, либо всю совокупность христиан). Церкви, которые воздвигались специально в честь мучеников, назывались *martyria, memoriae, tropeae, tituli.*

[326] *In ecclesiam, in domum Dei venire.*

[327] Τόπος и ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν.

[328] *De Mort. Persec.*, с. 12. В Эдесской хронике (Assem. *Bibl. Orient.* XI. 397) упоминается о разрушении христианских храмов в 292 г. по Р.Х.

[329] *Hist. Eccl.* X. 4. Евсевий также описывает, с риторическими преувеличениями и достаточно вольно, церкви, построенные Константином в Иерусалиме, Антиохии и Константинополе (*Vita Const.* 1. III. 50; IV. 58, 59). См. De Vogüé, *Églises de la terre-sainte*, Hübsch, *l.c.*, и Smith & Cheetham, I. 368 sqq.

(βασίλειος οἶκος) с галереями над боковыми крыльями, с кровлей из ливанских кедров, а также священный алтарь (ἅγιον ἁγίων θυσιαστήριον). Кроме того, Евсевий упоминает престолы (θρόνοι) для епископов и пресвитеров и скамьи, или сидения. Церковь была окружена залами и стеной, остатки которой сохранились до сих пор. Фрагменты пяти гранитных колонн от этого здания найдены среди руин Тира.

Описание церкви в «Апостольских постановлениях»[330] предполагает, что священники занимали место в восточном конце церкви (на хорах), а паства — в нефе, но перегородок между этими частями не упоминается. Однако подобная перегородка существовала уже в IV веке, когда мирянам было запрещено входить в пределы алтаря.

§60. *День Господень*

См. список литературы в т. I, § 57.

Празднование дня Господня в память о воскресении Христа, без сомнений, началось в апостольский период[331]. Только апостольский прецедент может объяснить всеобщее соблюдение этого религиозного обряда в церквях II века. Никаких разногласий по этому поводу не было. Наличие обычая подтверждается свидетельствами древнейших авторов послеапостольского периода, такими как Варнава[332], Игнатий[333] и Иустин Мученик[334]. Подтверждает это также Плиний Младший[335]. В «Дидахе» первый день называется «Господним днем Господа»[336].

Принимая во внимание, что церковь боролась за существование и что большое количество христиан были рабами хозяев-язычников, мы не можем ожидать, что поклонение происходило регулярно и все прекращали работу в воскресенье, пока гражданское правительство в дни Константина не пришло на помощь церкви и не легализовало (отчасти даже насаждая силой) соблюдение дня Господня. Возможно, именно по этой причине Христос и апостолы не призывали

---

[330] II. 57, ed. Ueltzen, p. 66 sqq.

[331] Изначально христианская суббота, или еженедельный день отдыха, назывался ἡ μία или μία σαββάτων, *первый день недели* (Мф. 28:1; Мк. 16:2; Лк. 24:1; Ин. 21:1; Деян. 20:7; 1 Кор. 16:2) и ἡ ἡμέρα κυριακή, *день Господа* — выражение, которое впервые используется в Отк. 1:10, потом у Игнатия и отцов церкви. Латиняне называли его *Dominicus* или *Dominica dies*. Варнава называет его восьмым днем в противопоставление иудейской субботе. И после Константина по-прежнему продолжали использоваться иудейский термин *суббота* и языческий термин, означавший воскресенье (ἡμέρα τοῦ ἡλίου, *dies Solis*). В эдикте Грациана, 386 г. по Р.Х., объединены два термина: «*Solis die, quem Dominicum rite dixere majores*». На европейском континенте *воскресенье* полностью вытеснило *субботу*, хотя в Англии, Шотландии и Соединенных Штатах слово *Sabbath* используется в религиозной литературе так же часто или даже чаще. Эта разница характерна и связана с разницей в соблюдении дня Господня в континентальной Европе и в Англии и Америке.

[332] *Ep.*, с. 15: «Мы с радостью отмечаем восьмой день, в который Иисус воскрес из мертвых и, явившись [Своим ученикам], вознесся на небеса». Отсюда не следует, что Варнава считал вознесение Христа также случившимся в воскресенье.

[333] *Ep. ad Magnes.*, с. 8, 9.

[334] *Apol.* I. 67.

[335] «*Stato die*» в Послании к Траяну, *Ep.* X. 97. «Установленный день», в который христиане Вифинии собирались до рассвета, чтобы петь гимны Христу как Богу и заниматься отправлением *sacramentum* {таинств}, — должно быть, день Господень.

[336] Ch. 14: Κυριακὴ κυριου, плеоназм. Прилагательное в Отк. 1:10.

категорически к религиозному соблюдению этого дня, — как по сходным причинам в Новом Завете нет и явно выраженного запрета на полигамию и рабовладение, хотя дух его осуждает эти злоупотребления и в конце концов привел к их упразднению. Мы можем пойти еще дальше и сказать, что принудительное соблюдение воскресенья противоречит духу христианской веры, которая взывает к свободной воле человека и пользуется с этой целью только моральными средствами. Христианское правительство может и должно *защищать* христианскую субботу от осквернения, но что касается ее *соблюдения* посредством посещения публичного богослужения, то это должно оставаться делом совести отдельного человека. Религия не должна насаждаться силой закона. Она теряет свою ценность, когда перестает быть добровольной.

Отцы церкви считали христианское воскресенье не продолжением, а заменой иудейской субботы и основывали его не столько на четвертой заповеди и изначальном отдыхе Бога при сотворении мира, к которому эта заповедь относится, сколько на воскресении Христа и апостольской традиции. Существовала тенденция пренебрегать иудейским законом в ревностном стремлении доказать независимое происхождение христианских институтов. Та же самая полемика против иудаизма присутствовала в спорах о Пасхе, вследствие которых христианская Пасха стала сдвигающимся праздником. Однако древняя церковь всегда считала соблюдение воскресенья божественным постановлением, по крайней мере во второстепенном смысле, в отличие от первостепенных божественных постановлений, отраженных в недвусмысленных заповедях Христа, таких как крещение и вечеря Господня. Для регулярного публичного поклонения обязательно нужно было иметь постоянный день для поклонения.

Игнатий первым противопоставил воскресенье иудейской субботе, как отжившей свой век[337]. Так же поступает и автор так называемого Послания Варнавы[338]. Иустин Мученик, споря с одним иудеем, говорит, что благочестивые люди, жившие до Моисея, были угодны Богу без обрезания и субботы[339] и что христианство требует не какой-то конкретной субботы, а постоянного субботствования[340]. Он объясняет выбор первого дня недели для христианского поклонения той причиной, что в этот день Бог рассеял тьму и хаос, а Иисус воскрес из мертвых и явился собранию Своих учеников, но о четвертой заповеди не упоминает[341]. Он использует термин «субботствовать» (σαββατίζειν) только по отношению к иудеям, за исключением только что процитированного отрывка, где он имеет в виду духовную сторону иудейского закона.

Дионисий Коринфский упоминает воскресенье в послании к Римской церкви, 170 г. по Р.Х.: «Сегодня мы отмечали святой день Господа и прочли ваше послание»[342]. Мелитон Сардийский написал трактат о дне Господнем, который был

---

[337] *Ep. ad Magnes.*, с. 8, 9 в кратком греческом варианте (в сирийском варианте отсутствует).

[338] Cap. 15. В целом автор этого послания яростно выступает против иудаизма, откуда следует, что им не мог быть апостол Варнава.

[339] *Dial c. Tryph. Jud.* 19, 27 (Tom. I. P. II, p. 68, 90, в третьем издании Otto).

[340] *Dial.* 12 (II, p. 46): σαββατίζειν ὑμᾶς (так прочитывает Отто, но лучше подходит прочтение ἡμᾶς) ὁ καινὸς νόμος διὰ παντὸς (относится к σαββατίζειν) ἐθέλει. См. также Тертуллиана, *Contra Jud.*, с. 4: «*Unde nos intelligimis magis, sabbatizare nos ab omni opere servili semper debere, et non tantum septimo quoque die, sed per omne tempus*».

[341] *Apol.* I. 67 (I, p. 161): Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας, κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αυτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη κ. τ. λ.

утрачен[343]. Ириней Лионский, около 170 г., свидетельствует о праздновании дня Господня[344], но также считает иудейскую субботу чисто символическим и образным событием, говоря, что «Авраам без обрезания и без соблюдения суббот веровал в Бога», откуда вытекает «символический и временный характер этих постановлений и их неспособность привести к совершенству»[345].

Тертуллиан в конце II и начале III века рассматривает день Господень как символ отдыха от греха и прообраз окончательного покоя, ждущего верующих, и говорит: «У нас нет ничего общего с субботами, новомесячием или иудейскими праздниками и еще меньше — с праздниками языческими. У нас есть наши торжественные дни, день Господень, например, и Пятидесятница. Как язычники отмечают только свои праздники и не соблюдают наших, так позвольте и нам соблюдать свои и не вмешиваться в принадлежащее им». Он считал, что не подобает в день Господень поститься или стоять на коленях во время его. «В воскресенье мы предаемся радости». Но он считал также, что обязанность христианина — воздерживаться от мирских забот и трудов, чтобы не поддаваться дьяволу[346]. Это первое явное свидетельство о том, что в воскресенье христиане прекращали работу. Обычай по воскресеньям молиться стоя, который Тертуллиан считал необходимым для этого праздничного дня и который был санкционирован вселенским собором, позже был оставлен Западной церковью.

Александрийские отцы церкви в основном придерживались того же мнения, добавляя к нему некоторые собственные измышления об аллегорическом значении иудейской субботы.

Итак, мы видим, что в доникейской церкви христианское воскресенье было четко отделено от иудейской субботы и утверждено на независимом христианском основании. Церковь недостаточно полно учитывала обязательность четвертой заповеди о еженедельном дне отдыха, как основанной на физических и моральных потребностях человека. Она была независима от церемониальных действий, которые считались предназначенными только для иудеев и упраздненными Евангелием. С другой стороны, церковь не допускала мирских занятий в этот день. В вопросе о посещении театра и других развлечениях она занимала решительно пуританскую и аскетическую позицию и осуждала их как в *любой* день не соответствующие положению воина креста. Она считала воскресенье священным днем, как день Господа, как еженедельное воспоминание о Его воскресении и наделении Духом в Пятидесятницу, следовательно, как день святой радости и благодарения, который надо начинать еще до восхода солнца — чтить молитвой, восхвалением и причащением к воскресшему Господу и Спасителю.

Законодательное признание воскресенья началось при Константине и принадлежит к следующему периоду.

---

[342] Eusebius, *H.E.* IV. 23.

[343] Περὶ κυριακῆς λόγος. Euseb. IV. 26.

[344] В одном из своих фрагментов περὶ τοῦ πάσχα и в ходе спора с квадродециманами, который привел к *ежегодному* празднованию христианской Пасхи, но предполагал всеобщее согласие насчет *еженедельного* празднования воскресения. См. также Hessey, *Bampton Lectures on Sunday*. London 1860, p. 373.

[345] *Adv. Haer.* IV. 16.

[346] *De Orat.*, c. 23: «*Nos vero sicut acceptimus, solo die Dominicae Resurrectionis non ab isto tantum* [коленопреклонение], *sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus*». Другие отрывки из Тертуллиана, Киприана, Климента Александрийского и Оригена см. в Hessey, *l.c.*, pp. 375 ff.

Обращенные в христианство иудеи постепенно перестали соблюдать субботу. Однако Восточная церковь до сих пор отмечает седьмой день недели (за исключением пасхальной субботы) отсутствием поста и молитвой стоя, в то время как Латинская церковь, в противопоставление иудаизму, сделала субботу днем поста. Споры об этом начались еще в конце II века.

СРЕДА[347] и особенно ПЯТНИЦА[348] посвящались еженедельному воспоминанию о страданиях и смерти Господа и соблюдались как дни епитимьи, или бдения[349], и облегченного поста (продолжавшегося до трех часов дня)[350].

§61. *Христианская Пасха*

R. HOSPINIANUS: *Festa Christ., h. e. de origine, progressu, ceremoniis et ritibus festorum dierum Christ.* Tig. 1593, и многие другие издания.

A. G. PILLWITZ: *Gesch. der heil. Zeiten in der abendländ. Kirche.* Dresden 1842.

M. A. NICKEL (католик): *Die heil. Zeiten u. Feste nach ihrrer Gesch. u. Feier in der kath. Kirche.* Mainz 1825-1838. 6 vols.

F. PIPER: *Gesch. des Osterfestes.* Berl. 1845.

LISCO: *Das christl. Kirchenjahr.* Berlin 1840, 4th ed. 1850.

STRAUSS (придворный капеллан короля Пруссии, умер в 1863 г.): *Das evangel. Kirchenjahr.* Berlin 1850.

BOBERTAG: *Das evangel. Kirchenjahr.* Breslau 1857.

H. ALT: *Der Chrisiliche Cultus*, IInd part: *Das Kirchenjahr*, 2nd ed. Berlin 1860.

L. HENSLEY: Art. *Easter* in Smith and Cheetham (1875), I. 586-595.

F. X. KRAUS (католик): Art. *Feste* in *«R. Encykl. der Christl. Alterthümer»*, vol. I. (1881), pp. 486-502, и приведенная там литература. Статья написана несколькими авторами, раздел о Пасхе и Пятидесятнице — доктором Функом из Тюбингена.

Первыми праздниками этого периода были Пасха, Пятидесятница и Богоявление (Епифания). Они образуют начатки церковного календаря и держатся в рамках новозаветных фактов.

В строгом смысле слова доникейская церковь отмечала ежегодно два праздника, *Пасху* — в воспоминание о страданиях Христа, и *Пятидесятницу* — в воспоминание о воскресении и вознесении Христа, начиная с Пасхи и заканчивая собственно Пятидесятницей. Но Пятидесятница и Пасха были связаны между собой как один длинный праздник, начинавшийся с глубокой печали и заканчивавшийся величайшей радостью, следовательно, термин *pascha* (в греческом и латинском) часто использовался в более широком смысле по отношению ко всему пасхальному периоду, как произошло с французским *pâque* или *pâques* и итальянским *pasqua*. Иудейская пасха тоже продолжалась целую неделю, а после нее начиналась пятидесятница, или праздник седмиц. Смерть Христа принесла плод в Его воскресении, без которого не обладала бы искупительной силой. Воспоминания о смерти Христа назывались *pascha staurosimon* (Пасхой страдания), или собственно *Пасхой*[351]. Праздник в честь воскресения назывался *pascha anastasi-*

---

[347] *Feria quarta.*

[348] *Feria sexta*, ἡ παρασκευή.

[349] *Dies stationum* для *milites Christi.*

[350] *Semijejunia.*

[351] Слово «пасха», πάσχα, происходит не от глагола πάσχειν, «страдать» (хотя отцы церкви, не знавшие еврейского, часто сопоставляют Пасху с ним и с латинским *passio*), но от еврейского פֶּסַח и халдейского פַּסְחָא (ср. с глаголом פָּסַח, «пропускать», «щадить»). См. Исх. 12; 13; Лев. 23:4-9; Чис. 9. В Септуагинте и НЗ это слово имеет три значения: 1) пасхальный праздник, «праздник опресноков», длящийся с четырнадцатого по два-

mon (Пасха воскресения)[352]. Первое соответствует мрачной пятнице, второе — радостному воскресенью, священным дням недели воспоминаний об этих великих событиях.

Христианская Пасха естественным образом выросла из иудейской пасхи, как день Господень — из субботы; пасхальный агнец стал считаться пророческим символом Христа, Агнца Божьего, закланного за наши грехи (1 Кор. 5:7,8), а избавление из египетского рабства — символом искупления от греха. Это, без сомнений, древнейший и самый главный ежегодный праздник церкви, его празднование можно проследить вплоть до I века или по меньшей мере до середины II, когда он соблюдался повсеместно, хоть и в разные дни и с разной продолжительностью поста. Он основан на представлении о распятии и воскресении Христа как центральном событии веры. Обращенные в христианство иудеи вполне могли с самого начала продолжать отмечать положенную по закону пасху, но в свете ее исполнения через жертву Христа акценты праздника смещались в сторону распятия. Обращенные в христианство язычники, для которых иудейская пасха не имела значения, кроме как в свете распятия, должно быть, в основном вспоминали о воскресении Господа каждую неделю, по воскресеньям. Пасха в исходном христианском смысле сформировалась как начало христианского года, подобно тому как месяц нисан, месяц весеннего равноденствия (приходится на наш март или апрель), был началом священного года иудеев. Между воспоминаниями о смерти и воскресении Христа лежат «великая суббота»[353], в которую в Греческой церкви постились в качестве исключения, и «пасхальная всенощная служба»[354], которые соблюдались с особым рвением всей общиной до рассвета, и рвение это только усиливалось от всеобщей веры в то, что именно в эту ночь Господь вернется в славе. Праздник воскресения, завершившего дело искупления, постепенно стал самой важной частью христианской Пасхи, да и собственно Пасхой. Но и распятие продолжали вспоминать в так называемую «страстную пятницу»[355].

дцатый день нисана в память о том, как Бог пощадил первенцев и избавил Израиль из Египта; 2) пасхальный агнец, которого следовало закалать между двумя вечерами (3 — 5 часов вечера) четырнадцатого числа нисана; 3) пасхальная вечеря в тот же день, отмечавшая начало пятнадцатого числа нисана, или первого дня праздника. В первом значении оно соответствует христианскому обозначению Пасхи как праздника, соотносясь с ним, как символ с реальностью. Тем не менее перевод этого слова на английский язык как *Passover* (прохождение), а не *Easter* в Деян. 12:4 — странный анахронизм (исправленный в Пересмотренном переводе короля Иакова).

[352]Это праздник воскресения, следующий за собственно Пасхой, но включенный в ту же праздничную неделю. Английское слово *Easter* (англо-саксонское *eáster, eástran*, немецкое *Ostern*) связано с востоком (*East*) и восходом солнца, это слово, родственное ἠώς, *oriens, aurora* (см. Jac. Grimm, *Deutsche Mythol.* 1835, p. 181, 349, и Skeat, *Etym. Dict. E. Lang.* sub *Easter*). Сравнение восхода солнца и наступления природной весны с новым моральным творением через воскресение Христа и перенос прославления *Остары*, древнегерманского божества восходящего животворного Солнца, на христианский праздник Пасхи произошли легко и естественно, потому что все в природе — символ духовной реальности, а языческие мифы были смутными предчувствиями и плотскими предвосхищениями христианских истин.

[353]Τὸ μέγα σάββατον, τὸ ἅγιον σάββατον, *Sabbatum magnum.*

[354]Παννυχίδες, *vigiliae paschae, Easter Eve.* На страстную пятницу и канун Пасхи был пост, который продолжался до полуночи или до крика петухов. См. Tertull. *Ad uxor.* II. 4; Euseb. *H.E.* VI. 34; *Apost. Const.* V. 18; VII. 23.

[355]Существуют разные названия: πάσχα σταυρώσιμον (в отличие от π. ἀναστάσιμον), ἡμέρα σταυροῦ, παρασκευὴ μεγάλη или ἁγία, *parasceue, feria sexta major, Good Friday, Charfreitag*

Пасхальному празднику предшествовал период покаяния и поста, кульминацией которого была «страстная неделя»[356]. Продолжительность этого поста была разной в разных странах, от одного дня или сорока часов до шести недель[357]; но после V века под влиянием Рима повсеместно закрепился пост в сорок дней[358], так как сорок дней Христос постился в пустыне и в Ветхом Завете есть символические предсказания данного события (пост Моисея и Илии)[359].

§62. *Споры о Пасхе*

I. Источники по пасхальным спорам:

Фрагменты из трудов Мелитона, Аполлинария, Поликрата, Климента Александрийского, Иринея и Ипполита, приведенные у Евсевия, *H.E.* IV. 3, 26; V. 23-25; VI. 13; Chronicon pasch. I. 12 sqq., фрагмент из *Philosophumena* Ипполита, Lib. VIII. cap. 18 (p. 435, ed. Duncker & Schneidewin, 1859), фрагмент из Евсевия в Angelo Mai, *Nova P. P. Bibl.* T. IV. 209-216, и «Ересей» Епифания, *Haer.* LXX. 1-3; LXX. 9.

II. Недавние труды, в первую очередь связанные со спорами по поводу Иоанна:

Weitzel: *Die Christl. Passafeier der drei ersten Jahrh.* Pforzheim 1848 (и в «Studien und Kritiken», 1848, no. 4, против Баура).

Baur: *Dan Christenthum der 3 erslen Jahrh.* (1853). Tüb. 3rd ed. 1863, pp. 156-169. См. также несколько очерков против Штейца.

Hilgenfeld: *Der Paschastreit und das Evang. Johannis* (in «Theol. Jahrbücher» 1849); *Noch ein Wort über den Passahstreit* (ibid. 1858); и *Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchmgesch. und für die Evangelienforschung urkundlich dargestellt.* Halle 1860 (410 pages).

Steits: Несколько очерков на тему, в основном возражения Бауру, в «Studien u. Kritiken» 1856, 1857, 1859; в «Theol. Jahrbücher» 1857, и art. *Passah* in «Herzog's Encycl.» vol. XII. (1859), p. 149 sqq., в новом издании пересмотрена Wagenmann, XI. 270 sqq.

William Milligan: *The Easter Controversies of the second century in their relation to the Gospel of St. John*, in the «Contemporary Review», Sept. 1867 (p. 101-118).

Emil Schürer: *De Controversiis paschalibus sec. post Chr. saec. exortis*, Lips. 1869. Его же: *Die Paschastreitigkeiten des 2ten Jahrh.*, in Kahnis' «Zeitschrift für hist. Theol.» 1870, pp. 182-284. Очень полное и удачное изложение.

C. Jos. von Hefele (католик): *Conciliengeschichte*, I. 86-101 (second ed. Freib. 1873; с несколькими важными изменениями).

Аббат Duchesne: *La question de la Pâque*, in «Revue des questions historiques», July 1880.

Renan: *L'église chrét.* 445-451; *M. Aurèle*, 194-206 (*la question de la Pâque*).

Что касается времени празднования христианской Пасхи и связанного с нею поста, то здесь в древней церкви возникли разные обычаи, что вызвало яростные

(от χάρις или *carus*, «дорогой»). Но, по-видимому, отмечали ее не везде; Августин говорит в своем послании *Ad Januar.*, что не считает этот день святым. См. Siegel, *Handbuch der christl. kirchl. Alterthümer*, I. 374 sqq.

[356] От вербного воскресенья до кануна Пасхи. Ἑβδομὰς μεγάλη, или τοῦ πάσχα, *hebdomas magna, hebdomas nigra* (в противопоставление *dominica in albis*), *hebdomas crucis, Charwoche.*

[357] Ириней в послании к Виктору Римскому (Euseb. V. 24) пишет: «Споры ведутся не только о дне, но и о способе поста. Ибо некоторые считают, что им надо поститься только один день, некоторые — два, некоторые — больше; некоторые считают, что пост должен продолжаться сорок часов днем и ночью, и эта разница между соблюдающими пост возникла не в наше время, но давно, среди наших предшественников, которые, вероятно, не будучи достаточно строго управляемы, выработали подобные практики в своей простоте и невежестве».

[358] *Quadragesima.*

[359] Мф. 4:2; см. тж. Исх. 34:28; 3 Цар. 19:8.

споры — почти такие же яростные, какие возникают в современных школах богословия по поводу первенства Рима и подлинности Евангелия от Иоанна[360].

Споры о Пасхе в доникейскую эпоху — очень сложная страница истории древней церкви, еще недостаточно проясненная. Споры эти касались исключительно обряда и дисциплины, не затрагивая учения, однако они угрожали церкви расколом. Обе стороны слишком большое внимание уделяли внешнему единообразию. Косвенным образом этот спор касался вопроса независимости христианства от иудаизма[361].

Давайте сначала посмотрим, какая существовала разница в соблюдении Пасхи, то есть в чем состоит суть разногласий.

Христиане Малой Азии, следуя иудейской хронологии и опираясь на авторитет апостолов Иоанна и Филиппа, праздновали христианскую Пасху постоянно четырнадцатого нисана (которое могло прийтись на любой из дней недели) с торжественным постом. Завершение поста тоже было фиксированным, и вечером этого дня они пировали не иудейским пасхальным агнцем, как иногда предполагалось[362], но вечерей Господней и пиром любви, поскольку христианская Пасха и праздник искупления завершался смертью Христа[363]. Причастие вечером четырнадцатого (или, если считать по иудейскому обычаю, что день начинается на закате, то в начале пятнадцатого) нисана было воспоминанием о последней пасхальной вечере Христа. Этот праздник не противоречил представлению о Христе, закланном в качестве истинного пасхального Агнца. Ибо мы встречаем у отцов церкви и это мнение, и то, что Христос ел принятую по закону иудейскую пасху со Своими учениками, и было это четырнадцатого нисана[364]. Азийские христиане, соблюдавшие Пасху четырнадцатого числа, получили название *квадродециманов*[365]. Ипполит Римский говорит о них с презрением как о секте несогласных и невежественных людей, утверждающих, что «пасху следует отмечать в четырнадцатый день первого месяца,

---

[360] См. примечание в конце параграфа.

[361] Так, Ренан рассматривает этот спор (*Marc-Aurèle*, p. 194) как конфликт между двумя видами христианства, *«le christianisme qui s'envisageait comme une suite du judaisme»* {«христианством, которые считало себя продолжением иудаизма»} и *«le christianisme qui s'envisageait comme la destruction du judaisme»* {«христианством, которое считало себя окончанием иудаизма»}.

[362] Mosheim, *De rebus christ. ante Const. M. Com.*, p. 435 sqq., и Neander, в первом издании его «Истории церкви», I. 518, но не во втором I. 512, Germ. ed., I. 298, перевод Torrey. У нас нет свидетельств о том, чтобы квадродециманы следовали таким иудейским обычаям. Это признает Hefele (I. 87), который раньше выделял в этом споре три партии; но их было только две.

[363] Евсевий не упоминает явно об евхаристии, но можно сделать такой вывод из его слов. Он пишет (*H.E.* V. 23): «Церкви всей Азии, следуя более древней традиции (ὡς ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας, более древней, чем римская), считали, что должны соблюдать *четырнадцатый день* лунного месяца при (во время) праздновании Пасхи Спасителя (ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς), тот день, в который иудеям заповедано было убивать пасхального агнца; они считали, что обязаны непременно завершить пост к этому дню, на какой бы день недели он ни приходился».

[364] Иустин Мученик, *Dial.*, c. 111; Ириней, *Adv. Haer.* II. 22, 3; Тертуллиан, *De Bapt.* 19; Ориген, *In Matth.*; Епифаний, *Haer.* XLII. Святой Павел первым объявил, что Христос — наша пасха (1 Кор. 5:7), однако его соработник Лука, вторя ему в своем рассказе об учреждении вечери Господней, свидетельствует, что пасхальная вечеря Христа была 14 нисана.

[365] *Quarta decima* = 14. См. Исх. 12:6; Лев. 23:5, где предписывается отмечать пасху в этот день. Отсюда Τεσσαρεσκαιδεκατῖται, *Quartodecimani*, более правильно — *Quartadecimani*. Название этой секты встречается в канонах соборов в Лаодикии, 364, Константинополе, 381, и т.д.

согласно закону, на какой бы день недели он ни приходился»[366]. Однако обычай квадродециманов, вероятно, был древнейшим и соответствовал синоптическому повествованию о последней Пасхе Господа, которую призван был увековечить[367].

Римская церковь, также ссылаясь на древний обычай, напротив, отмечала смерть Иисуса всегда в пятницу — день недели, на который она действительно приходилась, — а воскресение — всегда в воскресенье, после мартовского полнолуния, и пасхальный пост продолжался до этого последнего дня; считалось, что не подобает заканчивать пост раньше и проводить причастие до праздника воскресения. Почти все остальные церкви согласились с римской в данной ситуации, и уделяли основное внимание факту воскресения в воскресенье. Согласно этой римской практике, торжественный пост и воспоминания о страстях Господа продолжались целую неделю, в то время как в Азии пост завершался 14 нисана, иногда за несколько дней до воскресенья.

В результате миру являлась картина, подрывающая католическое чувство обрядовой уместности и единообразия: часть христиан постилась и оплакивала смерть нашего Спасителя, а другая — радовалась славе Его воскресения. Поэтому не следует удивляться тому, что возникли разногласия и делались искренние попытки привести спорящие группировки христиан к согласию в отношении публичного воспоминания основополагающих фактов христианского спасения и самого священного периода церковного года.

Суть пасхальных споров заключалась в следующем: что следует принять за центр всего праздника — иудейскую пасху (будь то пятница или нет) или христианское воскресенье? Так как в Азии нес служение Иоанн, тамошняя церковь опиралась на исторический прецедент и обладала преимуществом в том, что ее Пасха не смещалась; церковь эта не была иудействующей ни в чем, кроме соблюдения Пасхи в конкретный день еврейского месяца. Римский же обычай был основан на принципе свободы и в меру допущенных изменений, а также на независимости христианской системы праздников. В догматическом плане разница заключалась в том, что в первом случае акцентировалась смерть Господа, а во втором — Его воскресение. Но в основном интерес ранней церкви к этой проблеме был не астрономическим и не догматическим, а обрядовым. Главной задачей было обеспечение единообразия празднования, утверждение оригинальности христианского цикла праздников и независимость его от иудаизма; по обоим этим причинам римский обычай в конечном итоге восторжествовал над восточным. Поэтому Пасха стала сдвигаемым праздником, дата которого колеблется в промежутке от конца марта до конца апреля.

История спора делится на три этапа.

1. Обсуждение различия началось с визита Поликарпа, епископа Смирны, к Аниките, епископу Римскому, между 150 и 155 г. по Р.Х.[368] Проблема не была улажена; однако два епископа расстались мирно, после того как Аникита пригласил своего почтенного гостя поучаствовать в святом причастии в своей церк-

---

[366] *Philosoph.* или *Refutat. of all Haeres.* VIII. 18.

[367] Так рассматривает ситуацию и Ренан, *L'égl. chrét.*, p. 445 sq., но, как и Баур, противопоставляет это хронологии четвертого Евангелия. Он прослеживает римский обычай до пап Ксиста и Телесфора, 120 г. по Р.Х.

[368] Ренан (*l.c.*, p. 447) делает предположение, что Ириней и Флорин сопровождали Поликарпа во время этого путешествия в Рим. Неандер и другие приводят неверную дату, 162 г., ведь Поликарп умер в 155, см. §19. Аникита же стал папой в 154 г. или ранее.

ви. У нас есть краткий, но интересный рассказ Иринея, ученика Поликарпа, об этом диспуте[370]:

> Когда блаженный Поликарп был в Риме во дни Аникиты и у них возникла небольшая разница во мнениях, также и по другим вопросам[371], они потом пришли к мирному согласию насчет этого вопроса [соблюдения Пасхи], так как не любили спорить. Ибо ни Аникита не мог убедить Поликарпа *не соблюдать*[372], потому что он [Поликарп] всегда *соблюдал* с Иоанном, учеником Господа нашего, и другими апостолами, с которыми он общался; ни Поликарп не мог убедить Аникиту *соблюдать* (τηρεῖν), ибо он говорил, что должен сохранять обычай пресвитеров (=епископов), бывших до него. Так порешив, они приняли вместе причастие; и в церкви Аникита доверил Поликарпу, без сомнения, из уважения, проведение евхаристии (τὴν εὐχαριστίαν), и они расстались друг с другом мирно, вся церковь была в мире, и те, кто соблюдал, и те, кто не соблюдал [14 нисана], сохраняли мир.

Это послание доказывает, что христиане в дни Поликарпа умели хранить единство в Духе, несмотря на отсутствие единообразия в обрядах и церемониях. «Сама разница в нашем посте, — говорит Ириней в том же послании, — подтверждает единодушие нашей веры».

2. Через несколько лет, около 170 г. по Р.Х., в Лаодикии вспыхнул спор, не распространившийся за пределы Азии. Это были разногласия либо среди самих квадродециманов, либо, скорее, между ними и сторонниками западного обычая. Рассказы об этом промежуточном разногласии неполны и туманны. Евсевий мельком упоминает, что в то время Мелитон Сардийский написал два труда о Пасхе[373]. Но они утеряны, как и труд Климента Александрийского на ту же тему[374]. Наш основной источник информации — два фрагмента из произведений Клавдия Аполлинария[375], епископа Иераполя, во Фригии, посвященные этой теме и сохранившиеся в *Chronicon Paschale*[376]. Они таковы:

> Сегодня есть люди, которые из невежества любят начинать споры о таких вещах, впадая тем самым в простительный грех; ибо невежество не столько заслуживает порицания, сколько требует наставления. Они говорят, что *четырнадцатого числа* [нисана] *Господь ел пасхального агнца* (τὸ πρόβατον ἔφαγε) со Своими учениками, но что Сам Он пострадал в великий день опресноков[377] [то есть пятнадцатого нисана]; и они истолковывают Матфея в соответствии со своими взглядами, откуда следует, что их взгляды не соответствуют закону[378] и что в евангелиях, по их мнению, есть противоречия[379].

---

[370] В отрывке из послания к римскому епископу Виктору, сохранился у Евсевия, *H.E.* V, с. 24 (ed. Heinichen, I. 253).

[371] καὶ περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες (или ἔχοντες) πρὸς ἀλλήλους.

[372] μὴ τηρεῖν, то есть 14 нисана, как видно из контекста и гл. 23. Понятие τηρεῖν в основном было связано с постом и, вероятно, также с соблюдением евхаристии вечером. Это специальный термин для обозначения соблюдения постановлений закона, см. Ин. 9:16.

[373] *H.E.* IV. 26.

[374] За исключением нескольких фрагментов в *Chronicon Paschale*.

[375] Евсевий пишет его имя как Ἀπολινάριος (IV. 21, 26, 27, см. ed. Heinichen), как и Фотий и как в большинстве рукописей Chron. Paschale. Но латиняне писали его имя как *Apollinaris*. Он жил при Марке Аврелии (161 — 180), был апологетом и противником монтанизма, особенно процветавшего во Фригии, и его не следует путать с двумя Аполлинариями, отцом и сыном, из Лаодикии в *Сирии*, жившими в IV веке.

[376] Ed. Dindorf I. 13; Routh, *Reliquiae Sacrae* I, p. 160. Его цит. и обсуждает Milligan, *l.c.*, p. 109 sq.

[377] Если таково подлинное мнение квадродециманов, это ясно доказывает, что они соглашались с синоптической хронологией в том, что касается дня смерти Христа, и Вейтцель и Стейтц на этот счет ошибаются.

[378] Ибо, по мнению Аполинария, Христос, как истинное исполнение закона, должен был умереть 14 числа, в день официальной еврейской пасхи.

> Четырнадцатое — истинная *Пасха Господня*, великая жертва, Сын Божий[380] на месте агнца... вознесенный на рога единорога... и погребенный в день Пасхи, и камень был положен на Его могиле.

Здесь Аполинарий явно протестует против практики квадродециманов, но объясняет ее невежеством, а не богохульственной ересью. Он возражает против нее как против хронологической и экзегетической ошибки и, по-видимому, считает великим днем смерти Христа как истинного Агнца Божьего четырнадцатое, а не пятнадцатое на основании ложного предположения, что эта истина основана на хронологическом совпадении распятия и иудейской Пасхи. Но возникает вопрос: протестует он, находясь на западной, римской позиции, у которой было много сторонников на Востоке[381], или как квадродециманин?[382] Сторонники последней точки зрения оказываются вынужденными различать две партии квадродециманов: ортодоксальных, или католических квадродециманов, которые просто отмечали 14 нисана, постясь и вечером причащаясь, и менее значительное количество квадродециманов-еретиков, или раскольников, которые переняли иудейскую практику принимать пасхального агнца в день воспоминания о последней Пасхе Спасителя. Но у нас нет свидетельств о существовании такого раскола в процитированном выше или других отрывках. Католический епископ с большей строгостью отнесся бы к такой весьма иудействующей группировке. Даже иудеи не могли больше есть пасхального агнца после разрушения храма, в котором он должен быть заклан. Упоминания о такой группировке отсутствуют у Иринея, Ипполита[383] и Евсевия, говорящих только об одной разновидности квадродециманов[384].

Отсюда мы можем сделать вывод, что Аполинарий протестует против квадродециманской практики в целом, хотя делает это очень мягко и милосердно. Лаодикийский спор был этапом того же самого спора, который в христианской благости разрешили Поликарп и Аникита и который по прошествии недолгого времени снова поднимут Поликрат и Виктор, уже в духе иерархического и нетерпимого принуждения.

3. Гораздо более важным и ожесточенным был третий этап спора, между 190 и 194 г., распространившийся на всю церковь и ставший причиной многих синодов и синодальных посланий[385]. Римский епископ Виктор, сильно отличавшийся по характеру от своего предшественника Аникиты, тоном приказа потребовал от азийских христиан оставить их квадродециманскую практику. Против этого приказа прилюдно и открыто протестовал Поликрат, епи-

---

[379] Таково, по-видимому, значение στασιάζειν δοκεῖ, κατ' αὐτούς, τὰ εὐαγγέλια, *inter se pugnare* и т.д. Предполагается, что Иоанн говорит о смерти Иисуса как произошедшей 14 нисана, что само по себе спорно. Оппоненты, опиравшиеся на хронологию синоптиков, могли ответить на это возражение аналогичным.

[380] Тот же самый аргумент приводится в отрывках из Ипполита в *Chronicon Paschale*. Но по поводу учения о том, что Иисус был истинным Пасхальным Агнцем, соглашались все церкви.

[381] Так справедливо полагают Баур (p. 163 sq.) и школа Тюбингена.

[382] Так считают Вейтцель, Стейтц и Лехлер, возражая Бауру.

[383] В процитированном выше отрывке из «Философумен» и фрагментах из «Пасхальной хроники».

[384] Епифаний действительно говорит о разных мнениях среди квадродециманов (*Haer.* L. cap. 1-3 *Contra Quartadecimanas*), но не упоминает о практике вкушения пасхального агнца или какой-либо разнице в хронологических представлениях о смерти Христа.

[385] Eusebius, *H. E.*, V. 23-25.

скоп Ефесский, от имени собранного им синода отстаивая азийские обычаи и опираясь на впечатляющее количество авторитетов. Евсевий приводит его послание, весьма характерное.

> Мы, — писал ефесский епископ римскому папе и его церкви, — соблюдаем истинный день; ничего не добавляем и не убавляем. Ибо в Азии почили великие светила[386], которые снова взойдут в день явления Господа, когда Он придет в славе небесной и воскресит всех святых: Филипп, один из двенадцати апостолов, почивший в Иераполе, и его две дочери, оставшиеся девами до старости; еще одна его дочь, также жившая под влиянием Святого Духа, теперь также почила в Ефесе; более того, Иоанн, возлегавший на груди Господа нашего[387] и бывший также священником, носивший нагрудник священника[388], мученик и учитель, похороненный в Ефесе. Также Поликарп Смирнский, епископ и мученик, и Фрасея, епископ и мученик из Евмении, покоящийся в Смирне. Стоит ли упоминать мне Сагариса, епископа и мученика, который покоится в Лаодикии? Кроме того, блаженный Папирий и Мелитон, евнух [девственник], живший под влиянием Святого Духа, который теперь покоится в Сардисе, ожидая небесного епископства, в которое он воскреснет из мертвых. Все они *соблюдали четырнадцатый день пасхи согласно Евангелию*, ни в чем не отклоняясь, но следуя правилу веры.
>
> Более того, я, Поликрат, меньший из вас, держусь традиции моих родичей, последователем которых являюсь. Ибо семь моих родственников были епископами, я же восьмой; и мои родственники всегда соблюдали день, когда народ иудейский выбросил закваску. Я, братья, уже шестьдесят пять лет в Господе, общался с братьями по всему миру, изучал все Священное Писание, и меня не пугают те вещи, которыми мне угрожают, меня ими не устрашить. Ибо те, кто больше меня, говорили: "Надо служить Богу, а не человеку"... Я мог бы также упомянуть присутствующих епископов, которых вы попросили меня созвать и которых я созвал; я мог бы привести их имена в большом количестве, но те, кто видит мое слабое тело, согласились с моим посланием, прекрасно зная, что мои седые волосы достойны уважения и я всегда поверял свою жизнь Господом Иисусом[389].

Виктор не обратил внимания на это возражение, осудил азийцев как еретиков и угрожал им отлучением[390].

Но многие восточные епископы, даже Ириней от имени галльских христиан, хоть он и соглашался с Виктором в споре, откровенно упрекали папу за подобное высокомерие и напоминали ему о более христианском и братском поведении его предшественников — Аникиты, Пия, Гигина, Телесфора и Ксиста, посылавших евхаристию своим несогласным братьям. Особенно Ириней указывает на братское поведение Аникиты по отношению к Поликарпу. Ириней в данной ситуации выступил, по словам Евсевия, как истинный миротворец, и, по-видимому, его решительный протест предотвратил раскол.

У нас есть еще одно высказывание Иринея по поводу данного спора[391]: «Апостолы велели, чтобы мы "не осуждали за пищу, или питие, или за какой-нибудь

---

[386] Μεγάλα στοιχεῖα, в значении "звезды" используется в *Ep. ad Diog.* 7; Justin *Dial.*, c. 23 (τὰ οὐράνια στοιχεῖα).

[387] ὁ ἐπὶ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών. См. Ин. 13:25; 21:20. Эти слова, как полагает Ренан (*Marc-Aurèle*, p. 196, note 2), означают, что Поликрат считал Евангелие от Иоанна подлинным.

[388] τὸ πέταλον. Об этом необычном выражении, которое, вероятно, является фигуральным указанием на святость священника, см. т. 1, подстрочное примечание в конце §43.

[389] Euseb. V. 24 (ed. Heinichen, I, p. 250 sqq.).

[390] Вероятно, он является автором гомилии Псевдо-Киприана, направленной против игроков в кости (*De Aleatoribus*), которая написана в тоне папской энциклики.

[391] В третьем фрагменте, обнаруженном Пфаффом, вероятно, из его книги против Бласта. См. *Opera*, ed. Stieren, I. 887.

праздник, или новомесячие, или субботу" (Кол. 2:16). Откуда тогда эти войны? Откуда эти расколы? Мы соблюдаем праздники, но под действием закваски коварства разрываем Божью церковь на части и соблюдаем внешнее, отвергая лучшее, веру и милосердие. О том, что такие праздники и посты не угодны Господу, мы слышали от пророков». Воистину евангельское отношение человека, который вторит учению святого Иоанна и его последним словам: «Дети мои! станем любить».

4. В течение III века римская практика укоренилась повсюду на Востоке и, предвосхищая конечный результат, Никейский собор 325 г. утвердил ее как закон для всей церкви. Собор постановил, что христианам не подобает следовать обычаю неверующих, враждебных иудеев, и велел всегда праздновать Пасху в первое воскресенье после первого полнолуния, следующего за весенним равноденствием (21 марта), и всегда после иудейской пасхи[392]. Если полнолуние приходится на воскресенье, то Пасха отмечается в следующее воскресенье. Согласно этому постановлению, Пасха могла отмечаться в промежуток с 22 марта по 25 апреля.

После этого квадродециманы стали повсюду считаться еретиками и наказывались как таковые. Антиохийский синод 341 г. отлучил их от церкви. Монтанистов и новациан также обвиняли в квадродециманстве. Последние следы этого обычая исчезают в VI веке.

Но желанное единообразие в соблюдении Пасхи по-прежнему не было достигнуто из-за разницы в определении пасхального воскресенья по фазам луны и весеннему равноденствию, которое у александрийцев приходилось на 21 марта, а у римлян — на 18 марта; так, например, в 387 г. римляне праздновали Пасху 1 марта, а александрийцы — только 25 апреля. Кроме того, на Западе сам способ подсчета был изменен и вызвал возобновление пасхальных споров в VI и VII веках. Христиане древней британской, ирландской и шотландской церкви, а также ирландские миссионеры на континенте придерживались старого цикла в восемьдесят четыре года, в отличие от более позднего, дионисийского или римского цикла в девяносто пять лет, поэтому были заклеймлены своими англо-саксонскими и римскими оппонентами как «квадродециманы», хотя и несправедливо, ибо они всегда отмечали Пасху в *воскресенье* между 14 и 20 числом месяца (римляне — между 15 и 21). В конце концов римская практика восторжествовала, но затем, при Григории XIII (1583 г.), Рим снова изменил календарь. И Восточные церкви по сей день придерживаются Юлианского календаря, отвергая Григорианский, а потому восточные праздники Пасхи не всегда совпадают с западными.

Всех этих бессмысленных споров обрядового характера можно было бы избежать, если бы Пасха, с некоторыми изменениями древней азийской практики относительно времени завершения поста, была, как и Рождество, сделана фиксированным праздником, — по крайней мере, с закреплением недели, если не самого дня ее празднования.

---

[392] В синодальном послании от отцов церкви, принимавших участие в Никейском соборе, к церквям Египта, Ливии и Пятиградия (Сократ, *Н.Е.* I, с. 9) говорится: «Мы с удовлетворением также хотим сообщить вам, что пришли к единому мнению по поводу священного праздника Пасхи... что все братья на Востоке, до сих пор соблюдавшие праздник в то же время, что иудеи, теперь будут делать это в согласии с римлянами и нами и со всеми, кто с древних времен отмечал Пасху в тот же период, что и мы». Евсевий сообщает (*Vita Const.* III. 19), что особенно провинция Азия признала это постановление. Он полагает, что только Бог и император Константин могли устранить это зло — две отличных друг от друга традиции празднования Пасхи.

ПРИМЕЧАНИЯ

Связь этого спора с проблемой авторства Евангелия от Иоанна была сильно преувеличена критиками тюбингенской школы. Доктор Баур, Швеглер, Гильгенфельд, Штраус (*Leben Jesu*, new ed. 1864, p. 76 sq.), Шенкель, Шольтен, Сэмюэль Дэвидсон, Ренан (*Marc-Aurèle*, p. 196) пользуются им как веским аргументом против авторства Иоанна. Их доводы выглядят так: «Азийская практика была основана на вере в то, что Иисус ел иудейскую пасху со Своими учениками вечером 14 нисана и умер 15; эта вера несовместима с данными четвертого Евангелия, в котором смерть Иисуса, истинного Пасхального Агнца, датирована 14 нисана, сразу перед принятым у иудеев пасхальным ужином; следовательно, четвертое Евангелие не могло существовать, когда в 160 г. по Р.Х. впервые разразились пасхальные споры, или, во всяком случае, оно не могло быть трудом Иоанна, на авторитете которого азийские христиане так уверенно основывают свои пасхальные обычаи».

Но существование ранних свидетельств в пользу подлинности Евангелия от Иоанна, относящихся к первой четверти II века, показывает неверность этой предпосылки, так что и вывод оказывается неверным. При более внимательном изучении соответствующих отрывков из Иоанна оказывается, что он не противоречит синоптическим повествованиям, датирующим последнюю вечерю 14, а распятие — 15 нисана. (См. об этой хронологической проблеме в т. 1, §16, а также в упоминаемых там авторитетных источниках, особенно у Джона Лайтфута, Вислера, Робинсона, Ланге, Кирхнера и Мак-Клеллана).

Витцель, Стейтц и Вагенман возражают против вывода тюбингенской школы, отвергая ее основную предпосылку, и заявляют: азийский обычай (в соответствии с мнением тюбингенской школы и их собственным толкованием хронологии Иоанна) предполагает, что Христос, как истинный пасхальный агнец, умер 14, а не 15 нисана. Здесь мы возражаем следующим образом: 1) Это противоречит отрывку из Аполинария в «Пасхальной хронике», цитируемому на стр. 154. 2) Между идеей, что Христос умер как истинный пасхальный Агнец, и синоптической хронологией нет противоречия; первому учит Павел (1 Кор. 5:7), которого цитировали в подтверждение правильности римской практики, и об обоих моментах говорили отцы церкви; здесь важно не временное совпадение, а факт. 3) Очень маловероятно, чтобы в изначальной традиции были какие-то разногласия насчет времени смерти Христа, и гораздо проще согласовать хронологию Иоанна с синоптической, чем наоборот.

Мне представляется, что азийский обычай празднования 14 нисана был связан с воспоминанием о последней пасхе Господа, что предполагало обязательно и воспоминание о Его смерти, подобно каждому проведению вечери Господней. В любом случае, эти древние пасхальные споры вообще не связаны с хронологической проблемой или настоящей датой смерти Христа; речь в них идет о том, в какой день недели и каким образом ее *ежегодно* вспоминать. Вопрос ставился так: отмечать Пасху 14 нисана или в воскресенье, в праздник воскресения, вне зависимости от иудейской хронологии.

§63. *Пятидесятница*

За Пасхой следовал праздник Пятидесятницы[393]. Основанием для этого праздника был иудейский праздник жатвы. Пятидесятницу христиане отмечали повсюду уже во II веке в память о явлениях и вознесении воскресшего Господа на небеса, — отсюда его радостный характер. Все пятьдесят дней — *Quinquagesima* — праздновались как одно большое воскресенье с ежедневным причастием, молитвой стоя и отсутствием постов. Тертуллиан говорит, что все языческие праздники вместе не стоят одной христианской Пятидесятницы[394]. В этот период на публичных богослужениях читали Деяния апостолов (в Греческой церкви так делают до сих пор).

Впоследствии праздник был ограничен сороковым днем, в который отмечали Вознесение, и пятидесятым, то есть собственно Пятидесятницей, когда вспоминали излияние Святого Духа и рождение Христианской Церкви. Пятидесятница в таком узком смысле слова завершала цикл празднеств Господа нашего (*semestre*

---

[393] Πεντεκοστή (ἡμέρα), *Quinquagesima*, пятидесятый день после пасхальной субботы, см. т. 1, §24. Отцы церкви использовали это слово или в более широком смысле для обозначения всего пятидесятидневного периода от Пасхи до Пятидесятницы, или в более узком смысле — для обозначения собственно воскресенья Пятидесятницы.

[394] *De Idol.*, c. 12; см. также *De Bapt.*, c. 19; *Const. Apost.* V. 20.

Domini), среди которых она занимала третье место (после Пасхи и Рождества)[395]. Это время, особенно канун праздника, считалось также очень благоприятным для крещения.

§64. *Богоявление*

Богоявление (Епифания) — праздник более позднего происхождения[396]. Он появился на Востоке и распространился на Западе, но здесь, даже в IV веке, против него выступали такие группировки, как донатисты, осуждая его как восточное нововведение. В целом праздник был посвящен явлению Христа во плоти, особенно проявлению Его мессианства в момент крещения в Иордане, воспоминание одновременно о Его рождении и крещении. Обычно его отмечали 6 января. Когда Восток перенял у Запада праздник Рождества, праздник Богоявления был сведен к празднованию крещения Христа и стал одним из трех знаменательных поводов для совершения крещения[397].

На Западе Богоявление позже превратилось в праздник, одновременно посвященный нескольким событиям жизни Иисуса: поклонению волхвов, первому чуду в Кане, иногда — насыщению пяти тысяч. В особенности он стал «праздником трех царей» — то есть мудрецов с Востока, и приобрел особую связь с миссионерством для язычников. Легенда о трех царях (Каспаре, Мельхиоре и Валтасаре) постепенно выросла из воспоминания о дарах (золоте, ладане и смирне), которые волхвы принесли новорожденному Царю иудеев[398].

Явных упоминаний о праздновании Рождества мы не встречаем до IV века — отчасти потому, что его место в какой-то степени занимал праздник Богоявления, а отчасти потому, что рождение Христа, дата которого, в любом случае, была неизвестна, для христиан представлялось менее важным событием, чем Его смерть и воскресение. Праздник Рождества был западного (римского) происхождения, а на Восток он распространился во второй половине IV века, потому что Златоуст в своей гомилии, которую он, вероятно, произнес 25 декабря 386 г., говорит об отдельном праздновании Рождения Христа как о недавно появившемся в Антиохии.

§65. *Порядок публичного богослужения*

Древнейшее описание христианского богослужения дает нам язычник Плиний Младший в 109 г. по Р.Х. в своем широко известном послании к Траяну, являющемся следствием его судебных расследований в Вифинии[399]. Согласно

---

[395] В этом смысле слово *Пятидесятница* впервые используется на Эльвирском соборе (Гранада) в 306 г. по Р.Х., канон 43. Последующая неделя потом стала называться *Hebdomadas Spiritus Sancti*.

[396] ἡ ἐπιφάνεια, τὰ ἐπιφάνια, ἡ θεοφάνεια, ἡμέρα τῶν φώτων: *Epiphania, Theophania, Dies Luminum, Festum Trium Regum* и т.д. Этот праздник впервые упоминается Климентом Александрийским как ежегодное воспоминание о крещении Христа в гностической секте последователей Василида (*Strom.* I. 21). Неандер предполагает, что они переняли его у обращенных в христианство иудеев Палестины. У Златоуста мы часто находим указания на этот праздник.

[397] Augustin, *Serm.* 202, §2.

[398] Мф. 2:11. Первые неопределенные следы этого, возможно, мы встречаем у Тертуллиана, *Adv. Jud.*, с. 9: «*Nam et Magos reges fere habuit Oriens*». В апокрифических евангелиях о детстве Иисуса нет никаких домыслов на данную тему.

[399] См. §17 и G. Boissier, *De l'authenticité de la lettre de Pline au sujet des Chrétiens*, в «Revue Archéol.», 1876, p. 114-125.

ему, христиане собирались в назначенный день (воскресенье) на восходе солнца, с чувством воспевали песню Христу как Богу[400], а потом давали клятву (*sacramentum*) не делать зла, не воровать, не грабить, не прелюбодействовать, не нарушать слова, не жертвовать доверенного им имущества. Потом (вечером) они собирались снова, чтобы есть обычную и невинную пищу (агапе).

Таким образом, из этого рассказа римского должностного лица мы узнаем о первоначальном праздновании воскресенья, о пире любви, отдельном от утреннего богослужения (с причастием) и о поклонении Христу как Богу с пением.

Иустин Мученик в завершении своей более объемной «Апологии»[401] уже подробнее описывает публичное поклонение христиан, как оно проводилось около 140 г. После исчерпывающего рассказа о крещении и вечере Господней, о которых мы еще будем говорить, он пишет далее:

«В воскресенье[402] проводится собрание всех, кто живет в городах и селах, и читается раздел из Воспоминаний апостолов (евангелий) и Писаний пророков (Ветхий Завет), насколько позволяет время[403]. Когда чтец заканчивает чтение, предстоятельствующий[404] произносит речь с увещеванием[405] подражать этим благородным делам. Потом мы все встаем в общей молитве[406]. По завершении молитвы, которую мы описывали ранее[407], приносят хлеб и разбавленное вино. Председательствующий произносит молитву и благодарит за них в соответствии с данной ему властью[408], и собрание отвечает ему "Аминь". Потом освященные части раздаются всем и принимаются, а диаконы разносят их по домам отсутствующих. Затем богатые и желающие делают пожертвования по своей доброй воле, и этот сбор вручается предстоятельствующему, который распределяет средства сиротам и вдовам, бедным и нуждающимся, заключенным и странникам и заботится обо всех, кому это требуется. Мы собираемся вместе в воскресенье, потому что это первый день, в который Бог сотворил мир и свет, и потому что Иисус Христос, наш Спаситель, в этот же день воскрес из мертвых и явился Своим ученикам».

Здесь чтение Писания, проповедь (как входящая в задачи епископа), молитва и причастие явно представлены как регулярные составляющие воскресного поклонения; все это, без сомнений, восходит еще к апостольскому периоду. Песни здесь

---

[400] «*Quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem*».

[401] *Apol.* I, c. 65-67 (*Opera*, ed. Otto III. Tom. I. P. I. 177-188). Цитируемый отрывок взят из гл. 67.

[402] τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ.

[403] Μέχρις ἐγχωρεῖ.

[404] Ὁ προεστώς, ведущий собрание пресвитер или епископ.

[405] Τὴν νουθεσίαν καὶ παράκλησιν.

[406] Εὐχὰς πέμπομεν, *preces emittimus*.

[407] Гл. 65.

[408] Ὅση δύναμις αὐτῷ, что, вероятно, значит *pro viribus, quantum potest*; или, как у Тертуллиана, "*de pectore*" и "*ex proprio ingenio*". Другие переводят это неправильно: *totis viribus*, изо всех сил или громким, зычным голосом. См. также Otto, *l.c.* 187. Однако эти отрывки никоим образом не содержат *возражений* против фиксированных форм молитвы, которые, конечно, уже использовались в то время и были знакомы, несмотря на отсутствие книг, каждому верующему, — прежде всего Господней молитвы. Вся литургическая литература IV и V веков предполагает существование гораздо более древней литургической традиции. Молитвы в восьмой книге "Апостольских постановлений" — это, вероятно, одна из наиболее древних частей свода молитв.

конкретно не упоминаются, но о них говорится в других местах[409]. Причастие еще не отделено от остальных частей поклонения, но это произошло к концу II века.

Те же самые части поклонения в разных местах упоминает Тертуллиан[410].

Восьмая книга «Апостольских постановлений» содержит уже разработанный текст богослужения с разнообразными литургическими молитвами[411].

§66. *Части богослужения*

1. Чтение уроков Писания из Ветхого Завета с практическим применением и увещеванием пришло в христианскую церковь из иудейской синагоги. Чтения из Нового Завета стали активно проводиться, когда Евангелия и Послания заняли свое место среди устных наставлений апостольского века. О чтении евангелий явно упоминает Иустин Мученик, а в «Апостольских постановлениях» к ним добавляются послания и книга Деяний[412]. В период Пятидесятницы основу обучения составляли Деяния апостолов, но единообразной системы выбора текстов в доникейскую эпоху не существовало. Помимо канонического Писания, в некоторых общинах читались также послеапостольские произведения, такие как послание Климента Римского, послание Варнавы и «Пастырь Ермы»; они включены в важные рукописи Нового Завета[413]. В годовщину кончины мучеников читали также Деяния мучеников.

2. Проповедь[414] представляла собой разъяснение Писания и призыв к покаянию и святой жизни; в Греческой церкви она постепенно приобрела художественный, риторический характер. Сначала проповедовать мог любой член церкви, обладающий даром выступления на публике, но постепенно проповедь превратилась в исключительную привилегию клира, особенно епископа. Оригена звали проповедовать до его рукоположения, но это и тогда было скорее исключением. Древнейшая из известных нам гомилий, полный текст которой обнаружен недавно (1875), принадлежит неизвестному греческому или римскому автору середины II века и написана, вероятно, до 140 г. по Р.Х. (раньше она приписывалась Клименту Римскому). Автор обращается к слушателям как к «братьям» и «сестрам» и читает по рукописи[415]. Эта гомилия не имеет литературной ценности, она свидетельствует о путанице мыслей и невысоких интеллектуальных способностях автора, но проникнута моральной искренностью и радостной верой. Она завершается славословием: «Единственному незримому Богу, Отцу истины, пославшему нам Спасителя и Князя бессмертия, через Которого Он явил нам истину и небесную жизнь, да будет Ему слава вовеки. Аминь»[416].

---

[409] Cap. 13. Сам Иустин написал книгу под названием ψάλτης.

[410] См. отрывки, которые процитированы в Otto, *l.c.* 184 sqq.

[411] B. VIII. 3 sqq. Также VII. 33 sqq. См. перевод в «Ante-Nicene Library», vol. XVII., P. II. 191 sqq., 212 sqq.

[412] ВК. VII. 5.

[413] Послание Климента — в Александрийский кодекс (А); Послание Варнавы и «Пастырь Ермы» — в Синайский кодекс.

[414] Ὁμιλία, λόγος, *sermo, tractatus.*

[415] §19, ἀναγινώσκω ὑμιν. Возможно, первоначально проповеди произносились *extempore* и записывались на скорую руку писцами (ταχυγράφοι, *notarii*). См. Lightfoot, p. 306.

[416] Издана Вриеннием (1875) и в *Patr. Apost.* ed. de Gebhardt and Harnack, I. 111-143. Хороший перевод: Lightfoot, *S. Clement of Rome*, Appendix, 380-390. Лайтфут говорит: «Если

3. Молитва. Эта важная часть поклонения тоже пришла в христианское богослужение от иудеев. Древнейшие молитвы послеапостольского периода — это евхаристические благодарения «Дидахе» и ходатайство в завершении Послания Климента к коринфянам, которое, по-видимому, использовалось в Римской церкви[417]. Это длинная и тщательно составленная молитва с большим количеством вставок из Ветхого Завета. Она начинается с выразительного обращения к Богу в антитетических выражениях, содержит ходатайство о скорбящих, нуждающихся, странниках и заключенных, просьбы об обращении язычников, исповедь грехов и молитву о прощении (но без формулы отпущения), завершается же она молитвой о единстве и славословием. Очень трогательна молитва о правителях, враждебных по отношению к христианам, о том, чтобы Бог даровал им здоровье, мир, согласие и благополучие. Этот документ поразительно напоминает отрывки из древних литургий, которые начали появляться в IV веке, но содержит имена Климента, Иакова и Марка и, вероятно, включает в себя некоторые древние формулировки[418].

Последняя книга «Апостольских постановлений» содержит литургию Псевдо-Климента или созданную позже, с отдельными молитвами о верующих, новообращенных, одержимых, кающихся и даже мертвых, и полную евхаристическую службу[419].

Обычно во время молитвы стояли с протянутыми руками, на восточный манер.

4. Пение. Церковь унаследовала Псалтирь от синагоги и во все века использовала ее как неисчерпаемую сокровищницу изъявлений веры. Псалтирь отличается воистину всеобщим духом и замыслом; она касается самых сокровенных струн человеческого сердца в его тайном общении с Богом, представляя собой классическое выражение религиозных переживаний людей всех веков и народов. Это лучшее доказательство ее богодухновенности. Ничего подобного в языческой поэзии нет. Прежде других песнопений, Псалтирь была обогащена вдохновенными гимнами, славившими рождение Спасителя мира, *Magnificat* Марии, *Benedictus* Захарии, *Gloria in Excelsis* небесного воинства и *Nunc Dimittis* старца Симеона. Эти гимны сразу же стали использоваться в церковном богослужении, они звучали на протяжении всех последующих веков, прекрасные и вечно доставляющие радость. Следы древнехристианских поэтических произведений мы находим в Посланиях и Апокалипсисе. Расширенный по объему ангельский хорал (Лк. 2:14) превратился в *Gloria in Excelsis* сначала в Греческой церкви, в III, если не во II веке, а потом — в Латинской и использовался как утренний гимн[420]. Это одно из классических выражений поклонения, подобно более позднe-

---

Первое послание Климента — древнейшая христианская литургия, то так называемое Второе послание — первый образец христианской гомилии». Лайтфут полагает, что автор был епископом, Гарнак — что он был мирянином и, по-видимому, отделял себя от пресвитеров. Лайтфут считает его жившим в Коринфе и объясняет это тем, что гомилия была записана вместе с посланием Климента к коринфянам; Гарнак же умело отстаивает версию римского происхождения автора, относит текст к периоду написания «Пастыря Ермы» и к кругу Ермы. Вриенний приписывает авторство Клименту Римскому (что практически невозможно), Гильгенфельд — Клименту Александрийскому (что также невозможно).

[417] *Ad Cor.*, ch. 59-61, обнаружено и впервые опубликовано Вриеннием, 1875. Мы приводим молитву Климента ниже, в конце §66. Молитвы из «Дидахе» (гл. 9 и 10), опубликованные Вриеннием в 1883 г., еще архаичнее и проникнуты духом древней простоты. См. §68.

[418] См. о них в т. 3, §98; помимо упомянутой там литературы, см.: Probst (католик), *Die Liturgie der 3 ersten Jahrh.* Tüb. 1870; C. A. Hammond, *Ancient Liturgies* (с введением, примечаниями и литургическим глоссарием), Oxford and London 1878.

[419] *Ap. Const.*, Bk. VIII, также см. сборники литургий: Daniel, Neale, Hammond etc.

му латинскому *Te Deum*. Вечерний гимн Греческой церкви, «Свете тихий», менее известен и примечателен {приводится в славянском переводе}:

Свете тихий святыя славы
Безсмертнаго Отца Небеснаго,
Святаго, Блаженнаго, Иисусе Христе!
Пришедше на запад солнца,
Видевше свет вечерний,
Поем Отца, Сына и Святаго Духа, Бога.
Достоин еси во вся времена пет быти
Гласы преподобными,
Сыне Божий, живот даяй;
Темже мир Тя славит[421].

Некий автор в конце II века[422], выступая против артемонитов, мог прибегнуть к цитированию множества гимнов в подтверждение веры церкви в Божественность Христа: «Разве не существует множество псалмов и од христианских, написанных верующими с самого начала, которые в богословии своем славят Христа как Божий Логос?» Предание гласит, что антифоны, или попеременное пение двух хоров, было введено в употребление Игнатием Антиохийским. Гностики Валентин и Вардесан также сочиняли религиозные песни, но церковь, конечно же, почерпнула эту практику не в них, а в ветхозаветных псалмах.

Древнейшее христианское поэтическое произведение, автор которого известен, принадлежит ученейшему христианскому философу Клименту из Александрии, который учил богословию в этом городе до 202 г. по Р.Х. Это возвышенная, но несколько напыщенная песня, восхваляющая Логос как Божественного Просветителя и Вождя человечества. Песня не задумывалась для публичного поклонения, однако она примечательна своим духом и древностью[423].

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Молитва Римской церкви из недавно обнаруженного фрагмента послания Климента коринфянам, гл. 59 — 61 (в переводе епископа Лайтфута, *St. Clement of Rome*, Append., pp. 376-378):

«Даруй нам, Господи, чтобы мы могли уповать на Имя Твое, Которое есть первоисточник всего творения, и открой очи наших сердец, чтобы мы узнали Тебя, единственного, Который *пребывает*

---

[420] *Const. Apost.* lib. VII. 47. См. также Daniel, *Thesaurus Hymnol.*, tom. III, p. 4, где он назван ὕμνος ἑωθινός (как в Александрийском кодексе) и начинается со слов: Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ. См. Tom. II. 268 sqq. Он называется также *hymnus angelicus*, в то время как *Ter Sanctus* (из Ис. 6:3) позже стал определяться как *hymnus seraphicus*. Дэниел относит первый к III веку, Рут — ко II веку. Он встречается с незначительными изменениями в тексте в конце Александрийского кодекса Библии (в Британском музее) и в Цюрихской Псалтири, воспроизведенной Тишендорфом в *Monumenta Sacra*. Автором латинского варианта обычно считается Иларий из Пуатье, IV век.

[421] Daniel, *l.c.* vol. III, p. 5. См. тж. *Const. Ap.* VIII. 37. Гимн ὕμνος ἑσπερινός или ὕμνος τοῦ λυχνικοῦ, начинается словами: Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης, Ἀθανάτου πατρὸς οὐρανίου.

[422] Euseb., *H.E.* V. 28.

[423] *Paedag.* III. 12 (p. 311 ed. Pott.); тж. см. Daniel, *Thesaurus hymnologicus* III, p. 3, 4. Дэниел называет его *«vetustissimus hymnus ecclesiae»*, но на это звание может претендовать *Gloria in Excelsis*. Произведение часто переводилось на немецкий язык: Münter (Rambach, *Anthologie christl. Gesänge*, I, p. 35); Dorner (*Christologie*, I. 293); Fortlage (*Gesänge christl. Vorzeit*, 1844, p. 38) и в рифмованном виде — Hagenbach (*Die K. G. der 3 ersten Jahrh.*, p. 222 sq.). Английский перевод может быть найден в сборнике госпожи Чарльз *The Voice of Christian Life in Song*, N. York 1858, p. 44 sq., более близкий к тексту — в «Ante-Nicene Christian Library», vol. V, p. 343 sq.

Всевышним из высочайших, Святейшим из святых, Который *низвергает надмение гордых*, Который *сокрушает умыслы народов*, Который *возвышает униженных и ниспровергает высокомерных*, Который *обогащает и делает бедными*, Который *убивает и дает жизнь*, Который единственный есть Благодетель душ и Бог всякой плоти, Который *заглядывает в бездны* и знает дела человеческие, Который Защитник всех, кто в опасности, *Спаситель отчаявшихся*, Творец и Блюститель всякого духа, Который умножает народы на земле и избрал из всех людей тех, кто любит Тебя через Иисуса Христа, Твоего возлюбленного Сына, через Которого Ты наставляешь нас, освящаешь нас, прославляешь нас. Мы молим Тебя, Господь и Учитель, быть нашей помощью и поддержкой. Спаси тех из нас, кто бедствует, будь милостив к униженным, возвысь падших, покажись нуждающимся, исцели нечестивых, обрати отступников из Твоего народа, накорми голодных, освободи заключенных, подними на ноги слабых, утешь неуверенных сердцем. Пусть все язычники узнают, что *Ты — единственный Бог*, а Иисус Христос — Твой Сын и что *мы — Твой народ и овцы Твоего стада*.

Ты в Своих делах являешь вечное устройство мира. Ты, Господи, сотворил землю. Ты, верный во все роды, праведный в Своем суде, великолепный в силе и превосходстве. Ты так мудро сотворил и искусно устроил сотворенное, Ты так благ в видимом и верен тем, кто верит в Тебя, сострадателен и милосерд, прости же нам наши прегрешения и нашу неправедность и наши преступления и недостатки. Не вмени всех грехов Твоим рабам и рабыням, но очисти нас очищением Своей истины, наставь наши стопы на путь святости, и праведности, и чистоты сердца, чтобы мы делали то, что благо и угодно в Твоих глазах и в глазах наших правителей. О Господи, пусть лик Твой взирает на нас мирно ради нашего блага, пусть Твоя могучая десница укрывает нас, пусть Твоя поднятая рука избавляет нас от всякого греха. Избавь нас от тех, кто несправедливо ненавидит нас. Пошли согласие и мир нам и всем живущим на земле, как Ты посылал нашим отцам, когда они взывали к Тебе в вере и истине со святостью, чтобы мы могли спастись, повинуясь Твоему всемогущему и всеславному Имени и нашим земным правителям и властям.

Ты, Господь и Учитель, в Твоем великолепном и неизреченном могуществе дал им власть править, чтобы мы, зная славу и почет, которыми Ты наделил их, могли повиноваться им, ни в чем не противясь Твоей воле. Даруй же им, о Господи, здоровье, мир, согласие, благополучие, чтобы они успешно правили тем, что Ты доверил им. Ибо Ты, о небесный Властитель, Царь веков, дал сынам человеческим славу, и почет, и силу над всем сущим на земле. Направь же, Господи, их устремления на то, что благо и угодно в глазах Твоих, чтобы, управляя в мире и кротости, в благочестии власти, которую Ты дал им, они заслужили Твою милость. О Ты, Который единственный способен совершить эти и гораздо более благие дела для нас, мы славим Тебя через Первосвященника и Защитника наших душ Иисуса Христа, через Которого да будет Тебе слава и величие сейчас, и во все роды, и вовеки. Аминь».

II. Дословный перевод стихотворения Климента Александрийского, восхваляющего Христа, Ὕμνος τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ (Στομίον πώλων ἀδάων):

Узда неприрученных жеребят,
Крыло не сбивающихся с пути птиц,
Надежный Кормчий младенцев,
Пастырь царственных агнцев!
Собери Своих простых детей,
Чтобы они свято славили Тебя,
Чтобы воспевали бесхитростно
Невинными устами
Христа, наставника детей.

О Царь святых,
Всеподчиняющее Слово
Всевышнего Отца,
Князь мудрости,
Поддержка в скорби,
Ликующий в веках,
Иисус, Спаситель
Человечества,
Кормчий, Узда,
Небесное Крыло
Всего святого стада,
Ловец человеков,
Которые спасены,
Уловляющий целомудренную рыбу
В сладкую жизнь
Из ненавистных волн
Моря пороков.

Веди [нас], Пастырь
Разумных овец;
Веди беспомощных детей,
О святой Царь.
О образ Христа,
О небесный путь,
Вечное Слово,
Бесконечные века,
Вечный Свет,
Источник милости,
Совершитель добродетели.
Благородна жизнь тех,
Кто славит Бога,
О Господь Иисус,
Небесное молоко
Из сладкой груди
Благодатей Невесты,
Извлеченное Твоей мудростью.

Младенцы, питающиеся
Своими нежными устами,
Исполненные росистого духа
Из духовной груди,
Давайте вместе воспоем
Простые восхваления,
Истинные гимны
Христу Царю,
Святую награду
За учение жизни.
Давайте споем вместе,
Споем кротко
Для могущественного Сына.
О хор мира,
Рожденный Христос,
О целомудренный народ,
Давайте славить вместе
Бога мира.

В течение шестнадцати веков это стихотворение оставалось всего лишь интересным примером древнего гимна, пока американский служитель-конгрегационалист доктор Генри Мартин Декстер не обеспечил ему место в современных сборниках гимнов посредством удачного воспроизведения в 1846 г. Вот что он сообщил мне. Готовясь к проповеди о «некоторых выдающихся качествах первых христиан» (текст — Вт. 32:7, «Вспомни дни древние»), он сначала сделал точный перевод греческого гимна Климента, потом переписал его и придал ему более современный характер для использования в связи с проповедью. Широко известно, что многие псалмы Израиля вдохновляли авторов благороднейших христианских гимнов. Пс. 45 подсказал Лютеру идею триумфального боевого гимна Реформации, *«Ein' feste Burg»*. Джон Мейсон Нил извлек из пыли веков много греческих и латинских гимнов ради назидания английских церквей, в частности отрывки из *De Contemptu Mundi* Бернара из Клюни, содержащий почти три тысячи строф, написанных дактилическим гекзаметром, создав на основе этого материала гимны «Краткая жизнь здесь — наш удел», «Для тебя, о дорогая, дорогая страна» и «Золотой Иерусалим». Мы приведем здесь гимн Декстера в качестве прекрасного примера того, как можно с пользой применить древнее стихотворение, вдохнув в него новую жизнь.

1. Shepherd of tender youth,
Guiding in love and truth
Through devious ways;
Christ, our triumphant King,
We come Thy name to sing;
Hither our children bring
To shout Thy praise!

2. Thou art our Holy Lord,
The all-subduing Word,
Healer of strife!
Thou didst Thyself abase,
That from sin's deep disgrace
Thou mightest save our race,
And give us life.

3. Thou art the great High Priest;
Thou hast prepared the feast
Of heavenly love;
While in our mortal pain
None calls on Thee in vain;
Help Thou dost not disdain
Help from above.

4. Ever be Thou our Guide,
Our Shepherd and our Pride,
Our Staff and Song!
Jesus, Thou Christ of God
By Thy perennial Word
Lead us where Thou hast trod,
Make our faith strong.

5. So now, and till we die,
Sound we Thy praises high,
And joyful sing:
Infants, and the glad throng
Who to Thy church belong,
Unite to swell the song
To Christ our King!

§67. *О «тайном учении». Disciplina Arcani*

Richard Rothe: *De Disciplinae Arcani, quae dicitur, in Ecclesia Christ. Origine.* Heidelb. 1841; и его статья на эту тему в первом издании Herzog (vol. I. 469-477).

C. A. Gerh. von Zezschwitz: *System der christl. kirchlichen Katechetik.* Leipz. 1863, vol. I, p. 154-227. См. тж. его статью во втором издании Herzog, I. 637-645 (сокр. в Schaff's «Rel. Enc.»).

G. Nath. Bonwetsch (из Дорпата): *Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisciplin*, in Kahnis' «Zeitschrift für hist. Theol.» 1873, pp. 203 sqq.

J. P. Lundy: *Monumental Christianity.* N. York 1876, p. 62-86.

См. тж. A. W. Haddan in Smith & Cheetham, I. 564-566; Wandinger, in Wetzer & Welte, new ed. vol. I. (1882), 1234-1238. Более старые диссертации на эту тему: Schelstrate (1678), Meier (1679), Tenzell (1863), Scholliner (1756), Lienhardt (1829), Toklot (1836), Frommann (1833), Siegel (1836, I. 506 sqq.).

Публичное богослужение начиная с середины II и до конца V века делилось на поклонение катехуменов (новообращенных)[424] и поклонение верующих[425]. Первое включало в себя чтение Писания, проповедь, молитву и пение, оно было доступно для некрещеных и кающихся. Второе состояло из святого причастия с сопровождающей его литургией; на нем могли присутствовать только собственно члены церкви. Перед его началом новообращенные и неверующие покидали собрание по приказу диакона[426], и двери закрывались или охранялись.

Древнейшее свидетельство о таком строгом разделении мы встречаем у Тертуллиана, упрекающего еретиков в том, что они позволяют крещеным и некрещеным вместе участвовать в молитве и «бросают» святое причастие даже язычникам[427]. Тертуллиан требует, чтобы верующие, новообращенные и язычники стояли раздельно во время совместного поклонения. Александрийские богословы теоретически обосновали эту практику своим учением о тайной эзотерической традиции. Не только причастие, но и таинство крещения с сопровождающей его исповедью также считалось мистерией для посвященных[428], поэтому не совершалось на глазах у иудеев и язычников.

Здесь мы наблюдаем зарождение мистического христианского поклонения, или того, что после 1679 г. стали называть «тайным учением» (*Disciplina Arcani*), представленного в полностью развитой форме в литургиях IV века, но исчезнувшего из Латинской церкви после VI века с исчезновением язычества и всеобщим учреждением крещения младенцев.

«Тайное учение» в основном было связано с совершением таинств крещения и евхаристии, но включало в себя также символику крещения, молитву Господню и учение о Троице. Климент Александрийский, Ориген, Кирилл Иерусалимский и другие отцы церкви проводили разграничение между низшим или примитивным (экзотерическим) и высшим и более глубоким (эзотерическим) учением и утверждали, что последнее следует скрывать от непосвященных из почтения к нему и во избежание оскорбления слабых и язычников. Но это загадочное умолчание никак не оправдывает вывода, что в это «тайное учение» будто бы входили догматы о пресуществлении, о чистилище и другие римские догмы, о которых нет явных упоминаний в произведениях отцов церкви. Аргумент, основанный на умолчании, опровергнут явными доказательствами обратного[429]. Сов-

---

[424] Λειτουργία τῶν κατηχουμένων, *Missa Catechumenorum*. Слово *missa* (от которого происходит наше «месса») впервые встречается у Августина и в актах Карфагенского собора 398 г. по Р.Х. Оно возникло из объявления о возможности расходиться в конце каждой части богослужения и эквивалентно *missio, dismissio*. Августин пишет (*Serm.* 49, с. 8): «Обратите внимание, после проповеди происходит роспуск (*missa*) новообращенных; верующие остаются». Позже *missa* стала означать исключительно служение причастия. В Греческой церкви точное соответствие понятия *missa* — λειτουργία или λιτουργία, *служба, литургия*.

[425] Λειτουργία τῶν πιστῶν, *Missa Fidelium*.

[426] Μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων, μή τις ἑτεροδόξων, «пусть никого из новообращенных, пусть никого из слушателей, пусть никого из неверующих, пусть никого из иноверцев здесь не останется». *Const. Apost.* viii. 12. См. также Златоуст *Hom. in Matt.* xxiii.

[427] *De Praescr. Haer.*, с. 41: «*Quis catechumenus, quis fidelis, incertum est* (то есть, среди еретиков); *pariter adeunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint; sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras* (так как у них нет подобающим образом проводимых таинств) *jactabunt*». Но это относится не ко всем еретикам, и тем более не к манихеям, которые уделяли таинственности причастия гораздо большее внимание, чем католики.

[428] Μύητοι, *initiati* = πιστοί, *fideles*.

ременные римские археологи всю символику катакомб связали с «тайным учением», не обращая должного внимания на то, к какой эпохе относятся эти символические изображения.

Происхождение «тайного учения» некоторые ученые прослеживают вплоть до самого апостольского века на основании предлагавшегося Павлом разграничения между «молоком для младенцев» и «твердой пищей для взрослых», между «духовными» и «плотскими» слушателями[430]. Однако это разграничение не связано с совместным богослужением, и Иустин Мученик, в своей первой апологии, обращаясь к язычнику-императору, описывает проведение крещения и евхаристии без каких бы то ни было ограничений. Другие объясняют возникновение «тайны» возрастанием привилегий священства и иерархическим духом, появившимся во второй половине II века, который, без сомнения, способствовал этому процессу и подкреплял его[431]; третьи утверждают, что источником учения стали греческие и римские мистерии, на основании которых легче всего объяснить многие выражения и формулы, а также разнообразные не соответствующие Писанию доктрины, связанные с этими мистериями[432]. Однако основную причину следует искать в оппозиции язычеству, то есть в чувстве необходимости защитить священные христианские обряды, воплощение глубочайших истин, от осквернения окружающим враждебным миром, согласно Мф. 7:6, — особенно когда после Адриана, а может быть, и уже во времена Нерона эти обряды подвергались постыдному истолкованию и хуле. Сюда же следует добавить соображения скромности и достоинства при проведении крещения взрослых посредством погружения в воду. Наконец — и это главная причина — появление категории новообращенных привело к разграничению между полухристианами и полными христианами, экзотерическими и эзотерическими, и постепенно эта разница начала отражаться в проведении литургии. Таким образом, «тайное учение» было временным, воспитательным и литургическим приемом доникейской эпохи. Категория новообращенных и разделение актов поклонения вместе появились и вместе закончили свое существование. После того как класса *взрослых* новообращенных не стало — то есть с повсеместным введением крещения младенцев и объединением церкви и государства, — в VI веке пропало и «тайное учение»: *cessante causa cessat effectus*[433].

---

[429] Ученый иезуит Эмануэль фон Шельстрат впервые использовал этот аргумент в *Antiquitas illustrata* (Antv. 1678) и *De Disciplina Arcani* (Rom. 1683), но его доводы опровергает лютеранин W. Ernst Tentzel, *Dissert. de Disc. Arcani*, Lips. 1683, 1692. Тенцель, Казобон, Бингем, Рот и Цецшвиц, однако, неправы в том, что сводят *Disc. Arc.* только к обрядам, исключая из него догму. См. особенно Кирилла Иерусалимского, *Katech.* XVI. 26; XVIII. 32, 33.

[430] Евр. 5:12-14; 1 Кор. 3:1,2. Так, некоторые отцы церкви возводят *Disc. Arc.* к заповеди Господа, Мф. 7:6, — как в недавнее время делают Креднер (1844) и Уондинер (в новом издании Weltzer and Welte, I. 1237). Апостол Павел в 1 Кор. 14:23-25 говорит о присутствии чужих на общих богослужениях, но не обязательно во время причастия.

[431] Например, Bonwetsch, *l.c.*, возражающий Роту и Цецшвицу.

[432] Данное соответствие очень заметно по использованию в церкви таких терминов, как μυστήριον, σύμβολον, μύησις, μυσταγωγεῖν, κάθαρσις, τελείωσις, φωτισμός (о крещении) и др. О греческих мистериях, особенно элевсинских, см. Lobeck, *Aglaophanus*, Königsberg 1829; несколько статей: Preller, in Pauly, *Realencyklop. der Alterthumswissenschaft* III. 83 sqq., V. 311 sqq., Zeitzschwitz, *l.c.* 156 sqq., и Lübker, *Reallex. des class. Alterthums*, 5th ed., Erler (1877), p. 762. Лобек опровергает высказанное Уарбертоном и Крезером мнение, что в греческих мистериях распространялась тайная мудрость, особенно традиции первобытного откровения.

Восточная церковь, однако, по сей день сохранила в своей литургии древнюю формулировку роспуска новообращенных, особые молитвы о них, определение обрядов как «таинств» и частичное проведение литургии за завесой, хотя в ней также в течение многих веков уже нет новообращенных в древнем смысле слова, то есть взрослых учащихся язычников или иудеев, готовящихся к крещению, — разве что за редкими исключениями или на миссионерской территории.

§68. *Совершение евхаристии*

Проведение евхаристии, или святого причастия[434], сопровождающегося соответствующими молитвами верующих, было кульминацией христианского богослужения. Иустин Мученик дает следующее описание, свидетельствующее об изначальной простоте обряда[435]: «После молитв [во время поклонения новообращенных] мы приветствуем друг друга братским поцелуем. Потом хлеб и чаша с разбавленным вином вручаются предстоятельствующему (епископу) над братьями. Он принимает их и воздает хвалу, славу и благодарение Отцу всех во имя Сына и Святого Духа за эти Его дары. Когда он заканчивает молиться и благодарить, все собрание отвечает "аминь". Ибо "аминь" на еврейском языке значит "да будет так". После этого диаконы, как мы их называем, дают каждому из присутствующих немного от благословленного хлеба[436] и вина, разбавленного водой, а отсутствующим относят домой. Эта пища называется у нас *евхаристией*, от которой никто не может принимать, кроме верующих и крещеных, живущих в соответствии с заповедями Христа. Ибо мы используем не обычный хлеб и обычное питье, но, как Иисус Христос, наш Искупитель, сделался плотью по слову Божьему и принял на Себя плоть и кровь нашего искупления, так и нас учат, что пища, благословленная словом молитвы, которой наша плоть и кровь питаются посредством преображения (уподобления), есть плоть и кровь воплощенного Иисуса».

Далее он рассказывает об учреждении обряда на основании евангелий и упоминает об обычае собирать средства для бедных.

Мы не можем с уверенностью утверждать, что в этот период уже существовала полная литургическая служба, которую мы находим (с поразительным единообразием основных моментов, хотя и со множеством вариаций в вопросах менее значительных) во всех ответвлениях церкви никейского периода. Для эпохи, которую мы сейчас рассматриваем, были характерны определенная простота и свобода. Даже так называемая литургия Климента в восьмой книге псевдоапостольских постановлений, вероятно, было составлена и записана в такой форме не ранее IV века. В период гонений Диоклетиана нет и следов *письменных* литургий, но в зародыше они существовали с II века. Древнейшие евхаристические молитвы недавно были обнаружены в «Дидахе», которая содержит три благодарения за чашу, за преломленный хлеб и за все милости (гл. 9 и 10).

Из отдельных отрывков произведений доникейских отцов церкви мы можем извлечь следующее представление о службе евхаристии, какой она была в середине III века, если не еще раньше.

---

[433] Когда исчезает причина, исчезает и следствие. — Прим. изд.

[434] Εὐχαριστία, κοινωνία, *eucharistia*, *communio*, *communicatio* и т.д.

[435] *Apol.* I, c. 65, 66.

[436] Εὐχαριστηθέντος ἄρτου.

Причастие было регулярной и наиболее торжественной частью воскресного богослужения, ибо это было поклонение Богу в самом строгом смысле, и в нем имели право принимать участие только полноправные члены церкви. Во многих местах и среди многих христиан оно даже проводилось ежедневно, по примеру апостолов и в соответствии с весьма распространенным мистическим толкованием четвертой просьбы в молитве Господней[437]. Богослужение начиналось, после роспуска новообращенных, с поцелуя мира, которым мужчины целовали мужчин, а женщины — женщин в знак взаимного признания членами одной искупленной семьи, живущей среди бессердечного и лишенного любви мира. Этот обычай был основан на примере апостолов, он свидетельствует о детской простоте, любви и радости первых христиан[438]. Собственно служба состояла из двух основных актов: *приношения*[439], или сбора диаконами пожертвований прихожан на проведение самой службы, а также для священников и бедных, и *причастия*, или принятия освященных даров. В ходе сбора средств собрание одновременно предоставляло себя в живую жертву благодарения, а в ходе причастия заново приобщалось к жертве Христа в вере, заново объединяясь со своим Главой. Оба акта сопровождались и освящались молитвой и песнями восхваления.

В молитвах мы должны выделить прежде всего *благодарение* (евхаристию в собственном, изначальном смысле слова) за все природные и сверхъестественные дары Бога, которое обычно завершалось гимном серафимов, Ис. 6:3, затем молитву об *освящении*, или призыв, чтобы Святой Дух[440] сошел на народ и на дары причастия, обычно сопровождаемый словами об учреждении обряда и молитвой Господней, — и наконец, общие *ходатайства* обо всех, особенно о верующих, на основании жертвы Христа на кресте, принесенной ради спасения мира. Длина и порядок молитв были разными — как и место молитвы Господней, которая иногда произносилась вместо молитвы об освящении. Папа Григорий I говорит, что «у апостолов был обычай освящать причастие только Господней молитвой». Община время от времени отвечала священнику, как было принято в древности у

---

[437] Киприан говорит о ежедневных жертвах. *Ep.* 54: «*Sacerdotes qui sacrificia Dei quotidie celebramus*». О том же говорит Амвросий, *Ep.* 14 *ad Marcell.*, и древнейшие литургические труды. Но существовали разные обычаи, что, помимо прочего, удостоверяет Августин. *Ep.* 118 *ad Januar.*, с. 2: «*Alii quotidie communicant corpori et sanguini Dominico; alii certis diebus accipiunt; alibi nullus dies intermittitur quo non offeratur; alibi sabbato tantum et dominico; alibi tantum dominico*». Святой Василий говорит (*Ep.* 289): «Мы причащаемся четыре раза в неделю, в День Господень, в четвертый день, в день подготовки [пятницу] и в субботу». Златоуст жалуется, что мало кто участвует в ежедневных причастиях.

[438] Рим. 16:16; 1 Кор. 16:20; 2 Кор. 13:12; 1 Фес. 5:26; 1 Пет. 5:14. Мирный поцелуй использовался в Латинской церкви до конца XIII века, когда он был перенесен в конец богослужения или заменен словами *pax tibi et ecclesiae* {мир тебе и церкви}. В русской церкви священники целуют друг друга во время чтения Никейского символа веры, что свидетельствует о номинальном единстве ортодоксальной веры и милосердия (тогда как очень часто они бывают разделены). В коптской церкви первоначальный обычай все еще существует, а в некоторых небольших протестантских деноминациях он был возрожден.

[439] Προσφορά.

[440] Ἐπίκλησις τοῦ Πν. Ἁγ. Ириней считает, что традиция *invocatio Spiritus S.*, равно как пожертвование и благодарение, пришла от самих апостолов. См. второй фрагмент в Stieren, I. 854. Она присутствует во всех греческих литургиях. В *Liturgia Jacobi* призыв звучит так: Καὶ ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προσκείμενα δῶρα ταῦτα τὸ Πνεῦμά σου τὸ πανάγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν... ἵνα... ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τίμιον τοῦ Χρ. σοῦ, ἵνα γένηται πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον, εἰς ἁγιασμὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων, εἰς καρτοφορίαν ἔργων ἀγαθῶν.

иудеев и в апостольские времена, громко произнося «аминь» или «kyrie eleison». «*Sursum corda*», как призыв к молитве, с ответом «*Habemus ad Dominum*», появляется по меньшей мере во времена Киприана, который явно упоминает о нем, и встречается во всех древних литургиях. Молитвы говорились по памяти, а не читались по книге. Но импровизированная молитва естественным образом становится фиксированной посредством постоянных повторений.

Причастие обычно представляло собой обычный, или квасной хлеб[441] (опресноки использовались только евионитами, а позже, с VII века, и Римской церковью) и вино, разбавленное водой. Разбавлять вино в древности было принято повсеместно, но теперь этому приписывают некое мистическое значение. Присутствующие священники или, как утверждает Иустин, только диаконы раздавали причастие в руки (не в рот) всем причащающимся, в то время как собрание пело псалмы (Пс. 33) со словами: «Тело Христово»; «Кровь Христова, чаша жизни», — на что каждый причащающийся отвечал: «Аминь»[442]. Таким образом, стоя, вся община принимала причастие[443]. Завершался обряд благодарением и благословением.

После публичного богослужения диаконы относили освященное причастие больным и исповедникам в тюрьмах. Многие уносили хлеб домой, чтобы преломить его в семье на утренней молитве. Такое домашнее причастие особенно практиковалось в Северной Африке, это первый пример *communio sub una specie* {«причащения под одним видом»}. Там же во времена Киприана мы обнаруживаем обычай детского причастия (одним вином), который был основан на Ин. 6:53 и сохранился в Греческой (и Русской) церкви по сей день, хоть он и несовместим с апостольским требованием предварительного испытания (1 Кор. 11:28).

Первоначально причастие сопровождалось ВЕЧЕРЕЙ ЛЮБВИ, следовательно, проводилось вечером, в память о последней вечере Иисуса с Его учениками. Но уже в начале II века эти два обычая были разделены, причастие стало проводиться утром, а вечеря любви — вечером, за исключением особых дней[444]. Тертуллиан

---

[441] Κοινὸς ἄρτος, говорит Иустин, но ввиду священного использования он называет также причастие необычным хлебом и питьем. Как известно, впоследствии вопрос использования дрожжевого или пресного хлеба стал темой спора между Римской и Греческой церквями.

[442] Простейший вариант слов, произносившихся при раздаче причастия, «Σῶμα Χριστοῦ» и «Αἷμα Χρ., ποτήριον ζωῆς», употребляется в литургии Климента в «Апостольских постановлениях», VIII. 13. Вероятно, она является самой древней. В «Дидахе» форма раздачи даров не указывается.

[443] По-видимому, первоначально было повсеместно принято стоять во время основных молитв и самого причастия. Действительно, существовал обычай поступать так в день воскресения, в отличие от пятницы (*«stantes oramus, quod est signum resurrectionis»* {«мы молимся стоя, что есть знак воскресения»}, — говорит Августин); кроме того, причастие было в самом высоком смысле слова праздником и радостным событием; наконец, Иустин ясно заявляет: «Потом мы все встаем, чтобы помолиться». После XII века стало принято вставать на колени во время причастия, из католической церкви этот обычай перешел в лютеранскую и англиканскую, в то время как в большинстве реформатских церквей вернулись к первоначальному обычаю причащаться стоя. Причащение сидя впервые было введено после Реформации в Пресвитерианской церкви Шотландии и очень распространено в Соединенных Штатах, где диаконы или старейшины раздают хлеб и чашу верующим, сидящим в рядах. Интересно в этом плане отметить, что *Папа* причащается *сидя*, и Стэнли считает такой обычай пережитком, оставшимся от возлежания первых учеников. См. его *Christ. Instit.*, p. 250 sqq.

[444] В великий четверг, по свидетельству Августина, причастие продолжали проводить вечером, *«tanquam ad insigniorem commemorationem»*. Так происходило и в великие праздники, в сочельник, на богоявление и в канун Пасхи, а также в периоды поста. См. Амвросий, *Serm.* viii. *in Ps.* 118.

подробно описывает пир агапэ, опровергая бесстыдные наветы язычников[445]. Но рост церквей и возникновение разнообразных злоупотреблений привели к постепенному прекращению, а в IV веке даже к формальному запрещению пиров любви, которые действительно относятся лишь к периоду детства и первой любви церкви. Это был семейный пир, на котором богатые и бедные, хозяева и рабы встречались на равных основаниях, делились простой пищей, слушали новости из далеких общин, помогали страдающим братьям и ободряли друг друга в выполнении своих ежедневных обязанностей и испытаниях. Августин пишет, что его мать Моника ходила на такие пиры с полной корзиной продуктов, которые раздавала.

Обряд причастия с течением времени подвергся многим изменениям, но по сути продолжает сохранять свою изначальную значимость и торжественность во всех церквях христианского мира — как постоянное воспоминание об искупительной жертве Христа и Его спасительной любви к человечеству. Крещение и вечеря Господня — это изо дня в день провозглашающие исторического Христа установления, которые никогда не будут вытеснены человеческими изобретениями и мудростью.

§69. *Учение о евхаристии*

Литература. См. труды, упоминаемые в т. I, §55, в Waterland (епископ, умер в 1740), Döllinger (католик, 1826; с 1870 — старокатолик), Ebrard (кальвинист, 1845), Nevin (кальвинист, 1846), Kahnis (лютеранин 1851, но изменил мнение в своей *Dogmatik*), E. B. Pusey (высокая англиканская церковь, 1855), Rückert (рационалист, 1856), Vogan (высокая англиканская церковь, 1871), Harrison (англ. евангельский христианин, 1871), Stanley (широкая епископальная церковь, 1881), Gude (лютеранин, 1887).

Об учении о евхаристии у Игнатия, Иустина, Иринея и Тертуллиана есть также специальные трактаты: Thiersch (1841), Semisch (1842), Engelhardt (1842), Baur (1839 и 1857), Steitz (1864), и др.

Höfling: *Die Lehre der ältesten Kirchevom Opfer im Leben und Cultus der Christen*. Erlangen 1851.

Декан Stanley: *The Eucharistic Sacrifice*. In «Christian Institutions» (N. Y. 1881) p. 73 sqq.

Учение о таинстве вечери Господней, специально не обсуждавшееся, остается неопределенным и туманным. Древняя церковь больше внимания уделяла достойному участию в таинстве, чем его логическому осмыслению. Она считала его

---

[445] *Apol.*, с. 39: «По поводу одной только скромной христианской вечери поднимают много шума. Суть нашего праздника видна из его названия. Греки называют это любовью. Чего бы это ни стоило, мы считаем отданное во имя благочестия выгодой, потому что благами этого пира мы помогаем нуждающимся; не как у вас, где паразиты стремятся удовлетворить свои собственные безнравственные склонности, предаются ради набивания живота всяческому постыдному поведению, — но как у Бога Самого, с особым уважением к униженным. Если цель нашего пира — благо, то в этом свете рассматривайте и его проведение. Так как это — акт религиозного служения, на нем не допускается никаких мерзостей или неумеренности. Участники, прежде чем возлечь, вкушают прежде всего молитвы Богу. Съедается ровно столько, чтобы утолить муки голода; выпивается ровно столько, сколько подобает целомудренному. Они знают, когда им достаточно, ибо помнят, что и ночью должны поклоняться Богу; они говорят, как люди, знающие, что Господь слушает их. После омовения рук и внесения светильников каждого просят подняться и исполнить, как он может, гимн Богу, либо из Священного Писания, либо собственного сочинения — вот доказательство того, что пьем мы в меру. Как молитвой праздник начинается, так он молитвой и заканчивается. Мы уходим с него не как шайка злодеев, не как группа бродяг, не для того, чтобы предаваться нескромным делам, но храним свою скромность и целомудрие так, словно были в школе добродетели, а не на пиру» (из «Ante-Nicene Library»).

самым священным таинством христианского поклонения, следовательно, проводила его с глубочайшей преданностью, не задавая вопросов о способе присутствия Христа и о связи чувственно воспринимаемых символов с Его плотью и кровью. Соотнесение теорий, которые возникли позже, с этой эпохой противоречит историческому подходу, однако в апологетических и полемических обсуждениях темы это часто делается.

I. Евхаристия как таинство

«Дидахе» апостолов содержит евхаристические молитвы, но не теорию евхаристии. Игнатий говорит об этом таинстве в двух местах лишь мимоходом, но в очень впечатляющих, мистических выражениях, называя причастие плотью нашего распятого и воскресшего Господа Иисуса Христа, а освященный хлеб — лекарством, дающим бессмертие, средством от духовной смерти[446]. Это представление, явно тяготеющее к «высокой церкви» в целом, предполагает веру в реальное присутствие и то, что Святая Вечеря одновременно воздействует на дух и тело, имея отношение к будущему воскресению; однако данные слова остаются несколько туманными и представляют собой, скорее, выражение возвышенных чувств, чем логическое определение.

То же самое можно сказать и о Иустине Мученике, который сравнивает сошествие Христа в освященное причастие с Его воплощением для нашего искупления[447].

Ириней неоднократно пишет, выступая против гностического докетизма[448], что хлеб и вино в таинстве становятся, через присутствие Слова Божьего и силой Святого Духа, Телом и Кровью Христа и что принятие их укрепляет душу и тело (это семя тела воскресения) к вечной жизни. Но вряд ли на основании этих слов можно заключить, что Ириней был сторонником пресуществления или восуществления (консубстанциации). В другом месте он называет хлеб и вино после освящения «антитипами» (прообразами), что предполагает сохранение их сущностного отличия от тела и крови Христа[449]. Это выражение, в самом деле, может быть понято здесь просто как противопоставление вечери по ее сути ветхозаветной пасхе как ее прообразу — подобно тому как Петр называет крещение «антитипом», «образом» (αντίτυπος) спасительных вод потопа.[450]. Но, судя по контек-

---

[446] *Ad Smyrn.*, c. 7; против докетистов, которые отрицали τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶνας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ., κ. τ. λ.; и *Ad Ephes.*, c. 20: Ὃς (sc. ἄρτος) ἔστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. Оба места отсутствуют в сирийском варианте, но первое цитируется у Феодорита, *Dial.* III, p. 231, следовательно, оно должно быть известно в его время и сирийской церкви.

[447] *Apol.* I. 66 (I. 182, 3rd ed. Otto). Здесь также используется термин μεταβολή, который некоторые из участников римской полемики использовали как довод в пользу пресуществления. Иустин говорит: Ἐξ ἧς (то есть τροφῆς) αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, *ex quo alimento sanguis et carnes nostrae per mutationem aluntur.* Но, судя по контексту, речь идет не о преобразовании элементов, а, скорее, об усвоении их телом причащающегося или об их воздействии на тело, увязываемом с будущим воскресением. См. Ин. 6:54 и далее и подобные отрывки у Игнатия и Иринея.

[448] *Adv. haer.* IV. 18 и *passim.*

[449] Во втором из фрагментов, обнаруженных Пфаффом (*Opp.* Iren. ed. Stieren, vol. I, p. 855), однако Маффей и другие римские богословы без веских на то оснований объявляют этот текст поддельным. Там говорится, что христиане после принесения евхаристической жертвы взывают к Святому Духу, ὕπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χρ., ἵνα οἱ μεταλαβόντες τοῦτων τῶν ἀντιτύπων, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν.

сту и *usus loquendi* древних греческих отцов церкви, здесь термин «антитип» следует воспринимать в значении «образ», или, точнее, как противопоставление архетипу. Хлеб и вино представляют и являют тело и кровь Христовы как архетип и соответствуют им, как копия соответствует оригиналу. Точно в том же смысле в Евр. 9:24 — ср. с Евр. 8:5 — говорится, что земное святилище есть «антитип», то есть копия, образ, небесного архетипа. Другие греческие отцы церкви также вплоть до V века, особенно автор «Апостольских постановлений», называют освященные элементы причастия «антитипами» (иногда, как Феодорит, «типами», образами) тела и крови Христа[451].

Другой взгляд, приближающийся к кальвинистскому или реформатскому, мы встречаем у африканских отцов церкви. Тертуллиан считает слова, с которыми вечеря была учреждена: *Hoc est corpus meum*, — эквивалентными *figura corporis mei*, чтобы доказать, выступая против докетизма Маркиона, реальность тела Иисуса — фантом невозможно было бы представить символически[452]. Это предполагает, во всяком случае, существенную разницу между освященными элементами причастия и телом и кровью Христа в ходе вечери. Однако не следует считать, что Тертуллиан учит *чисто* символическому присутствию Христа, потому что в другом месте он, в соответствии со своими в целом реалистическими наклонностями, говорит почти материалистическим языком о вкушении тела Христа и распространяет участие в таинстве даже на тело причащающегося[453]. Киприан, похоже, также склоняется к символическому истолкованию слов, с которыми была учреждена вечеря Господня, хотя и делает это не так явно. Идея реального присутствия гораздо лучше вписывалась бы в его священнические представления о христианском служении. В принятом разбавлении вина водой он видит образ единения Христа с Его церковью[454], и, на основании Ин. 6:53, утверждает, что участие в вечере необходимо для спасения. Идея жертвоприношения представлена у Киприана очень смело.

Александрийцы в данном случае, как и всегда, решительно стали на сторону духовного истолкования. Климент дважды явно называет вино символом или аллегорией крови Христа и говорит, что причащающийся принимает не физическую, но духовную кровь, жизнь Христа; воистину, кровь — жизнь тела. Ориген

---

[450] 1 Пет. 3:20,21.

[451] Const. Apost. 1. V, c. 14: Τὰ ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ τιμίου σώματος αὐτοῦ καὶ αἵματος. См. также VI. 30, и в евхаристической молитве, VII. 25. Другие отрывки из греческих отцов церкви см. в Stieren, l.c., p. 884 sq. См. также ученые примечания Блика в его объемном *Com. on Heb.* 8:5, 9:24.

[452] *Adv. Marc.* IV. 40; также III. 19. Это толкование очень близко к толкованию Эколампадия, который делает центром высказывания именную часть и придает большой вес авторитету Тертуллиана. Но мнение Цвингли, который делает центром высказывания глагол ἐστι, также отражено у Тертуллиана, *Adv. Marc.* I. 14, в словах: *«Panem qui ipsum corpus suum repraesentat»* («хлеб, представляющий само Его тело»). Данные два толкования — всего лишь грамматические варианты одной и той же символической теории.

[453] *De Resur. Carnis*, c. 8: *«Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur»*. В *De Pudic.*, c. 9 он упоминает об упитанном тельце из притчи о блудном сыне, распространяя ее на вечерю Господню, и говорит: *«Opimitate Dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet»*. *De Orat.*, c. 6: *«Quod et corpus Christi in pane censetur»*, что, вероятно, следует переводить как: «понимается под хлебом» (а не «содержится в хлебе»).

[454] По этой причине он считает разбавление обязательным. *Epist.* 63 (ed. Bal.): c. 13: *«Si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis; si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spirituale et coeleste perficitur»*.

проводит еще более явное разграничение между земными элементами и небесным хлебом жизни и утверждает, что сам смысл вечери — насытить душу божественным глаголом[455]. Применяя здесь свой неумеренно аллегорический метод, он говорит, что хлеб символизирует Ветхий Завет, вино — Новый, а преломление хлеба есть умножение Божественного слова! Но это были весьма частные рассуждения для посвященных, которые вряд ли следует считать изложением учения Александрийской церкви.

Таким образом, мы наблюдаем среди доникейских отцов церкви три разных представления: восточное, североафриканское и александрийское. Первое из них, Игнатия и Иринея, наиболее соответствует мистическому характеру отправления евхаристии и особенностям этого века, тяготеющего к католичности.

2. Евхаристия как жертвоприношение

Этот вопрос очень важен, когда речь идет об учении, и еще более важен в отношении к поклонению и жизни древней церкви. Вечеря Господня повсеместно считалась не только таинством, но и жертвоприношением[456], истинной и вечной жертвой нового завета, заменившей все временные и предвещавшие ее жертвы завета ветхого — в первую очередь пасхальную жертву, или праздник искупления из египетского плена, прообразно означавший вечное спасение. Однако отцы церкви воспринимали эту евхаристическую жертву не как бескровное повторение искупительной жертвы Христа на кресте, но просто как воспоминание и возобновление принятия этого искупления и прежде всего как благодарственное приношение всей церкви за все милости Божьи, явленные в творении и искуплении. Отсюда само распространенное название таинства — *евхаристия*[457]; сначала это слово означало благодарственную молитву, потом и весь обряд.

Освященные элементы рассматривались в двойном свете — как представляющие одновременно природные и духовные дары Бога, кульминацией которых стала жертва Христа на кресте. Поэтому евхаристическая молитва, подобная тем, что были связаны с пасхальным прообразом, касалась одновременно сотворения и искупления, которые были еще более тесным образом связаны между собой в представлении церкви из-за их дуалистического разделения у гностиков. Земные дары хлеба и вина воспринимались как прообразы и залоги небесных даров того же самого Бога, Который сотворил и искупил мир.

Отсюда вытекала идея самопожертвования верующего, жертва обновленного самопосвящения Христу в ответ на Его жертву на кресте, а также жертва благотворительности в пользу бедных. До XII — XIII веков элементы евхаристии приносились как жертва благодарения самими членами общины, а остатки отдавались священникам и бедным. Принося эти дары, люди действовали как народ священников и живая жертва благодарения Богу, Которому они были обязаны

---

[455] *Comment. ser. in Matt.*, с. 85 (III. 898): «*Panis iste, quem Deus Verbum* [Логос] *corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens, et panis de pani coelesti... Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus*». То же самое он говорит о вине. Ориген явно не заходит дальше теории Цвингли, в то время как Климент приближается к кальвинистическому представлению о реальности духовного плода жизни Христа в евхаристии.

[456] Προσφορά, θυσία, *oblatio, sacrificium*.

[457] Среди иудеев чаша с вином на пасхальной вечере называлась «чашей благословения», ποτήριον εὐλογίας = εὐχαριστίας, см. 1 Кор. 10:16.

всеми благословениями Провидения и Благодати. Позже жертву приносил уже только священник. Но даже в римской мессе воспоминание о древнем обычае сохранилось в форме множественного числа, «*Мы* предлагаем», и во фразе: «Все вы, братья и сестры, молитесь о том, чтобы моя жертва и ваша жертва, которая в равной мере ваша и моя, стала пищей для Господа».

Это субъективное приношение всей общины в благодарность за объективную искупительную жертву Христа составляло реальный центр древнего христианского поклонения, особенно причастия. Этим обряд отличался и от более поздней католической мессы, в которой жертва благодарения была заменена жертвой за грех, а приношение общины — приношением священника, — и от распространенного протестантского поклонения, в котором, в противопоставление римской мессе, из отправления вечери Господней почти полностью удалена идея жертвы, за исключением принятия пожертвований для бедных.

Авторы II века держатся строго в рамках понятия общинной жертвы *благодарения*. Так, Иустин явно говорит, что молитвы и благодарения — единственные истинные и угодные жертвы, приносимые христианами. Ириней цитировался в поддержку римского учения только вследствие неправильного прочтения[458]. Африканские отцы церкви III века, в других вопросах склонные к символическому истолкованию слов, с которыми учрежден был данный обряд, первыми дошли до этой более поздней, римско-католической идеи жертвы за грех; особенно выделялся здесь Киприан, упорный защитник прав священства и власти епископов[459]. Идеи священства, жертвы и алтаря тесно связаны между собой, и иудействующее или языческое представление об одном из этих понятий распространяется на все остальные.

§70. *Совершение крещения*

См. список литературы в т. I, §54, особенно Wall и Höfling. Об археологии крещения см. Bingham, *Antiquities*; Augusti, *Denkwürdigkeiten*, Binterim, т. I, и статью *Baptism* в Smith and Cheetham, I, 155-172. См. тж. Schaff, *Didache* (1885), p. 29-56. Живописные изображения см. в монументальных трудах кавалера de Rossi, Roller, о катакомбах, и Schaff, *l.c.*

В «Учении двенадцати апостолов» (гл. 7) о крещении после наставления новообращенного говорится следующее: «Крести во имя Отца, и Сына, и Святого Духа в живой (проточной) воде. Если нет у тебя живой воды, крести в другой; если нельзя в холодной, то в теплой. Если нет никакой, вылей (ἔκχεον) воду на голову трижды, во имя Отца, Сына и Святого Духа».

Иустин Мученик рассказывает о крещении так[460]: «Те, кто убежден в истинности нашего учения, призываются к молитве, посту и покаянию в прошлых грехах; мы молимся и постимся с ними. Потом мы ведем их к месту, где есть

---

[458] *Adv. Haer.* IV, c. 18, §4: «*Verbum* [Логос] *quod offertur Deo*»; вместо этого следует читать, судя по другим рукописям: «*Verbum per quod offertur*», — что гораздо лучше соответствует контексту. См. также IV. 17, §6: «*Per Jes. Christum offert ecclesia*». Штирен читает «*Verbum quod*», но имеет в виду не Христа, а слова молитвы. В любом случае, этот отрывок слишком туманен и слишком вырван из контекста, чтобы строить на нем учение.

[459] *Epist.* 63 *ad Caecil.*, c. 14: «*Si Jesus Christus, Dominus et Deus noster, ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri seipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert*».

[460] *Apol.* I., c. 61 (I. 164 ed. Otto).

вода, и так они рождаются свыше, как мы тоже родились свыше; то есть они принимают омовение водой во имя Бога, Отца и Правителя всего, и нашего Искупителя Иисуса Христа, и Святого Духа. Ибо Христос говорит: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие (Ин. 3:5). Так из детей нужды и невежества мы превращаемся в детей избрания и мудрости, сопричастных прощению прошлых грехов... Омовение крещения также называется просвещением (φωτισμός), потому что принимающие его просвещаются в плане понимания».

Этот рассказ можно дополнить деталями, приведенными Тертуллианом и более поздними авторами.

Перед крещением от новообращенного требовали произнести торжественный обет отказаться от служения дьяволу, то есть всякому злу[461], посвятить себя Христу и принять суть апостольской веры в Бога Отца, Сына и Святого Духа[462]. И Апостольский символ веры — это, собственно, символ крещения, выросший из слов, произносившихся при нем.

За этим актом отвращения от греха и обращения к Богу, или покаяния и веры, со стороны новообращенного следовала соответствующая молитва служителя, а потом — само крещение во имя триединого Бога с тремя последовательными погружениями, в которых крещаемому помогали диаконы и диаконисы. Крещаемый, который стоял в воде обнаженным, трижды погружался в нее с головой[463].

Однократное погружение, по-видимому, было введено Евномием около 360 г., затем было осуждено и запрещено под страхом смещения с должности, но потом снова появилось в Испании, и папа Григорий I объявил оба варианта действи-

---

[461] *Abrenunciatio diaboli.* Тертуллиан: «*Renunciare diabolo et pompae et angelis ejus*». Const. Apost.: Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ, καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτόν. Это отречение от дьявола, по крайней мере в IV веке, как мы узнаем от Кирилла Иерусалимского, делалось в преддверии баптистерия, лицом к западу, с рукой, поднятой в позе изгнания, как будто бы сатана присутствовал при этом (ὡς παρόντι ἀποτάσσεσθε Σατανᾷ), и иногда сопровождалось экссуфляциями и другими признаками изгнания злого духа.

[462] Ὁμολόγησις, *professio.* Символ веры читался новообращенным либо вслед за священником, либо в ответ на вопросы, на этот раз лицом на восток.

[463] См. авторитетные источники, цитируемые в Smith and Cheetham, I. 161, и более полно в Augusti, *l.c.* «*Ter mergitamur*», — говорит Тертуллиан. Баптистерии никейского периода, в большом количестве сохранившиеся в Азии, Африке и Южной Европе, построены для погружения в воду, а в восточных церквях они до сих пор строятся по такому образцу. Гарруччи (*Storia della Arte Christiana*, I. 27) пишет: «*Antichissimo e solenne fu il rito d'immergere la persona nell'acqua, e tre volte anche il capo, al pronunziare del ministro i tre nomi*» {«Древнейшим и торжественным был обряд погружения человека в воду, трижды и с головой, при произнесении служителем трех имен»}. Schultze (*Die Katakomben*, p. 136): «*Die Taufdarstellungen vorkonstantinischer Zeit, deren Zahl sich auf drei beläuft, zeigen sämmtlich erwachsene Täuflinge, in zwei Fällen Knaben von etwa zwölf Jahren, im dritten Falle einen Jüngling. Der Act wird durch Untertauchen vollzogen*». Декан Стэнли с художественными преувеличениями восторгается погружением при крещении во времена отцов церкви, противопоставляя его современному окроплению. «Крещение, — говорит он, — было не просто омовением, но погружением — полным погружением в глубокие воды, подобным прыжку в бушующее море или быструю реку, когда на мгновение волны смыкаются над головой крещаемого, а потом он снова поднимается из могилы, где пробыл это мгновение; или же это был шок внезапного душа — потоки воды выливались на человека из сосудов, покрывая его с головы до ног, облекая его завесой шумящего водопада. Это была часть церемонии, которой апостолы уделяли очень большое внимание. Для них это было подобно погребению ветхого "я" и воскрешению нового». *Christian Institutions* (1881), p. 9. См. Schaff, *l.c.*, p. 41 sqq.

тельными: тройное погружение — как акцентирующее идею Троицы, единое — единство Бога[464]. Восточная церковь, тем не менее, до сих пор строго придерживается тройного погружения[465].

Крещение посредством *выливания* воды из раковины или сосуда на голову кандидата встречалось уже в древности и, вероятно, считалось эквивалентом погружения[466]. «Дидахе» допускает обливание водой, если воды мало. Позже такой способ применялся только к больным или слабым людям, поэтому его называли *«клиническим», постельным* крещением[467]. В действенности такого крещения многие сомневались даже в III веке; Киприан защищал его на том основании, что способ применения воды не так значителен, главное — чтобы в крестящемся и крестящем была вера[468].

Согласно закону церкви, крещенные во время болезни считались непригодными к служению священников[469]. Однако римский епископ Фабиан рукоположил Новациана пресвитером, хотя тот и был крещен на одре болезни посредством окропления[470].

---

[464] *Ep.* I. 41, ответ Леандеру, епископу Испалы. Фома Аквинат (*Summa Theol.*, tom. IV, f. 615, ed. Migne) цитирует это послание с одобрением, но предпочитает *trina immersio* {тройное погружение}, как выражающее *«triduum sepulturae Christi et etiam Trinitas personarum»*.

[465] В катехизисе Русской православной церкви крещение определено как «таинство, в котором верующий, тело которого *трижды погружается в воду* во имя Бога Отца, Сына и Святого Духа, умирает для плотской жизни греха и рождается свыше от Святого Духа для жизни духовной и святой». В ситуации с крещением младенцев воду обычно льют на голову, остальное тело в нее не погружается. Так мне сообщил греческий священник.

[466] Выливание или окропление сейчас практикуется Римской католической церковью. Впервые оно встречается на изображениях в римских катакомбах, одно из которых Де Росси относит к II веку (на кладбище Каллиста). «Примечательно, что почти на всех древних изображениях крещения, до нас дошедших, представлено именно это действие [выливание воды из сосудов на тело]». Marriott, in Smith and Cheetham, I. 168. Но на живописных изображениях представлена только часть действия, а не весь процесс; и на всех изображениях в катакомбах крещаемый стоит в воде и раздет, как для погружения, полного или частичного.

[467] *«Baptismus clinicorum»* (κλινικοί, от κλίνη, «постель»). Тот, кто *крестился*, будучи больным, назывался *clinicus* или *grabbatarius*.

[468] *Ep.* 69 (al. 75), *ad Magnum*. Он ответил на вопрос так хорошо, как только мог, учитывая отсутствие в то время каких бы то ни было решений церкви по данному поводу. Это послание, после выступления Тертуллиана против крещения младенцев, — древнейший документ, связанный со *спорами* о вопросе крещения. Киприан цитирует (гл. 12) несколько отрывков из ВЗ, где упоминается «окропление» как акт очищения (Иез. 26:25,26; Чис. 8:5-7; 19:8-13), и делает вывод: «Так как представляется, что окропление водой имеет ту же силу, что и омовение (*adspersionem quoque aquae instar salutaris lavacri obtinere*), и что, когда это делается в церкви, когда и крестящийся, и крестящий обладают надлежащей верой (*ubi sit et accipientis et dantis fides integra*), все производится и может быть до конца использовано и усовершено величием Господа и истинностью веры». Но в том же самом послании Киприан отрицает действенность крещения еретиков и схизматиков в любой форме. См. далее, §74.

[469] Двенадцатый канон Неокесарийского собора (после 314 г.) гласит: «Тот, кто принял "клиническое" крещение, не может стать священником, потому что его вера была не от свободного выбора, но из необходимости (ἐξ ἀνάγκης, из страха смерти), если позже он не преуспеет в рвении и вере или не будет недостатка способных людей». Этот канон был включен в *Corpus jur. can.*, c. 1. Dist. 57. См. Hefele, *Conciliengesch*, I. 249 (2nd ed.).

[470] В IX веке окропление и обливание были еще редкими способами крещения, согласно Валафриду Страбону (*De Rel Eccl.*, c. 26), но постепенно становились популярными с распространением крещения младенцев, как более удобный способ, особенно в условиях северного климата, и стали общепринятыми на Западе к концу XIII века. Фома Аквинат (умер в 1274 г.) говорит, что, хотя крещение посредством погружения в воду, может, и

Священная церемония завершалась благодарением, благословением и братским поцелуем.

Помимо этих важных составляющих обряда крещения, мы находим уже в III веке несколько второстепенных обычаев, действительно обладающих прекрасным символическим значением, но, подобно всем добавлениям, легко способных затмить собой изначальную простоту таинства, как оно описано у Иустина Мученика. Среди таких обычаев можно перечислить начертание креста на лбу и груди крещаемого, как воина Христа под знаменем креста; вкушение им молока и меда (и соли) в знак усыновления его Богом и обретения гражданства в небесном Ханаане; также помазание головы, зажженную свечу и белую одежду.

Экзорцизм (или изгнание дьявола), который не следует путать с первоначальной формулой отречения, сначала, по-видимому, проводился только в особых случаях, например, с одержимыми. Но после Карфагенского собора в 256 г. он становится постоянной составляющей церемонии крещения, предшествует собственно крещению, а иногда, похоже, несколько раз повторяется в ходе наставления новообращенного. Для того чтобы полностью понять суть этого обычая, следует вспомнить, что ранняя церковь считала делом рук сатаны всю систему языческого идолопоклонства, которую справедливо ненавидела как одно из величайших преступлений[471]. Языческие божества хотя и были при жизни выдающимися людьми, но в том, что касается оживляющего их принципа, отождествлялись с бесами — либо падшими ангелами, либо их отпрысками. Считалось, что эти бесы, как мы можем понять из многих отрывков Иустина, Минуция Феликса, Тертуллиана и других, носились в воздухе, бродили по земле, обманывали и мучали людей, овладевали ими, побуждали приносить себе жертвы, прятались в статуях, говорили через оракулов, направляли полет птиц, очаровывали

надежнее, обливание и окропление тоже допустимы (*Summa Theol.* P. III. Qu. LXVI. *De Bapt.* art. 7; Migne ed. Tom IV, fol. 614): «*Si totum corpus aquâ non possit perfundi propter aquae paucitatem, vel propter aliquam aliam causam, opportet caput perfundere, in quo manifestatur principium animalis vitae*». В Ирландии, по-видимому, окропление очень рано стало практиковаться наряду с погружением. «Тройное погружение, *и окропление как его альтернатива*, рекомендуется в древнейшем из сохранившихся ирландских постановлений о крещении, в котором, однако, ощущается сильное римское влияние». F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford (Clarendon Press), 1881, p. 65. Профессор Норман Фокс и другие ученые-баптисты полагают, что «ни о крещении младенцев, ни об обливании и окроплении как способах крещения никогда бы даже не подумали, если бы не суеверное представление о том, что крещение необходимо для спасения», — однако эта идея бытовала среди отцов церкви и в Греческой церкви ничуть не меньше, чем в Римской, в то время как в большинстве протестантских церквей, где практикуется окропление, она отвергается.

Лютер попытался восстановить обычай погружения в воду, но безуспешно. Кальвин был того же мнения на этот счет, что и Фома Аквинат, но пошел дальше и объявил, что способ крещения не имеет никакого значения, *Inst.* IV, ch. 15, §19: «Полностью ли погружается крещаемый в воду (*mergatur totus*), трижды или один раз, или же вода только выливается (*infusa*) или окропляет его (*aspergatur*), не имеет значения (*minimum refert*): это следует оставить свободному выбору церквей в зависимости от разных обычаев разных стран. Но само слово *крестить* значит погружать (*mergere*); и нет сомнений, что именно погружение практиковалось в древней церкви». Большинство протестантов согласны с Кальвином, за исключением баптистов, которые возродили древнюю практику, но только отчасти (*однократное* погружение вместо *тройного*) и без внимания к идеям отцов церкви о возрождении при крещении, о крещении младенцев и о необходимости крещения для спасения. Они считают крещение символом во свидетельство того, что рождение свыше и обращение уже произошли.

[471] Тертуллиан называет ее «*principale crimen generis humani*» {«главным преступлением рода человеческого»} (*De idol.*, c. 1), а Киприан — «*summum delictum*» (*Ep.* X).

и занимались некромантией, творили ложные чудеса, возбуждали гонения против христианства и, по сути, поддерживали всю систему язычества со всеми ее заблуждениями и пороками. Но даже эти злые духи были подвластны могуществу имени Иисуса. Тертуллиан открыто призывает оппонентов-язычников привести бесноватых на суд и утверждает, что духи, которыми они одержимы, будут свидетельствовать об истинности христианства.

Появление *крестных*[472], впервые упоминаемых у Тертуллиана, без сомнения, было связано с крещением младенцев и было призвано обеспечить воспитание христиан, хотя и не освобождало верующих родителей от данной обязанности.

Крещение могло проводиться в любое время, но обычно бывало приурочено к Пасхе и Пятидесятнице, а на Востоке — и к Богоявлению, что придавало ему большую торжественность. Любимым часом была полночь, в свете факелов. Сначала крестили мужчин, потом женщин. В течение следующей недели крещенные, в знак чистоты, носили белые одежды.

Специальные часовни для крещения, или БАПТИСТЕРИИ, впервые появляются в IV веке, и многие из них до сих пор сохранились в Южной Европе. Крещение можно было совершать в любом месте, где, как говорит Иустин, «есть вода». Однако Киприан в середине III века и псевдоапостольские постановления требуют, чтобы вода прежде была освящена, только тогда она сможет стать средством передачи очищающей энергии Духа. Это соответствует освящению хлеба и вина в вечере Господней и не предполагает никакого преображения вещества.

§71. *Учение о крещении*

Этот обряд считался в древней церкви таинством рождения свыше, или возрождения, торжественным обрядом посвящения в Христианскую Церковь, допуска ко всем ее благам и всем ее обязанностям. Предполагалось, что ему предшествует, в случае со взрослыми, наставление со стороны церкви и покаяние в вере (то есть обращение) со стороны крещаемого; в завершение и запечатление духовного процесса возрождения ветхий человек погребался и новый человек воскресал из водной могилы. Результат этого процесса состоит в прощении грехов и наделении Святым Духом. Иустин называет крещение «водным омовением для прощения грехов и рождения свыше» и «омовением обращения и познания Бога». Часто его называли также просвещением, духовным обрезанием, помазанием, запечатлением, даром благодати, символом искупления, смертью для греха и т. д.[473] Тертуллиан так описывает его действие: «Когда душа приходит к вере и преображается через возрождение водой и силой свыше, она открывает, после снятия покрова древнего тлена, свой свет во всей его полноте. Она принимается в общение Святого Духа; и за душой, объединенной со Святым Духом, следует тело». Тертуллиан уже склоняется к представлению о магическом воздействии воды крещения. Однако субъективное условие покаяния и веры требовалось повсюду. Крещение было не просто актом Бога, но в то же время и самым торжественным признанием подчинения человека Богу, обетом на жизнь и на смерть,

---

[472] Ἀνάδοχοι, *sponsores, fideijussores.*

[473] Термины, которыми отцы церкви называют крещение, отражают их учение о нем: ἀναγέννησις, παλιγγενεσία (и λουτρὸν παλιγγενεσίας, Тит. 3:5), θεογένεσις, *regeneratio, secunda* или *spiritualis nativitas, renascentia*; также φωτισμός, φώτισμα, *illuminatio*, σφραγίς, *signaculum*, «запечатление», μύησις, μυσταγωγία, «посвящение в мистерии» (таинства). Внешний знак крещения почти что отождествлялся с самим действием.

обещанием жить с этих пор только для Христа и Его народа. Соблюдение этого обета было условием дальнейшего пребывания в церкви; за его нарушением следовало либо покаяние, либо отлучение.

На основании Ин. 3:5 и Мк. 16:16 Тертуллиан и другие отцы церкви говорили о необходимости крещения для спасения. Климент Александрийский предполагал, так же как римлянин Ерма и другие, что даже святые Ветхого Завета были крещены в аду Христом или апостолами. Но делалось исключение в пользу кровавого крещения мученичества, компенсировавшего недостаток крещения водного. Это решение нашло выражение впоследствии в учении евангелических церквей, утверждающих, что причиной осуждения является не отсутствие крещения, а пренебрежение им[474].

Считалось, однако, что действие крещения распространяется только на грехи, совершенные до его принятия. Поэтому часто таинство откладывалось[475], и Тертуллиан искренне рекомендует это, хоть и осуждает, когда такое поведение сопровождается моральным легкомыслием и высокомерием[476]. Многие, подобно Константину Великому, откладывали крещение до болезни и смерти. Они предпочитали риск умереть некрещеным вечному пренебрежению благодатью крещения. Крещение на смертном одре было тогда тем же, чем сегодня является отпущение грехов перед смертью.

Но тогда возникает вопрос: как можно получить прощение грехов, совершенных после крещения? Здесь начинается римское учение о таинстве *покаяния*. Тертуллиан[477] и Киприан[478] первыми предположили, что подобные грехи следует искупать добровольными покаянными упражнениями и добрыми делами, такими как молитва и милостыня. Тертуллиан считал, что существует семь тяжких грехов (он назвал их смертными), которые непростительны после крещения и суд над которыми следует предоставить безусловной милости Бога; но католическая церковь придерживалась более мягких взглядов и даже снова принимала в свои ряды прелюбодеев и отступников при условии их публичного покаяния.

ПРИМЕЧАНИЯ

Пересматривая учение отцов церкви о крещении, санкционированное греческой, римской и, с некоторыми важными изменениями, также лютеранской и англиканской церковью, мы должны помнить, что в течение первых трех веков и даже в эпоху Константина правилом было крещение *взрослых* и что перед совершением таинства обязательным условием было реальное *обращение* крещаемого (так до сих пор происходит при миссионерской деятельности). Отсюда предшествовавшее крещению наставление новообращенных, отречение их от дьявола и исповедь веры. Если же применить все вышеперечисленное к крещению *младенцев*, мы тут же сталкиваемся с трудностями, потому что ребенок не может выполнить все эти условия. Младенцы могут быть *рождены свыше* (это совершает Бог), но не могут быть *обращены*, то есть не могут покаяться и уверовать, и не нуждаются в покаянии, потому что еще не совершили никаких грехов. Крещение младенцев — это акт посвящения, требующий дальнейшего наставления и личного обращения, для того чтобы человек стал полноправным членом церкви. Поэтому крещение младенцев стало дополняться конфирмацией.

---

[474] «*Non defectus* (или *privatio*), *sed contemtus sacramenti damnat*». Этим принципом допускается возможность спасения квакеров, некрещеных детей и избранных язычников, умерших с желанием спастись.

[475] *Procrastinatio baptismi.*

[476] Как и автор *Apost. Const.*, VI. 15, который не одобряет говорящих: ὅτι ὅταν τελευτῶ, βαπτίζομαι, ἵνα μὴ ἁμαρτήσω καὶ ῥυπανῶ τὸ βάπτισμα.

[477] *De Poenitentia.*

[478] *De Opere et Eleemosynis.*

Строгая римско-католическая догма, впервые ясно определенная святым Августином (хотя неохотно и в самой мягкой форме), гласит, что все *некрещеные* дети попадают в ад по причине греха Адама и обязательности крещения для спасения. *Dogma horribile, sed falsum*[479]. Христос, Который есть Истина, благословил *некрещеных* детей, объявив, что «таковых есть Царствие Небесное». Аугсбургское исповедание (Art. IX) продолжает учить, возражая анабаптистам, *«quod baptismus sit necessarius ad salutem»*, но ведущие лютеранские богословы сводят абсолютную необходимость крещения к относительной или требуемой по уставу; реформатские церкви, под влиянием учения Кальвина, пошли дальше и объявили спасение зависящим от божественного избрания, а не от таинства, и теперь обычно утверждают, что все дети, умершие во младенчестве, спасены. Во Втором Шотландском вероисповедании (1580 г. по Р. Х.) впервые было выражено неприятие «жестокого осуждения [папистами] младенцев, умерших без таинства», и учения об «абсолютной необходимости крещения».

§72. *Обучение новообращенных и конфирмация*

I. Кирилл (Κυρίλλος) Иерусалимский (315 — 386): *18 Catechetical Lectures*, адресованных к новообращенным (Κατηχήσεις φωτιζομένων) и *5 Mystagogical Lectures*, адресованных только что крещеным. Лучшее издание: Touttée, Par. 1720, репринт: Migne, *Patrol. Gr.* vol. 33.

Августин (умер в 430): *De Catechizandis Rudibus*.

II. Bingham: *Antiquities*, X. 2.

Zezschwitz (лютеранин): *System der christl. kirchl. Katechetik*. Leipzig, vol. I. 1863; vol. II. in 2 Parts, 1869 and 1872.

Joh. Mayer (католик): *Geschichte des Katechumenats, and der Katechese in den ersten sechs Jahrh.* Kempten 1866.

A. Weiss (католик): *Die altkirchliche Pädagogik dargestellt in Katechumenat und Katechese der ersten sechs Jahrh.* Freiburg 1869.

Fr. X. Funk (католик): *Die Katechumenats-classen des christl. Alterthums*, «Theol. Quartalschrift», Tüb. 1883, p. 41-77.

1. *Катехуменат* (институт готовящихся к крещению, новообращенных) играл очень важную роль в ранней церкви. Он, по сути, возник еще в апостольские времена. Феофил был «наставлен» в основных фактах евангельской истории, а Аполлос — «в начатках пути Господня»[480]. По мере того как церковь распространялась среди языческого мира, она, обращаясь в своих миссионерских проповедях прежде всего к взрослому поколению, увидела, что желающие принять крещение нуждаются в специальной подготовке, а потому осуществляла ее учителями-«катехистами», которыми были обычно пресвитеры и диаконы[481]. Подготовка предшествовала крещению (у взрослых), в то время как позже, после всеобщего введения крещения младенцев, она следовала за ним. С одной стороны, таким образом церковь избавлялась от недостойных членов, с другой — строился мост между миром и церковью, позволяющий новичку-христианину постепенно двигаться к зрелости. Новообращенные, или слушатели,[482] рассматривались не как неверующие, но как наполовину христиане; соответственно, им позволялось посещать все этапы поклонения, за исключением совершения таинств. К ним относились люди любого общественного положения, возраста и уровня образования, даже философы, государственные деятели и ораторы — Иустин, Афинагор, Кли-

---

[479] Догма ужасная, но неверная. — Прим. изд.

[480] Лк. 1:4 (κατηχήθης); Деян. 18:25 (κατηχημένος); см. также Рим. 2:18; 1 Кор. 14:19; Гал. 6:6; Евр. 5:12. Глагол κατηχέω значит: 1) повторять; 2) обучать устно; 3) у христианских авторов, наставлять основам религии.

[481] Κατηχηταί, *doctores audientium*. Этот термин обозначает функции, а не специальную должность или группу служителей.

[482] Κατηχούμενοι, ἀκροαταί, *auditores, audientes*.

мент Александрийский, Тертуллиан, Киприан, Арнобий, Лактанций все приняли христианство в зрелом возрасте.

В первых шести главах «Дидахе» приводятся возвышенные по тону, преимущественно основанные на Нагорной проповеди моральные наставления для тех, кто готовится к крещению.

Существовал один или, максимум, два класса новообращенных. Принятое деление на три (или четыре) класса объясняется путаницей с кающимися[483].

Катехетическая школа в Александрии особо славилась своей высокой ученостью.

Обучение катехуменов продолжалось иногда два года[484], иногда три[485], но могло быть ускорено в связи с обстоятельствами. Люди достойного нравственного поведения и образованные могли допускаться к крещению без промедлений. Соборы допускают немедленное крещение в случае болезни.

2. Конфирмация[486] сначала была тесно связана с крещением, как его утверждающее дополнение, и совершалась посредством возложения рук и помазания нескольких частей тела ароматным маслом, носившим название елея. Эти действия были средством передачи Святого Духа и принятия духовного священства. Но позже она отделилась от крещения, особенно в случае с детьми, и стала считаться таинством сама по себе. Киприан первым разделяет крещение водой и крещение Духом как два разных таинства, но тогда данный термин, таинство, имел еще весьма расплывчатое значение и мог относиться к любому церковному учению и действию.

Западная церковь после III века стала разрешать проводить конфирмацию только епископам на основании Деян. 8:17; только они, как преемники апостолов, могли передавать Святого Духа. В Греческой церкви это могли делать также священники и диаконы. В англиканской церкви сохраняется латинская практика.

Конфирмация, или некая форма торжественного принятия в полноту общения на основании личной веры после соответствующего обучения, считалась обязательным дополнением к крещению младенцев, а позже — особым таинством.

§73. *Крещение младенцев*

О крещении младенцев см. Иустин Мученик: *Dial. c. Tryph. Jud.*, с. 43. Ириней: *Adv. Haer.* II. 22, §4, ср. с III. 17, §1, и другими местами. Тертуллиан: *De Baptismo*, с. 18. Киприан: *Epist.* LIX. *ad Fidum*. Климент Александрийский: *Paedag.* III. 247. Ориген: *Comm. in Rom.* V. *Opp.* IV. 565, *Homil.* XIV. *in Luc.*

См. список литературы в т. I, §53, особенно Wall. См. также W. R. Powers: *Irenaeus and Infant Baptism*, in «Am. Presb. and Theol. Rev.» N. Y. 1867, pp. 239-267.

---

[483] Ακροώμενοι, или *audientes*; γονυκλίνοντες, или *genuflectentes*; и φωτιζόμενοι, или *competentes*. Так делают Дюканж, Огасти, Гефлинг, Гефеле (в первом издании своей *Conciliengesch.*, но не во втором, vol. I. 246-248), Цецшвиц, Герцог и многие другие. Бона и Бингем добавляют даже четвертый класс (ἐξωθούμενοι). Но эта искусственная классификация (как показал доктор Функ, *l.c.*) возникла из непонимания пятого канона Неокесарийского собора (между 314 и 325 г.), в котором упоминаются некие γόνυ κλίνων, но как класс кающихся, а не новообращенных. Суисер, Майер и Вайс предполагают существование двух классов, *audientes* и *competentes*. Функ утверждает, что кандидаты на крещение (φωτιζόμενοι, *competentes* или *electi baptizandi*) уже упоминаются среди верующих (*fideles*) и что существовал только один класс новообращенных.

[484] Эльвирский собор, канон 42.

[485] *Const. Apost.* VIII. 32.

[486] Σφραγίς, χρίσμα, *confirmatio, obsignatio, signaculum.*

Пока церковь была миссионерским островком среди языческого мира, младенцев крестили гораздо реже, чем взрослых прозелитов (в последующие периоды, после объединения церкви и государства, ситуация стала противоположной). В то же время, конечно, не существовало такой вещи, как *обязательное* крещение, даже в случае родителей-христиан, ибо оно неизбежно приводит к профанации таинства; таковое возникло в период правления Юстиниана. Константин восседал среди отцов церкви на великом Никейском соборе и дал юридическую силу всем его постановлениям, однако свое крещение откладывал и принял его только на смертном одре. Матери Григория Назианзина, святого Златоуста и святого Августина отличались образцовым благочестием, но сами они приняли крещение только в зрелом возрасте, и их пример достаточно красноречиво свидетельствует о свободе, которая преобладала в этом отношении даже в никейскую и посленикейскую эпоху. Григорий Назианзин советует откладывать крещение детей, если им не угрожает смерть, до третьего года[487].

Вместе с тем, почти несомненным представляется факт, хоть многие с ним и спорят, что, наряду с крещением новообращенных, в общинах начиная с апостольского периода совершалось *факультативное*, по выбору, крещение детей верующими родителями (см. том I, §54)[488]. Естественно, что у благочестивых родителей возникало желание с самого рождения посвящать своих отпрысков на служение Искупителю, и прецедент этого находили в заповеди об обрезании. Такое желание в случае болезни ребенка должно было усиливаться, так как преобладало мнение о необходимости крещения для спасения. Среди отцов церкви, не исключая даже Тертуллиана — который лишь не считает его целесообразным, — никто не выступает против законности и апостольского происхождения крещения детей. Невозможно установить, когда оно было совершено впервые. Тертуллиан предполагает, что обычно оно основывалось на призыве Христа: «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне». Существование крещения детей подтверждается, во-первых, существованием крестных, о которых сам Тертуллиан свидетельствует, хоть и не одобряет, а во-вторых, и существованием почти такого же древнего злоупотребления причащением детей. Еретики также его практиковали, и их не осуждали за это.

Апостольские отцы церкви действительно не упоминают о крещении детей, но их молчание ничего не доказывает. Они вообще почти не упоминают о крещении, кроме Ермы, который объявляет его необходимым для спасения даже для патриархов в Гадесе (следовательно, мы можем сделать вывод, что и для детей). Иустин Мученик явно учит, что *все* люди способны принять духовное обрезание, крестившись; его «все», вероятнее всего, должно быть неограниченным, потому что он обращается к иудею[489]. Он говорит также, что многие пожилые мужчины и женщины в возрасте шестидесяти — семидесяти лет с детства были учениками Христа[490]. Поликарп был христианином в течение восьмидесяти шести лет, а значит, он должен был креститься в юном возрасте. Согласно Иринею, его ученику и верному последователю традиции Иоанна, Христос прошел через все эта-

---

[487] *Orat.* XL.

[488] Мы не можем однозначно доказать эту возможность, но она весьма вероятна. Баптисты ее отрицают. Так делает и Неандер, но он одобряет практику крещения младенцев как проистекающую из *духа* христианства.

[489] *Dial. c. Tr.*, c. 43.

[490] *Apol.* I, c. 15 (Otto I. 48): Οἱ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ.

пы жизненного пути, чтобы все их освятить, и пришел искупить, через Себя, «всех, кто через Него *рожден свыше* для Бога, *младенцев, детей*, отроков, юношество и взрослых»[491]. Эта глубокая мысль предполагает не только признание крещения младенцев, но и существование такой практики; ибо, по мнению Иринея и древней церкви, крещение и рождение свыше были неразрывно связаны и чуть ли не идентичны[492]. А что касается детей, то трудно представить себе вообще какую-нибудь более вескую причину говорить об их возрождении, кроме совершённого над ними крещения. Моральное и духовное перерождение, отличное от таинства, предполагает обращение, то есть сознательный волевой акт, опыт покаяния и веры, на который младенец не способен.

В церквях Египта, должно быть, с самого начала практиковали крещение младенцев. Ибо, не говоря о нескольких не очень ясных упоминаниях у Климента Александрийского, Ориген явно возводит его к апостольской традиции, а в ходе своих путешествий по Востоку и Западу он хорошо ознакомился с практикой церкви того времени[493].

Единственным противником крещения младенцев среди отцов церкви был эксцентричный схизматик Тертуллиан из Северной Африки. Он осуждает поспешное стремление к прощению грехов в невинном возрасте, как и вверение небесных даров тем, кому мы не доверили бы земного имущества[494]. Человек,

---

[491] *Adv. Haer.* II. 22, §4: «*Omnes venit per semetipsum salvare; omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem; simul et exemplum illis pietatis effectus et justitiae et subjectionis, in juvenibus juvenis*», etc. Неандер в обсуждении данного отрывка замечает: «на основании этой мысли, касающейся сокровенного для христиан и занявшей в их чувствах заметное место, возникла практика крещения младенцев» (I. 312, Boston ed.).

[492] Ириней говорит об «омовении возрождения» и «крещении возрождения для Бога», τὸ βάπτισμα τῆς εἰς θεὸν ἀναγεννήσεως (*Adv. Haer.* I, c. 12, §1); он отождествляет апостольское поручение крестить с *potestas regenerationis in Deum* {«возможностью возрождения в Боге»} (III. 17, §1); он говорит, что, сойдя в ад, Христос принес возрождение древним патриархам (III, c. 22, §4, «*in sinum suum recipiens pristinos patres regeneravit eos in vitam Dei*»), под чем, вероятно, он подразумевал крещение (по догадке Ермы, Климента Александрийского и других). См. исследование разных отрывков из Иринея в статье Пауэрса, приходящего к выводу (*l.c.*, p. 267), что «Ириней везде подразумевает под возрождением крещение, которое он так часто называет».

[493] *In Ep. ad Rom.* (*Opera*, vol. IV. col. 1047 ed. Migne; IV. 565 ed. Delarue): «*Pro hoc et Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare*». В *In Levit. Hom. VIII* (II. 496 ed. Migne) он говорит, что, «*secundum Ecclesiae observantiam*», крестили также и детей (*etiam parvulis*). См. также его *Com. in Matt. XV* (III. 1268 sqq.), где он, похоже, основывает этот обычай на примере Христа, благословлявшего малых детей. О том, что сам Ориген был крещен в детстве (185 г. или вскоре после этого), явно нигде в его трудах не говорится (насколько мне известно), но такой вывод весьма вероятен, учитывая его происхождение и религиозное обучение, сызмальства данное ему родителями-христианами (сообщает Евсевий, *H.E.* VI. 19: τῷ Ὠριγένει τὰ τῆς κατὰ Χριστὸν διδασκαλίας ἐκ προγόνων ἐσώζετο) по египетскому обычаю. См. также Redepenning, *Origenes*, I. 49. Нет сомнений, что гораздо труднее было бы доказать, что он *не* был крещен в детстве. Его богословская система, включающая в себе платоническую идею о доисторическом падении отдельной души, вполне допускает крещение детей. В богословии же Киприана и Августина оно связывалось с историческим падением Адама и последующим наследованием греховности и вины.

[494] «*Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?*» «*Innocens*» здесь следует воспринимать как указание на относительную невинность, ибо в других местах Тертуллиан учит *vitium originis*, то есть наследственным греховности и вине, хотя и не так ясно и отчетливо, как Августин.

сознающий всю торжественность крещения, скорее будет уклоняться от его принятия, чем от его отсрочки. Но сама манера возражений Тертуллиана доказывает, что крещение младенцев скорее существовало, чем наоборот. Он говорит о нем не как о новшестве, а как о преобладающем обычае, и выступает он против подобного не с экзегетической и не с исторической точки зрения, а просто из соображений религиозной осторожности. Его возражения против поспешного крещения основаны на взглядах о возрождающей природе крещения и о невозможности прощения смертных грехов церковью после крещения; обряд не может быть повторен и смывает только грехи, совершенные до его проведения. На том же самом основании он советует здоровым взрослым, особенно холостым, откладывать проведение таинства до того времени, когда им больше не будет угрожать опасность навеки пренебречь благодатью крещения, совершив прелюбодеяние, убийство, отступничество или какое-то иное из семи преступлений, называемых им смертными грехами. Из того же принципа он адресовал этот совет только здоровым детям, а не больным, потому что считал крещение обязательным условием для прощения грехов и учил о наследственном грехе. Он занял подобную позицию из моральной искренности и острого ощущения великой торжественности обетов крещения. Многие же откладывали крещение до порога смерти из морального легкомыслия и высокомерия, чтобы иметь возможность грешить, пока могут.

Возражения Тертуллиана не оказали влияния, по крайней мере, теоретического, даже в Северной Африке. Его ученик Киприан совершенно с ним не соглашается. В его время не ставился вопрос, можно и нужно ли родителям-христианам крестить детей — по этому поводу все были согласны, — вопрос стоял, надо ли крестить их на второй или третий день после рождения или, по примеру иудейского обрезания, на восьмой. Киприан и собор из шестидесяти шести епископов, собравшийся под его руководством в Карфагене в 253 г., выступили в пользу более раннего крещения, хотя не осуждали и задержки[495]. Некоторым образом, одинаковое представление о почти магическом воздействии воды крещения и о его абсолютной необходимости для спасения побудило Киприана торопить, а Тертуллиана — замедлять проведение священного обряда; один больше думал о благотворном влиянии таинства в отношении прошлых грехов, другой — об опасности грехов будущих.

§74. *Крещение еретиков*

О КРЕЩЕНИИ ЕРЕТИКОВ СМ. ЕВСЕВИЙ: *H. E.* VII. 3-5. КИПРИАН: *Epist.* LXX. — LXXVI. Акты соборов в Карфагене, 255 и 256 г. по Р. Х., и анонимный трактат *De Rebaptismate*, в трудах КИПРИАНА и в ROUTH, *Reliquiae Sacrae*, vol. v. 283-328.

HEFELE: *Conciliengeschichte*, I. 117-132 (second ed.).

G. E. STEITZ: *Ketzertaufe*, in Herzog, rev. ed., VII. 652-661.

Насчет крещения еретиков в III веке велись ожесточенные споры, важность которых заключается также в их связи с вопросом авторитета Римской епархии.

Киприан, послания которого предоставляют нам наиболее ясную информацию на данную тему, вслед за Тертуллианом[496] отвергал крещение еретиков как

---

[495] Более поздний Карфагенский собор, 418 г., пошел дальше, объявив: «*Item placuit, ut quicunque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat... anathema sit*».

[496] *De Bapt.*, с. 15. См. также Климент Александрийский, *Strom.* I. 375.

не приносящую должного результата насмешку над крещением и требовал, чтобы все еретики, переходящие в католическую церковь, были крещены (он не говорит «крещены *повторно*»). Его позиция объяснялась его взглядами на исключительность «высокой церкви» и страхом перед расколами. Так как единая католическая церковь — единственное хранилище всякой благодати, вне ее лона нет ни прощения грехов, ни рождения свыше или наделения Духом, ни спасения, ни действенных таинств. До сих пор он логически последователен. Но, с другой стороны, он отошел от объективного взгляда церкви, как позже сделали донатисты, заявив, что эффективность таинства зависит от субъективной святости священника. «Как человек может освящать воду, — спрашивает он, — если сам он не свят и не имеет Святого Духа?» За ним последовали северо-африканская церковь, которая на нескольких карфагенских соборах, в 255 — 256 г., отвергла крещение еретиков, и церковь Малой Азии, которая уже раньше двигалась в таком направлении и теперь, в лице каппадокийского епископа Фирмилиана, ученика и поклонника великого Оригена, решительно отстаивала свое мнение, выступая против Рима в выражениях, совершенно игнорирующих притязания папства (см. стр. 119)[497].

Римский епископ Стефан (253 — 257) был противоположного мнения на основании древней практики церкви[498]. Он не приводил доводов, но говорил с осознанием своего авторитета, следуя католическому наитию. Он ставил основной акцент на объективной природе таинства, сила которого не зависит ни от проводящего его священника, ни от принимающего крещение, но основана исключительно на установлении Христа. Следовательно, он считал крещение еретиков действительным, если только оно было совершено с намерением крестить и в правильной форме, то есть во имя Троицы или даже одного Христа; так что еретики, приходя в церковь, нуждаются только в конфирмации, или в подтверждении крещения Святым Духом. «Ересь, — говорит он, — порождает детей и бросает их; а церковь подбирает брошенных детей и питает их как собственных, хотя она сама не порождала их».

Учение Киприана было более последовательным с иерархической точки зрения, учение Стефана — с точки зрения отношения к таинствам. Первое более логично, второе — более практично и милосердно. В первом сохраняется принцип исключительности церкви, во втором — объективной силы таинства, вплоть до границ теории *opus operatum*. Оба руководствовались одним и тем же церковным духом и одинаковой ненавистью к еретикам, но римское учение в конечном счете отличается своей удачно выраженной либеральной непоследовательностью — посягательством на принцип абсолютной исключительности, непреднамеренной уступкой, допускающей возможность крещения, а вместе с ним — отпущения грехов и рождения свыше, то есть и спасения, вне Римской католической церкви[499].

---

[497] Некоторые римские богословы (Molkenkuhr и Tizzani, цитируемые в Hefele, p. 121) полагали, что такое непочтительное послание, как письмо Фирмилиана (75-е среди посланий Киприану), не может быть подлинным и что вся история разногласий между папой Стефаном и святым Киприаном должна быть вымышленной! Догма против фактов.

[498] По словам Ипполита (*Philosoph.*), повторное крещение еретиков не было известно до Каллиста, 218 — 223 г. по Р. Х. Киприан не отрицает древности этого римского обычая, но утверждает, что истина лучше обычая («*quasi consuetudo major sit veritate*»). Hefele, I, p. 121. Послания Стефана утрачены, и о его позиции мы узнаем из посланий его оппонентов.

Сам спор был весьма оживленным. Стефан, хоть и был сторонником либеральных взглядов, отличался воистину папским высокомерием и нетерпимостью. Он даже не пожелал допустить к себе посланников Киприана, привезших ему постановление африканского синода, и назвал этого епископа, который во всех отношениях превосходил Стефана и которого теперь Римская церковь почитает как одного из своих величайших святых, лжехристом и лжеапостолом[500]. Он прекратил всяческое общение с африканской церковью, как ранее уже поступил с азийской. Но Киприан и Фирмилиан, ничуть не обескураженные, очень смело, а последний — и с горячностью продолжали заявлять о своих взглядах, отличающихся от взглядов Рима, и разногласия эти продолжались до их смерти. Александрийский епископ Дионисий постарался примирить две партии, но без особого успеха. Гонения Валериана, последовавшие вскоре после этого, и мученичество Стефана (257) и Киприана (258) положили конец внутренним раздорам.

Однако в течение IV века римская теория постепенно возобладала над другой, была санкционирована вселенским собором в Никее в 325 г., принята в Северной Африке в период споров с донатистами, Карфагенским синодом 348 г., подкреплена впечатляющими доводами святого Августина против донатистов и потом подтверждена Трентский собором, провозгласившим анафему противоположной точке зрения.

ПРИМЕЧАНИЯ

Трентский собор объявляет (*Sessio Sept.*, 3 марта 1547, канон 4): «Если кто говорит, что крещение, даже данное еретиками, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, с намерением сделать то, что делает церковь, не истинное крещение, тому анафема». Греческая церковь также запрещает повторение крещения, совершенного во имя Святой Троицы, но требует тройного погружения. См. *Orthodox Conf.* Quaest. CII. (Schaff, *Creeds* II. 376) и *Russian Catch.* (II. 493), где сказано: «Крещение — это духовное рождение: человек рождается только один раз, поэтому и крестится он только один раз». Но в том же самом катехизисе говорится, что «тройное погружение — самое важное в отправлении крещения» (II. 491).

Римская церковь, следуя учению святого Августина и признав крещение еретиков и схизматиков, сделала даже из этого вывод, что по закону все крещенные по сути принадлежат к ее общине и что при определенных обстоятельствах возможно принудительное крещение язычников[501]. Но, так как в уме новообращенного могут витать сомнения по поводу ортодоксальности формы и намерений еретического крещения (например, если он крещен унитариями), та же самая церковь допускает *условное* повторное крещение с формулировкой: «*Если* ты *еще не* крещен, я крещу тебя» и т. д.

Евангелические символы веры признают римское католическое или любое другое христианское крещение не столько на основании теории об объективной силе таинства, сколько на более емком и либеральном представлении о церкви. Там, где Христос, там и церковь, там и настоящие таинства. Только баптисты, среди протестантов, отрицают силу любого другого крещения, кроме как посредством погружения в воду (в этом отношении они напоминают Греческую церковь), но очень далеки от отрицания христианского статуса других деноминаций, так как крещение для них — только *знак* (а не *средство*) рождения свыше или обращения, которое *предшествует* обряду и не зависит от него.

---

[499] Возможно, впрочем, мнение, что благодать крещения, полученная вне католической общины, бесполезна и только увеличивает вину (как знание у язычников) и становится доступна только посредством субъективного обращения и должной конфирмации еретика. Так считал Августин; см. Steitz, *l.c.*, p. 655 sq.

[500] «*Pseudochristum, pseudoapostolum, et dolosum operarium*». Firmil. *Ad Cyp.*, в конце (*Ep.* 75). Гефеле (I. 120) отзывается об этой нехристианской нетерпимости Стефана очень мягко: «*eine grosse Unfreundlichkeit*».

[501] Августин неправильно понял слова «*Coge intrare*» в Лк. 14:22,23 как оправдывающие гонения (*Ep. ad Bonifac.*, с. 6). Если бы святой епископ из Гиппона мог предвидеть пагубные последствия своего толкования, он содрогнулся бы от ужаса.

ГЛАВА VI

ХРИСТИАНСКОЕ ИСКУССТВО

§75. *Литература*

См. также список литературы о катакомбах, гл. VII.

Fr. Münter: *Sinnbilder u. Kunstvorstellungen der alien Christen*. Altona 1825.

Grüneisen: *Ueber die Ursachen des Kunsthasses in den drei ersten Jahrhunderten*. Stuttg. 1831.

Helmsdörfer: *Christl. Kunstsymbolik u. Ikonographie*. Frkf. 1839.

F. Piper: *Mythologie u. Symbolik der christl. Kunst*. 2 vols. Weimar 1847-51. *Ueber den christl. Bilderkreis*. Berl. 1852 (p. 3-10). Его же: *Einleitung in die monumentale Theologie*. Gotha 1867.

J. B. de Rossi (католик): *De Christianis monumentis* ἰχθύν exhibentibus, в третьем томе Pitra, «Spicilegium Solesmense.» Paris 1855. См. также его великий труд о Римских катакомбах (*Roma Sotteranea*, 1864-1867) и его археологический «Бюллетень» (*Bulletino di Archeologia cristiana*, выходит с 1863).

A. Welby Pugin (архитектор, профессор церковных древностей в Оскотте, католик, умер в 1852): *Glossary of Ecclesiastical Ornament and Costume*. Lond. 1844, 4°, third ed. 1868, пересмотренное и расширенное, B. Smith, with 70 plates. См. статью «Cross».

P. Rapfaelle Garrucci (иезуит): *Storia della Arte Cristiana nei primi otto secoli della chiesa*. Prato 1872-'80, 6 vols. fol., 500 великолепных иллюстраций. Самый важный, но очень католический по духу труд. Его же: *Il crocifisso graffito in casa dei Cesari*. Rom. 1857.

Fr. Becker: *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten der Kirche der Katakomhen, erläutert*. Breslau 1866. Его же: *Das Spott-Crucifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfang des dritten Jahrh*. Breslau 1866 (44 pp.). Его же: *Die Wand- und Deckengemälde der röm. Katakomben*. Gera 1876.

Аббат Jos. Al. Martigny: *Diction. des Antiquités Chrétiennes*. Paris 1865, second ed., 1877. (С ценными иллюстрациями).

F. X. Kraus (католик): *Die christl. Kunst in ihren frühesten Anfängen*. Leipzig 1873 (219 стр. и 53 гравюры). Также несколько статей в его «Real-Encyklop. der. christl. Alterthümer», Freiburg i. B. 1880 sqq. (Гравюры в основном из Martigny).

H. Achelis: *Das Symbol d. Fisches u. d. Fischdenkmäler*, Marb. 1888.

C. W. Bennett: *Christian Archaeology*, N. York 1888.

§76. *Происхождение христианского искусства*

Христианство не обязано своим происхождением ни искусству, ни науке и совершенно независимо от обоих. Но оно проникает в них и пропитывает их своей небесной природой, вдохновляет их более высокими и благородными целями. Искусство достигает настоящего совершенства в поклонении, как воплощение веры в прекрасных формах, вызывающее чистое наслаждение и в то же время возбуждающее и способствующее благочестивым чувствам. Поэзия и музыка, самые свободные и духовные из искусств, выражающие свои идеалы в слове и звуке, ведущие непосредственно от внешней формы к духовной сущности, были неотъемлемой частью поклонения в иудаизме, а оттуда, в виде пения псалмов, перешли в христианскую церковь.

Иначе обстояло дело с изобразительными искусствами, скульптурой и живописью, которые используют для выражения грубый материал — камень, дерево, краски и, в условиях низкого культурного уровня, неизбежно тяготеют к злоупотреблениям, когда соприкасаются с поклонением. Отсюда строгий запрет на эти искусства в монотеистических религиях. Мусульмане в этом отношении следуют за иудеями; в их мечетях так же нет изображений живых существ, как и в синагогах, и поклонение изображениям среди греческих и римских христиан ненавистно им, как идолопоклонство.

Доникейская церковь, унаследовавшая десять заповедей Моисея и ведущая смертельную борьбу с языческим идолопоклонством, сначала была противницей подобных видов искусства. Более того, ее смиренное положение, ее презрение к лицемерной показухе и земной суете, ее энтузиазм в отношении мученичества и всепоглощающее ожидание скорого уничтожения мира и учреждения тысячелетнего царства сделали ее равнодушной к украшательству жизни. Строгие монтанисты, в этом плане бывшие предшественниками пуритан, отличались крайней враждебностью к искусству. Но даже высокообразованный Климент Александрийский решительно противопоставлял духовное поклонение Богу живописным изображениям божественного. «Привычка ежедневно видеть изображение, — писал он, — унижает достоинство Бога, Который не может быть почтен, но только унижен посредством воплощения в бесчувственном материале».

Но эта неприязнь к искусству, по-видимому, не распространялась на символические изображения, которые мы встречаем даже в Ветхом Завете (например, медный змей и херувимы в храме). Во всяком случае, начиная с середины или конца II века мы наблюдаем грубые начатки христианского искусства в виде символов, игравших важную роль в частной и общественной жизни христиан, а потом — и в публичном поклонении. Мы видим это из произведений Тертуллиана и других авторов III века и в изобилии находим подтверждение в катакомбах, хотя насчет того, к какому веку относятся древнейшие из живописных изображений, по-прежнему ведутся споры.

Причину возникновения символов следует искать в инстинктивном желании христиан иметь зримые знаки религиозной истины, которые постоянно напоминали бы им об их Искупителе и их духовном призвании и которые в то же время могли бы заменить для них символы языческого идолопоклонства. Ведь каждый день они были окружены мифологическими фигурами не только в храмах и общественных местах, но и в частных домах, на стенах, полах, бокалах, перстнях-печатках и могильных камнях. Сколь бы невинным и естественным ни было это желание, оно вполне могло привести в среде необразованного большинства к смешению символа с означаемым им понятием и ко множеству суеверий. Но в первые три столетия такой результат почти не наблюдался, потому что в этот период художественные произведения в основном сводились к символическим и аллегорическим изображениям.

В IV веке художественные изображения святынь из частных домов христиан и катакомб перешли в открытые для всеобщего посещения церкви, но протест против этого продолжался долго, возникли яростные споры об изображениях, которые не были улажены до II Никейского собора (787) в пользу ограниченного поклонения образам. Впервые такой протест возник на испанском соборе в Эльвире (Гранада) в 306 г. и привел к запрету (в тридцать шестом каноне) на «изображения в церкви (*picturas in ecclesia*), чтобы предметы почитания и поклонения не изображались на стенах». Это выглядит почти как иконоборчество и по-пури-

тански, но так как в катакомбах мы встречаем множество древних изображений и статуй, вероятно, этот запрет следует понимать как временную меру, бывшую целесообразной в переходный период (см. выше, § 55).

§77. *Крест и распятие*

Религия Креста, лишь ты переплетаешь
В одном венце смирение и силу (ШИЛЛЕР[502]).

См. также список литературы в § 75, и библиографию в Zöckler и Fulda.

Justus Lipsius (католик, умер в 1606, профессор в Лувене): *De Cruce libri tres, ad sacram profanamque historiam utiles*. Antw. 1595 и более поздние издания.

Jac. Gretser (иезуит): *De Cruce Christi rebusque ad eam pertinentibus*. Ingolst. 1598-1605, 3 vols. 4to; 3rd ed. revised, 1608; также в его *Opera*, Ratisb. 1734. Tom. I-III.

Wm. Haslam: *The Cross and the Serpent: being a brief History of the Triumph of the Cross*. Oxford 1849.

W. E. Alger: *History of the Cross*. Boston 1858.

Gabr. de Mortillet: *Le Signe de la Croix avant le Christianisme*. Paris 1866.

A. Ch. A. Zestermann: *Die bildliche Darstellung des Kreuzes und der Kreuzigung historisch entwickelt*. Leipzig 1867 and 1868.

J. Stockbauer (католик): *Kunstgeschichte des Kreuzes*. Schaffhausen 1870.

O. Zoeckler (профессор, в Грисвальде): *Das Kreuz Christi. Religionshistorische und kirchlich-archaeologische Untersuchungen*. Gütersloh 1875 (484 стр., с большим списком трудов, стр. xiii.-xxiv.). Английский перевод: M. G. Evans, Lond. 1878.

Ernst v. Bunsen: *Das Symbol des Kreuzes bei alien Nationen und die Entstehung des Kreuzsymbols der christlichen Kirche*. Berlin 1876. (Множество гипотез).

Hermann Fulda: *Das Kreuz und die Kreuzigung. Eine antiquarische Untersuchung*. Breslau 1878. Полемика против точки зрения, принятой после Липсиуса. См. полный библиографический список в Fulda, pp. 299-328.

E. Dobbert: *Zur Entstehungsgeschichte des Kreuzes*, Leipzig 1880.

Крест — знак искупления, использовавшийся иногда отдельно, иногда с альфой и омегой, иногда с якорем надежды или пальмовой ветвью мира. Это древнейший и самый дорогой для первых христиан символ, но вместе с тем именно он подвергался наибольшему количеству злоупотреблений. Уже во II веке возник обычай осенять себя крестным знамением[503] по пробуждении, при омовении, при выходе из дома, перед едой, короче говоря, приступая к любому из каждодневных занятий. Вероятно, во многих случаях уже в ту пору обычай этот был связан с суеверной убежденностью в магических силах данного знака, поэтому Тертуллиан считал необходимым защищать христиан от обвинений язычников в том, что они поклоняются кресту (*staurolatria*)[504].

Киприан и «Апостольские постановления» упоминают о знаке креста как части обряда крещения, а Лактанций говорит о его способности изгонять бесов в ходе экзорцизма, в ходе крещения. Пруденций рекомендует его как средство предохранения от искушений и дурных снов. Так же часто мы встречаем, особенно в орнаментах и на могильных камнях, монограмму с именем Христа, «Х Р», обычно в форме, похожей на крест, либо отдельно, либо с греческими буквами альфой и омегой, «первой и последней» (а в таких случаях — и с добавлением «знаком сим»[505]). Вскоре после победы Константина над Максенцием благодаря

---

[502] «Religion des Kreuzes, nur du verknüpfest in Einem Kranze Der Demuth und Kraft doppelte Palme zugleich» (*«Der deutschen Muse schönstes Distichon»*).

[503] *Signaculum* или *signum crucis*.

[504] *Apol.*, с. 16; *Ad Nat.* I. 12. Юлиан Отступник выдвигал такие же обвинения против христиан своего времени.

помощи *лабарума* (312) кресты стали изображаться на шлемах, щитах, знаменах, коронах, скипетрах, монетах и печатях в разных видах. Археологи различают семь или более форм креста:

а) *crux decussata* (андреевский крест) ⨯;

б) *crux commissa* (простой египетский крест) T;

в) *crux immissa* или *ordinaria* (прямой латинский крест) †;

г) перевернутый латинский крест святого Петра (который считал себя недостойным страдать в том же положении, что и его Господь) ⊥;

д) греческий равносторонний крест ✝;

е) двойной крест ‡; ж) тройной крест (использовался папой) ⁜.

Вот основные виды монограмм из древних памятников:

История о чудесном обнаружении и воздвижении подлинного креста Христова Еленой, матерью Константина, относится к никейской эпохе. Связь креста с альфой и омегой проистекает из описания Христа в Апокалипсисе (Отк. 1:8; 21:6; 22:13), которое было объяснено Пруденцием так (*Cathem. hymn.* IX. 10-12):

> Alpha et Omega cognominatus; ipse fons et clausula,
> Omnia quae sunt, fuerunt, quaeque post futura sunt.

Римские язычники относились к кресту с презрением, так как это было орудие распятия, позорного наказания для рабов и худших преступников, но апологеты напоминали им о неосознанном признании этого животворящего знака, используемого на их знаменах и триумфальных символах, а также о природных аналогиях, таких как фигура человека с вытянутыми руками, летящая птица и корабль под парусом[506]. Крест используется как символ не только христианской церковью. Он встречается также у древних египтян, буддистов Индии и мексиканцев до завоевания Америки, а также у других языческих народов, как символ одновременно благословения и проклятия[507].

---

[505] «*In signo*»; пример — «*in hoc signo vinces*», «в этом знаке победишь», девиз Константина.

[506] Minut. Felix, *Octav.*, c. 29: «*Tropaea vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem, verum etiam adfixi hominis imitantur. Signum sane crucis naturaliter visimus in navi, cum velis tumentibus vehitur, cum expansis palmulis labitur; et cum erigitur jugum, crucis signum est; et cum homo porrectis manibus Deum pura mente veneratur. Ita signo crucis aut ratio naturalis innititur, aut vestra religio formatur*». См. весьма похожий отрывок у Тертуллиана, *Apol.*, c. 16; и *Ad Nat.* I. 12; также Иустин Мученик, *Apol.* I. 55.

[507] Когда был разрушен храм Сераписа (390 г. по Р. Х.), под иероглифами обнаружились знаки креста, которые и язычники, и христиане признали относящимися к своей религии. Сократ, *H.E.* V. 17; Созомен, VII. 15; Феодорит, V. 22. О кресте у буддистов см. Medhurst, *China*, p. 217. В момент открытия Мексики испанцы нашли знак креста на объектах поклонения в храме идолопоклонников в Анагуаке. Prescott, *Conquest of Mexico*, III. 338-340. См. об использовании креста у язычников: Haslam, Mortillet, Zöckler (*l.c.*, 7 sqq.); Brinton, *Myths of the New World*; также статью «*The pre-Christian Cross*», «Edinburgh Review», Jan. 1870. Цоклер говорит (p. 95): «*Aller Fluch und Segen, alles Todeselend und alle Lebensherrlichkeit, die durch die vorchristliche Menschheit ausgebreitet gewesen, erscheinen in dem Kreuze auf Golgatha concentrirt zum wundervollsten Gebilde der religiös sittlichen Entwicklung unseres Geschlechtes*».

Крест, наряду с молитвой Господней, может считаться величайшим христианским мучеником. Но даже само суеверное злоупотребление им, как и пуританский протест против него, в равной мере свидетельствуют о важности великого факта, о котором он нам напоминает.

Существование РАСПЯТИЯ, то есть скульптурного или резного изображения нашего Спасителя на кресте, явно не зафиксировано до середины VI века. Оно не упоминается ни одним из авторов никейского и халкидонского периода. Одно из древнейших известных нам распятий, если не самое древнее, мы встречаем в богато украшенной сирийской копии Евангелий, созданной во Флоренции в 586 г.[508] Григорий Турский (умер в 595 г.) описывает распятие в церкви святого Генезия в Нарбонне, на котором Распятый был представлен почти полностью обнаженным[509]. Оно оскорбляло чувства верующих, поэтому было занавешено по приказу епископа и только иногда показывалось людям. Беда Достопочтенный сообщает, что из Рима в британский монастырь в Вирмуте в 686 г. было привезено распятие, на котором с одной стороны был изображен Распятый, а с другой — змей, поднятый Моисеем[510].

ПРИМЕЧАНИЯ

Сначала символом распятия был один только крест, потом крест и агнец — либо агнец с крестом на голове или плече, либо агнец, привязанный к кресту; потом рядом с крестом стали изображать Христа — либо Христос держал крест в правой руке (на саркофаге Проба, умер в 395 г.), либо Христос с крестом на заднем плане (в церкви святой Пуденцианы, построена в 398 г.); и наконец, на распятии стали изображать Христа, пригвожденного ко кресту.

Была сделана попытка возвести происхождение распятий к III или II веку вследствие обнаружения в 1857 г. сатирического изображения распятия на стене руин императорского дворца на западном склоне Палатинского холма в Риме, которое хранится в музее Кирхера. На рисунке изображен распятый человек с головой осла или лошади и фигура, стоящая перед ним на коленях, с подписью: «Алексамен поклоняется своему Богу»[511]. Без сомнения, изображение было нарисовано на стене каким-то врагом-язычником, смеявшимся над рабом или слугой-христианином, служившим при императорском дворе, а может быть, даже над императором Александром Севером (222 — 235), который вследствие своего религиозного синкретизма подвергался саркастической критике. Дата карикатуры точно не установлена, но мы знаем, что во II веке христиане, как до них — иудеи, обвинялись в поклонении ослу и что в то время при императорском дворе уже были христиане[512]. После III века это неразумное обвинение прекратили выдвигать. Римские археологи (П. Гарруччи, П. Модзони и Мартиньи) делают из этого распятия-насмешки вывод, что христиане уже использовали распятия в конце II века, потому что оригинал должен предшествовать карикатуре. Но этот вывод не подтверждается никакими данными. Язычник Кацилий у Минуция Феликса (гл. 10) явно свидетельствует об отсутствии у христиан *simulacra*. Как древнейшие изображения Христа, насколько нам известно, появились не у ортодоксальных христиан, а у еретиков и полуязычников гностиков, так и древнейшее изображение *распятия* было карикатурой, нарисованной рукой язычника — прекрасная иллюстрация к словам Павла о том, что проповедь Христа распятого кажется грекам безумием.

---

[508] См. Becker, *l.c.*, p. 38; Westwood, *Palaeographia Sacra*; Smith and Cheetham, I. 515.

[509] «*Pictura, quae Dominum nostrum quasi praecinctum linteo indicat crucifixum*». *De Gloria Martyrum*, lib. I, c. 28.

[510] *Opera*, ed. Giles, iv, p. 376. Распятие присутствует в ирландской рукописи, написанной около 800 г. См. Westwood, цитируется в Smith and Cheetham, I. 516.

[511] Αλεξάμενος σέβετ [αι] θεόν. Впервые изображение было обнародовано иезуитом Гарруччи и полностью описано Бекером в цитируемом нами очерке. Гравюра есть также в Smith and Cheetham, I. 516.

[512] См. о предполагаемой ὀνολατρεία христиан у Тертуллиана, *Apol.*, c. 16 («*Nam et somniastis caput asininum esse Deum nostrum*», etc.); *Ad nationes* I. 11, 14; также у Минуция Феликса, *Octav.* 9. Тертуллиан считает, что это абсурдное обвинение возникло по вине Корнелия Тацита, который выдвигает его против иудеев (*Hist.* V. 4).

§78. *Другие христианские символы*

В катакомбах часто изображались и связывались с добродетелями и обязанностями христианского образа жизни следующие символы, взятые из Писания: голубь с оливковой ветвью или без нее, обозначавший простоту и невинность[513]; корабль, иногда символизировавший церковь, безопасно плывущую в гибельном потопе, с намеком на Ноев ковчег, а иногда — душу верующего на его пути к небесному дому под наставлением усмиряющего бури Спасителя; пальмовая ветвь, которую провидец Апокалипсиса вкладывает в руки избранных в знак их победы[514]; якорь, символ надежды[515]; лира, обозначающая праздничную радость и приятное согласие[516]; петух, призыв к бдительности, с намеком на отречение Петра[517]; лань, которая стремится к потокам прохладной воды[518]; виноградная лоза, ветви и гроздья которой, согласно притче, демонстрируют единство христиан со Христом, а также богатство и радость христианской жизни[519].

Что касается феникса, то он, как символ обновления и воскресения, происходит из известного языческого мифа[520].

§79. *Исторические и аллегорические изображения*

От этих символов оставался один шаг до иконографических изображений. Библия предоставляет богатый материал для исторических, символических и аллегорических картин, которые мы встречаем в катакомбах и на древних памятниках. Многие из них относятся к III или даже ко II веку.

Любимыми сюжетами из Ветхого Завета были Адам и Ева, райские реки, Ноев ковчег, жертвоприношение Исаака, переход через Чермное море, провозглашение закона, Моисей, наносящий удар по скале, избавление Ионы, обнаженный Иона под растением, вознесение Илии, Даниил в львином рве, трое отроков в огненной печи. Мы встречаем также сцены из евангелий, а также из апостольской и послеапостольской истории, такие как поклонение волхвов, их встреча с Иродом, крещение Иисуса в Иордане, исцеление расслабленного, превращение воды в вино, чудесное насыщение пяти тысяч, десять дев, воскресение Лазаря, въезд в Иерусалим, Святая Вечеря, портреты святого Петра и святого Павла[521].

---

[513] См. Мф. 3:16; 10:16; Быт. 8:11; Песн. 6:9.

[514] Отк. 7:9. Пальмовая ветвь имела сходное значение и для язычников. Гораций пишет (*Od.* I. 1): «*Palmaque nobilis Terrarum dominos evehit ad deos*».

[515] Евр. 6:19. То же и у язычников.

[516] См. Еф. 5:19.

[517] Мф. 26:34 и параллельные места.

[518] Пс. 41:2.

[519] Ин. 15:1-6. Притчи о добром пастыре и о лозе и ветвях, которые обе присутствуют только у святого Иоанна, по-видимому, оказали наибольшее влияние на умы ранних христиан, судя по катакомбам. Как утверждает Стэнли (Stanley, *Christ. Inst.*, p. 288), «то, что они ценили, и то, что они чувствовали, было новым моральным влиянием, новой жизнью, текущей в их жилах, новым здоровьем, обретенным их телами, новой отвагой, отражавшейся на их лицах, подобно тому как вино придает силы утомленному труженику, как питание поступает к сотне ветвей развесистого дерева, как сок растекается по тысяче гроздьев ветвистой лозы». Но здесь еще более важна идея жизненного союза верующих со Христом и друг с другом, которую передает образ лозы и ветвей.

[520] Легендарный феникс нигде в Библии не упоминается. Впервые в христианстве этот образ используют Климент Римский, *Ad Cor.*, с. 25, и Тертуллиан, *De Resurr.*, с. 13. См. также Плиний, *Hist. Nat.* XIII. 4.

Страсти и распятие Христа сначала не изображались, на них указывал только символ креста.

Иногда мы встречаем и изображения мифологического происхождения. Это, например, Психея с крыльями, играющая с птицами и цветами (символ бессмертия), Геркулес, Тесей и особенно Орфей, который своими волшебными песнями успокаивал бури и укрощал диких зверей.

Вероятно, гностицизм оказал стимулирующее воздействие не только на богословие, но и на искусство. Во всяком случае, секты карпократиан, василидиан и манихеев ценили искусство. В данной области некоторую роль играют и национальные особенности. Итальянцы — народ, от природы склонный к художественному творчеству, и обычаи христиан в этой стране формировались соответственно. Вот почему Рим стал преимущественно родиной христианского изобразительного искусства.

Древнейшие изображения в катакомбах — лучшие в художественном отношении. В красоте и благородстве их формы чувствуется влияние классических образцов. Однако начиная с IV века наблюдается быстрый упадок, переход к грубости и принужденности, к византийскому типу изображений.

Некоторые авторы[522] представляют это примитивное христианское искусство просто как упадок искусства языческого. Даже Пастырь Добрый у них представлен как копия Аполлона или Гермеса. Но хотя по форме эти картины часто бывают подражательными, по духу они совершенно иные: мифы там воспринимаются уже как неосознанные пророчества и прообразы христианских истин, — равно как и в Сивиллиных книгах. Связь христианского искусства с искусством мифологическим в чем-то похожа на связь библейского греческого языка с классическим. Христианство не могло тут же изобрести новое искусство, как не могло изобрести новый язык, однако оно освободило существовавшие прежде формы от служения идолопоклонству и безнравственности и наполнило их более глубоким значением, посвятив более возвышенной цели.

Смешение классических реминисценций и христианских идей лучше всего заметно в прекрасных символических изображениях Доброго Пастыря и Орфея[523].

Первая фигура была самой любимой, она изображалась не только в катакомбах, но и на предметах ежедневного обихода, таких как кольца, чаши и светильники. До нас дошло почти сто пятьдесят таких изображений. Пастырь, очень подходящий для Христа символ, обычно изображался как привлекательный безбородый кроткий юноша в легкой перепоясанной одежде, в сандалиях, с флейтой и пастушеским посохом, держащий на плече ягненка и стоящий между двумя или более овцами, которые смотрят на него с доверием. Иногда он пасет большое стадо на зеленом лугу. Если популярное представление о Христе было таким, то оно противоречит богословской идее того периода о невзрачной внешности Спасителя и предвосхищает послеконстантиновское представление.

Изображение Орфея дважды встречается на кладбище Домитиллы и один раз на кладбище Каллиста. Одно из них, на потолке (кладбище Домитиллы), особенно интересно: на нем загадочный певец сидит в центре на обломке скалы и играет

---

[521] Для более подробного ознакомления рекомендуются большие иллюстрированные труды: Perret, De Rossi, Garrucci, Parker, Roller, Northcote and Brownlow, etc.

[522] Raoul-Rochette (*Mémoires sur les antiquités chrétiennes*; *Tableau des Catacombes*); Renan (*Marc-Aurèle*, p. 542 sqq.).

[523] См. иллюстрации в конце этого тома.

на лире свои мелодии зачарованным диким и домашним животным — льву, волку, змее, лошади, овну у его ног и птицам на деревьях[524]; вокруг этой центральной фигуры изображено несколько библейских сцен: Моисей, ударяющий по скале, Давид, целящийся из пращи в Голиафа (?), Даниил среди львов и воскресение Лазаря. Языческий Орфей, знаменитый автор монотеистических гимнов («Орфика»), герой множества мистерий, легендарный персонаж, очаровывавший все творение, здесь представлен как символ и прообраз Самого Христа[525] или, скорее, подобно языческой Сивилле, как провозвестник и невольный пророк Христа, объявляющий и предвещающий Его как Властителя над всеми силами природы, умиротворяющего все несогласия, Господа жизни и смерти.

§80. *Аллегорические изображения Христа*

Изображения Христа стали появляться очень медленно и постепенно, по мере того как менялись представления о Его внешности. Евангелисты очень мудро поступают, храня молчание на этот счет, и никакой идеал, порожденный человеческим разумом, не может воздать должное Тому, Кто ходил по земле, будучи Богом, явленным во плоти.

В доникейскую эпоху преобладало странное представление о том, что наш Спаситель в Своем уничиженном состоянии был непривлекателен, согласно буквальному истолкованию мессианского пророчества: «Нет в Нем ни вида, ни величия»[526]. Таким было мнение Иустина Мученика[527], Тертуллиана[528] и даже настроенных на более духовный лад александрийских богословов Климента[529] и Оригена[530]. Искреннее и здравое чувство склоняет нас, скорее, к противоположному мнению, ибо Иисус точно не обладал внешностью грешника и небесная чистота и гармония Его души каким-то образом должны были просвечивать из-под завесы Его плоти, что, без сомнения, и случилось на горе Преображения.

---

[524] См. Гораций, *De arte Poët.*, 391 sqq.:

Silvestres homines sacer interpresque deorum
Cædibus et victu fædo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones.

[525] Такое объяснение предлагают почти все археологи начиная с Бозио, кроме Шультце (*Die Katak.*, p. 105).

[526] Ис. 53:2,3; 52:14; см. также Ис. 21.

[527] *Dial. c. Tryphone Judaeo* c. 14 (εἰς τὴν πρώτην παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾗ καὶ ἄτιμος καὶ ἀειδὴς καὶ θνητὸς φανήσεσθαι κεκηρυγμένος ἐστίν); c. 49 (παθητὸς καὶ ἄτιμος καὶ ἀειδής); 85, 88, 100, 110, 121.

[528] *Adv. Jud.*, c. 14: «*ne aspectu quidem honestus*», и далее он цитирует Ис. 53:2 и сл.; Ис. 8:14; Пс. 21. *De carne Christi*, c. 9: «*nec humanae honestatis corpus fuit, nedum coelestis claritatis*».

[529] *Paedag.* III. 1, p. 252; *Strom.* lib. II, c. 5, p. 440; III, c. 17, p. 559; VI, c. 17, p. 818 (ed. Potter).

[530] *Contr. Cels.* VI, c. 75, где Ориген цитирует слова Цельса о том, что личность Христа не отличалась от других величием, красотой или силой, но был Он, по словам христиан, «невысоким, некрасивым и неблагородным» (τὸ σῶμα μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγενὲς ἦν). Он соглашается, что Христос был «некрасивым», но отрицает, что Он был «неблагородным», и сомневается в том, что Он был «невысоким», о чем нет достоверных свидетельств. Далее он цитирует Ис. 53, но добавляет описание из Пс. 44:4,5 (Sept.), где Мессия представлен как прекрасный царь. Цельс использует ложное предание о якобы непривлекательности Иисуса как аргумент против Его Божественности и как возражение против христианской религии.

Физические недостатки не соответствуют ветхозаветным представлениям о священнике и тем более о Мессии.

Но отцы церкви говорили здесь только о состоянии уничиженности. Возвышенного Искупителя они видели облеченным в неувядающую красоту и славу, которая от Него, Главы, должна распространиться и на Его Церковь в ее совершенном состоянии, в тысячелетнем царстве[531]. Так что мы имеем здесь не противопоставление святости и красоты, но только их временное разделение. Доникейские отцы церкви не собирались также отрицать, что Христос, даже в дни Своего уничижения, обладал духовной красотой, которая привлекала к Нему чуткие души. Так, Климент Александрийский различает эти два вида красоты — внешнюю красоту плоти, которая быстро увядает, и красоту души, которая заключается в моральном совершенстве и вечна. «О том, что Сам Господь, — говорит он, — был непривлекателен внешне, Дух свидетельствует через Исаию: "И мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален перед людьми". Однако кто был более достоин восхищения, чем Господь? Но это была не плотская красота, видимая глазу, а подлинная красота души и тела, которую Он являл и которая в первом, в душе, есть благотворение, а во втором — бессмертие»[532]. Златоуст пошел дальше. Он посчитал описание Исаии относящимся только к сценам страстей, а свое представление о внешности Иисуса строил на стихах Пс. 44, где сказано, что Он «прекраснее сынов человеческих». Иероним и Августин придерживались того же мнения, но подлинных изображений Христа в то время не было. Так что оставалось лишь пытаться при помощи нашего несовершенного воображения представить себе, как может выглядеть лицо Богочеловека, отражающее красоту исключительной святости.

Первые изображения Христа были чисто *аллегорическими*. Его представляли как пастыря, который полагает жизнь за своих овец (Ин. 10:11, см. выше, § 79) или несет заблудшую овцу на плечах[533]; как агнца, который берет на себя все грехи мира[534]; реже — как овна, с намеком на заместительную жертву в истории об Аврааме и Исааке[535]; часто — как рыбака[536]. Климент Александрийский в своем гимне называет Христа «ловцом человеков, которые спасены, уловляющим целомудренную рыбу в сладкую жизнь из ненавистных волн моря пороков».

Самый любимый символ — это, вероятно, рыба. Он имеет двойное значение, указывая на Искупителя и искупленного. Соответствующее греческое слово

---

[531] См. Тертуллиан, *Adv. Jud.*, с. 14 (*Opera*, ed. Oehler, II. 740), где он цитирует Дан. 7:13 и сл. и Пс. 44:4,5, о небесной красоте и славе возвышенного Спасителя, и говорит: «*Primo sordibus indutus est, id est carnis passibilis et mortalis indignitate... dehinc spoliatus pristina sorde, exornatus podere et mitra et cidari munda, id est secundi adventus; quoniam gloriam et honorem adeptus demonstratur*». Иустин Мученик делает такое разграничение между униженностью первого и славой второго пришествия. *Dial. c. Tryph. Jud.*, с. 14, с. 49, etc. Так же поступает и Ориген в процитированном выше отрывке.

[532] *Paedag.*, lib. III, с. 1, где речь идет о подлинной красоте. См. также последнюю часть второй книги, направленную против чрезмерного увлечения женщин нарядами и украшениями, где этим показным украшениям противопоставляется истинная красота души, которая «цветет во плоти, являя милую привлекательность владения собой, когда характер, подобно лучу света, сияет в теле».

[533] Лк. 15:3-7; см. также Ис. 40:11; Иез. 34:11-15; Пс. 22.

[534] Ин. 1:29; 1 Пет. 1:19; Отк. 5:12.

[535] Быт. 22:13.

[536] Христос называет апостолов «ловцами человеков», Мф. 4:19.

ICHTHYS — емкая анаграмма, содержащая инициалы слов: «Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель»[537]. На некоторых изображениях таинственная рыба плавает в воде, а на ее спине блюдо с хлебом и чаша вина, с явной аллюзией на вечерю Господню. В то же время рыба символизировала душу, уловленную в сеть великого Ловца человеков и Его слуг (со ссылкой на Мф. 4:19, см. также Мф. 13:47). Тертуллиан связывает этот символ с водой крещения, говоря:[538] «Мы — маленькие рыбки (*pisciculi*), рожденные нашей Рыбой (*secundum* ΙΧΘΥΝ nostrum), Иисусом Христом, в воде, и можем жить, только продолжая оставаться в воде» — то есть оставаясь верными нашему завету крещения и сохраняя полученную благодать. Благочестивое воображение превратило рыбу в символ всего таинства христианского спасения. Анаграмматическое или иероглифическое использование греческого ICHTHYS и латинского PISCIS-CHRISTUS было распространено в *Disciplina Arcani* и свидетельствовало о вере древней церкви в личность Христа как Сына Божьего и в Его служение как Спасителя мира. Символ этот, должно быть, возник в середине II века, возможно, в Александрии, где и ортодоксальные христиане, и еретики-гностики очень любили мистический символизм[539]. Он упоминается как привычный у Климента Александрийского, Оригена и Тертуллиана, а также встречается в древних римских катакомбах на могильных камнях, кольцах, светильниках, вазах и настенных рисунках[540].

Символ рыбы перестал использоваться к середине IV века (после этого времени он только иногда встречается как напоминание о древних временах).

До эпохи Константина мы не находим никаких следов изображений Христа в прямом смысле слова, разве что у гностиков-карпократиан[541] и у языческого императора Александра Севера, который превратил свою домашнюю часовню в нечто вроде синкретистского пантеона с представителями всех религий[542]. Упомя-

---

[537] ΙΧΘΥΣ = Ἰ-ησοῦς Χ-ριστὸς Θ-εοῦ Υ-ἱὸς Σ-ωτήρ. См. Августин, *De Civit. Dei*, xviii. 23 (*Jesus Christus Dei Filius Salvator*). В акростихе в «Сивиллиных книгах» (lib. viii, vs. 217 sqq.) к этому добавляется слово σταυρός, крест. Шультце (*Katak.*, p. 129), не удовлетворенный этим объяснением, обращается к Мф. 7:10, где рыба (ἰχθύς) противопоставляется змее (ὄφις), и предполагает, что это — противопоставление Христа и дьявола (см. также Отк. 12:14,15; 2 Кор. 11:3). Но такое построение кажется довольно надуманным. Мерц считает этот символ производным от ὄψον (отсюда ὀψάριον в Ин. 21:9) в значении «рыба, плоть». В Палестине рыба была, после хлеба, основной пищей, вкусным дополнением к хлебу. Она фигурирует в истории о чудесном насыщении толпы (Ин. 6:9,11) и в истории о том, как воскресший Спаситель ел на берегах Тивериадского озера (Ин. 21:9, ὀψάριον καὶ ἄρτον). Посредством аллегорической натяжки рыба могла стать в представлении ранней церкви символом тела Христова как небесной пищи, которую Он отдал для спасения людей (Ин. 6:51).

[538] *De Baptismo*, c. 1.

[539] См. Pitra, *De Pisce symbolico*, in «Spicil. Solesm.», III. 524. См. также Marriott, *The Testimony of the Catacombs*, p. 120 sqq.

[540] Древнейший памятник с изображением рыбы, известный нам в настоящее время, был найден в 1865 г. на кладбище Домитиллы в ранее недоступной части римских катакомб. Кавалер Де Росси считает его относящимся к I веку, Бекер — к первой половине II века. Это настенный рисунок, на котором изображены три человека с тремя хлебами и рыбой. На других изображениях мы встречаем рыбу, хлеб и вино с явным указанием на чудесное насыщение (Мф. 15:17) и пищу воскресшего Спасителя, которую Он принимал со Своими учениками (Лк. 24; Ин. 21). Павлин называет Христа «*panis ipse verus et aquae vivae piscis*». См. интересные иллюстрации у Гарруччи, Мартиньи, Крауса и в других археологических трудах.

[541] Ириней, *Adv. Haer.* I. 25. Карпократиане утверждали, что даже Пилат приказал нарисовать портрет Христа. См. также Ипполит, *Philos.*, VII, с. 32; Епифаний, *Adv. Haer.* XXVI. 6; Августин, *De Haer.*, с. 7.

нутое выше представление о непривлекательной внешности Иисуса, полное молчание евангелистов в отношении этой темы и ветхозаветный запрет на изображения удерживали церковь от изготовления портретов или статуй Христа, пока в никейскую эпоху не произошли большие изменения, хотя и не без энергичного и долгого противодействия. Евсевий предлагает нам на основании собственных наблюдений древнейший рассказ о статуе Христа, которая, как он говорит, была воздвигнута женщиной, страдавшей от кровотечения, вместе с ее собственной статуей в воспоминание о ее исцелении, произошедшем до того, как она поселилась в Кесарии Филипповой (Панее)[543]. Но тот же историк, в послании к императрице Констанции (сестре Константина и вдове Лициния), решительно протестовал против изображения Христа, Который оставил Свой земной облик раба и Чья небесная слава превосходит всяческое воображение и художественные таланты человека[544].

§81. *Изображения Девы Марии*

De Rossi: *Imagines selectae Deiparae Virginis* (Rome 1863); Marriott: *Catacombs* (Lond. 1870, pp. 1-63); Martigny: *Dict.* sub «Vierge»; Kraus: *Die christl. Kunst* (Leipz. 1873, p. 105); Northcote and Brownlow: *Roma Sotter.* (2nd ed. Lond. 1879, pt. II, p. 133 sqq.); Withrow: *Catacombs* (N. Y. 1874, p. 305 sqq.); Schultze: *Die Marienbilder der altchtistl. Kunst*, *Die Katacomben* (Leipz. 1882, p. 150 sqq.); Von Lehner: *Die Marienverehrung in den 3 ersten Jahrh.* (Stuttgart 1881, p. 282 sqq.).

Раньше предполагалось, что изображений Девы не существовало до Ефесского собора (431), который осудил Нестория и санкционировал *theotokos*, тем самым утвердив культ Марии и поспособствовав его развитию. Но сейчас найдено несколько изображений, с большой степенью вероятности относящихся к III, если не ко II веку. В настоящее время учеными было обнаружено почти пятьдесят изображений Марии, относящихся к первым пяти векам истории церкви, и на большинстве из них она представлена с Младенцем Спасителем.

Древнейшее из этих изображений — фрагментарно сохранившаяся настенная картина на кладбище Прискиллы. На ней Мария, одетая в тунику и плащ, сидит с ребенком на руках; лицо ребенка обращено к зрителям. Рядом с ней стоит молодой безбородый мужчина (вероятно, Иосиф), одетый в *pallium*; в одной руке он держит свиток, другой показывает на звезды и с радостью смотрит на мать и Младенца; между фигурами в небе висит Вифлеемская звезда; в целом на картине изображена счастливая семья без сверхъестественных украшений догматического характера[545]. На том же самом кладбище Прискиллы есть и другие фрески,

---

[542] Аполлоний, Орфей, Авраам и Христос. См. Лампридий, *Vita Alex. Sev.*, с. 29.

[543] *H.E.* VII. 18. См. Мф. 9:20. Вероятно, эта предполагаемая статуя Христа была памятником Адриана или какого-то другого императора, свое поклонение которому финикийцы представили в образе коленопреклоненной женской фигуры. Подобные изображения встречаются на монетах, особенно в эпоху Адриана. Юлиан Отступник разрушил эти две статуи и заменил их своей собственной, которую разбила молния (Созомен, V. 21).

[544] Фрагмент этого послания сохранился в постановлениях иконоборческого собора 754 г. и в шестом постановлении Второго Никейского собора (787). См. Евсевий. *Opp.*, ed. Migne, II, col. 1545, и Harduin, *Conc.* IV. 406.

[545] См. изображение в De Rossi, Plate IV; Northcote and Brownlow, Plate XX (II. 140); Schultze, *Katak.*, p. 151. Де Росси («Bulletino», 1865, 23, как цитируют Норткоут и Браунлоу) считает, что картина либо относится к самому древнему этапу развития христианского искусства, либо недалеко от него отстоит и принадлежит к веку Флавиев или Траяна и Адриана, самое позднее первых Антонинов. «На крышке этой гробницы была фреска с

представляющие (согласно Де Росси и Гарруччи) благовещение, поклонение волхвов и обнаружение Господа в храме. Поклонение волхвов (двух или четырех, впоследствии трех) — любимый сюжет из жизни святого семейства. Древнейшая картина такого рода найдена на кладбище святых Петра и Марцеллина; там Мария сидит на стуле, держа младенца на колене, и принимает поклонение двух волхвов, по одному с каждой стороны, которые подносят свои дары на блюде[546]. На более поздних изображениях к сцене стали добавлять ясли, вола и осла и чудесную звезду.

Частые изображения женщины в молитвенной позе с поднятыми вверх или вытянутыми вперед руками (*Orans* или *Orante*), особенно рядом с Добрым Пастырем, объясняются археологами-католиками как указание на Церковь, на благословенную Деву или на их обеих, молящихся за грешников[547]. Однако фигур молящихся мужчин и женщин в катакомбах много, и часто это — изображения людей, похороненных в соответствующих гробницах, чьи имена иногда подписаны. Среди надписей нет ни *Ora pro nobis*, ни *Ave Maria*, ни *Theotokos* или *Deipara*. Изображения *Orans* подобны изображениям остальных женщин, в них нет и следа поклонения Марии. Почти все изображения в катакомбах держатся в рамках евангельской истории. Но после IV века, с вырождением искусства, Мария стала изображаться в мозаике и на позолоченном стекле как коронованная царица небес, сидящая на троне в украшенных драгоценными камнями пурпурных одеждах с нимбом славы над головой, окруженная поклоняющимися ей ангелами и святыми.

Благороднейшие изображения Марии, древние и современные, обычно подчеркивают в ее облике то необычное сочетание девственной чистоты и материнской нежности, которое отличает «Обрученную Деву и Непорочную Мать» от

изображением Доброго Пастыря и двух овец и еще какой-то сюжет, от которого сейчас почти ничего не осталось». Де Росси подкрепляет свое мнение о большой древности этой Мадонны указанием на превосходный, почти классический стиль изображения, а также на тот факт, что катакомбы Прискиллы, матери Пуденса, — одни из древнейших. Но Дж. Г. Паркер, опытный знаток древностей, датирует эту картину 523 г. по Р. Х. Молодой человек, согласно Де Росси, — это Исаия или какой-то другой пророк; Марриотт и Шультце же считают его Иосифом, что более вероятно, хотя более позднее предание Греческой церкви, основанное на апокрифических евангелиях и подкрепленное идеей пренепорочности Марии, представляет его как старика с несколькими детьми от предыдущего брака (братьями Иисуса, превращенными в двоюродных Иеронимом и Латинской церковью). Норткоут и Браунлоу (II. 141) замечают: «Святой Иосиф, конечно же, представлен на некоторых саркофагах; и на самых древних изображениях это молодой безбородый человек, обычно одетый в тунику. На мозаике в Санта Мария Маддже, которая относится к V веку и на которой Иосиф представлен четыре или пять раз, он — человек зрелого возраста, если не пожилой; с того времени стало принято изображать его именно так».

[546] См. Plate XX в Northcote and Brownlow. II. 140. Шультце (p. 153) относит эту картину к началу III века.

[547] Согласно традиционному католическому толкованию апокалиптического видения о жене, облеченной в солнце и рождающей младенца мужского пола (Отк. 12:1,5). Кардинал Ньюмен, хотя и довольно непоследовательно, так рассуждает в своем послании к доктору Пьюзи по поводу его *Eirenicon* (p. 62): «Я не отрицаю, что под образом женщины понимается церковь; но... святой апостол не говорил бы о церкви в конкретно таком образе, если бы не существовало блаженной Девы Марии, которая была вознесена и стала объектом поклонения всех верующих». Норткоут и Браунлоу предполагают (II. 137), что *Orans* рядом с Добрым Пастырем означает Марию как новую Еву, подобно тому как Пастырь означает нового Адама. Следует признать, что параллель между Марией и Евой проводит уже Ириней и она содержит плодотворный зародыш культа Марии, но на данных изображениях такого сопоставления не представлено.

обычных женщин и производит такое сильное впечатление на воображение и чувства христиан. Никакие крайности в поклонении Марии, какими бы греховными они ни считались, не должны мешать нам испытывать смиряющее и облагораживающее воздействие от созерцания в почтительной преданности этого «идеала женственности, такого кроткого, такого милостивого, такого сильного, такого благого, такого терпеливого, мирного, верного, любящего и чистого».

ГЛАВА VII

ЦЕРКОВЬ В КАТАКОМБАХ

§82. *Литература*

См. труды, цитируемые в гл. VI, особенно Garrucci (6 томов), и иллюстрации в конце этого тома.

I. Более древние труды

Bosio (*Roma Sotterranea*, Rom. 1632; сокр. издание P. Giovanni Severani da S. Severino, Rom. 1710, очень редкое); Boldetti (1720); Bottari (1737); D'Agincourt (1825); Röstell (1830); Marchi (1844); Maitland (*The Church in the Catacombs*, Lond. 1847); Louis Perret (*Catacombes de Rome*, etc. Paris 1853 sqq. 5 vols., с 325 прекрасными иллюстрациями, но текст имеет небольшую ценность и устарел.

II. Недавние труды

*Giovanni Battista de Rossi (главный авторитет по катакомбам): *La Roma Sotterranea Cristiana descritta et illustrata*, издана по указанию папы Пия IX, Roma (cromolitografia Pontificia), tom. I. 1864. Tom. II. 1867. Tom. III. 1877, in 3 vols. fol. с 2 дополнительными томами иллюстраций. Ожидается четвертый том. См. также его статьи в выходящем раз в два месяца «Bulletino di archeologia Cristiana», Rom. 1863 sqq., и несколько менее значительных очерков. Роллер называет Де Росси *«le fouilleur le mieux qualifié, fervent catholique, mais critique sérieux»*[548].

*J. Spencer Northcote (каноник Бирмингема) and W. R. Brownlow (каноник Плимута): *Roma Sotterranea*. London (Longmans, Green & Co., 1869; второе издание, «переписанное и сильно расширенное», 1879, 2 vols.). Первый том посвящен истории, второй — христианскому искусству. Этот труд воспроизводит исследования командора Де Росси, с его согласия, и снабжен большим количеством хромолитографических иллюстраций и гравюр, с особым вниманием к кладбищу Святого Каллиста. Отдельный том о надписях см. далее.

F. X. Kraus (католик): *Roma Sotterranea. Die Röm. Katakomben*. Freiburg, i. B. (1873), second ed. 1879. Основано на Де Росси и первом издании Northcote & Brownlow.

D. de Richemont: *Les catacombes de Rome*. Paris 1870.

Wharton B. Marriott, B. S. F. S. A. (английская церковь): *The Testimony of the Catacombs and of other Monuments of Christian Art from the second to the eighteenth century, concerning questions of Doctrine now disputed in the Church*. London 1870 (223 стр. с иллюстрациями). Обсуждаются памятники, имеющие отношение к культу Девы Марии, первенству папы и состоянию души после смерти.

F. Becker: *Roms altchristliche Cömeterien*. Leipzig 1874.

W. H. Withrow (методист): *The Catacombs of Rome and their Testimony relative to Primitive Christianity*. New York (Nelson & Phillips) 1874. Полемика против католичества. Автор пишет (Pref., p. 6): «Свидетельство катакомб указывает — более поразительно, чем любое другое — на невероятный контраст между первоначальным христианством и современной Римской церковью».

---

[548] «Очень квалифицированным исследователем, ревностным католиком, но серьезным критиком». — Прим. изд.

John P. Lundy (епископальная церковь): *Monumental Christianity: or the Art and Symbolism of the Primitive Church as Witnesses and Teachers of the one Catholic Faith and Practice*. New York 1876. Новое расширенное издание — 1882, 453 стр., богато иллюстрировано.

*John Henry Parker (епископальная церковь): *The Archaeology of Rome*. Oxford and London 1877. Parts IX. and X.: гробницы в Риме и около него, скульптура; Part XII.: катакомбы. Образцовый труд, с наилучшими иллюстрациями.

*Théophile Roller (протестант): *Les Catacombes de Rome. Histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du Christianisme*. Paris 1879-1881, 2 vols. fol. 720 страниц текста и 100 превосходных гравюр, много иллюстраций и надписей. Автор несколько лет прожил в Неаполе и Риме, где служил пастором реформатской церкви.

M. Armellini (католик): *Le Catacombe Romane descritte*. Roma 1880 (Популярное переложение De Rossi, 437 стр.). Более важный труд того же автора: *Il Cimiterio di S. Agnese sulla via Nomentana*. Rom. 1880.

Декан Stanley: *The Roman Catacombs*, in «Christian Institutions.» Lond. and N. York 1881 (pp. 272-295).

*Victor Schultze (лютеранин): *Archaeologische Studien über altchristliche Monumente. Mit 26 Holzschnitten*. Wien 1880; *Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente* (52 иллюстрации). Leipzig 1882 (342 стр.); *Die Katakomben von San Gennaro dei Poveri in Neapel*. Jena 1877. См. также памфлет: *Der theolog. Ertrag der Katakombenforschung*. Leipz. 1882 (30 стр.). Памфлет направлен против критики Гарнака, который обвиняет Шультце в преувеличении значения исследования катакомб (см. «Theol. Literaturzeitung» 1882.)

Епископ W. J. Kip: *The Catacombs of Rome as illustrating the Church of the First Three Centuries*. N. York 1853, 6th ed., 1887 (212 pages).

K. Rönneke: *Rom's christliche Katakomben*. Leipzig 1886.

См. также Edmund Venables в Smith and Cheetham, 1. 294-317; Heinrich Merz в Herzog, VII. 559-568; Theod. Mommsen, *Roman Catac.* in «The Contemp. Review», vol. XVII. 160-175 (April to July, 1871); соответствующие статьи в Archaeol. Dicts. Martigny и Kraus, *Archaeology* Bennett (1888).

III. Христианские надписи в катакомбах и на других памятниках

*Командор J. B. de Rossi: *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo seculo antiquiores*. Romae 1861 (XXIII, and 619 pages). Ожидается следующий том. Основной труд в этой области. Много надписей приводится также в его *Roma Sott.* и «Bulletino».

Edward Le Blant: *Inscriptions chrétiennes de la Gaule anterieures au VII*me *siècle*. Paris 1856, 1865, 12 vols. Его же: *Manuel d'Épigraphie chrétienne*. Paris 1869.

John McCaul: *Christian Epitaphs of the First Six Centuries*. Toronto 1869. Греческие и латинские, в основном из Рима.

F. Becker: *Die Inschriften der römischen Cömeterien*. Leipzig 1878.

*J. Spencer Northcote (католик, каноник Бирмингема): *Epitaphs of the Catacombs or Christian Inscriptions in Rome during the First Four Centuries*. Lond. 1878 (196 pages).

G. T. Stokes: *Greek and Latin Christian Inscriptions*; две статьи в «Contemporary Review» 1880, 1881.

V. Schultze обсуждает надписи в пятом разделе своего труда *Die Katakomben* (1882), pp. 235-274, и приводит список литературы.

Corpus Inscriptionum Graecarum, под редакцией Böckh, and Kirchhoff, и *Corpus Inscriptionum Lat.*, под редакцией Берлинской Академии: Th. Mommsen и др., 1863 sqq. (еще не закончен), содержит также христианские надписи. Профессор E. Hubner добавил надписи из Испании (1871) и Британии (1878). G. Petrie собрал христианские надписи на ирландском языке, ed. Stokes. Dublin 1870 sqq. См. также статью «Inscriptions», Smith and Cheetham, I. 841.

§83. *Происхождение и история катакомб*

Катакомбы Рима и других городов открывают новую главу истории церкви, которая лишь недавно была извлечена на свет из-под земли. Их обнаружение стало для мира таким же поучительным и важным открытием, как и обнаружение давно потерянных городов Помпеи и Геркуланума, а также Ниневии и Вави-

лона. Евсевий ничего о них не говорит; древние отцы церкви едва упоминают, кроме Иеронима и Пруденция, да и те не дают нам представления об их масштабе и важности. Поэтому до недавнего времени историки молчали о катакомбах[549]. Но после великих открытий командора Де Росси и других археологов их больше нельзя игнорировать. Катакомбы подтверждают, иллюстрируют и дополняют наши прежние знания, почерпнутые из более важных литературных источников.

Происхождение названия «катакомбы» точно не установлено, но оно обозначает подземные кладбища или места упокоения мертвых[550]. Впервые оно используется по отношению к христианским захоронениям в окрестностях Рима, но потом стало относиться к таким же захоронениям Неаполя, Мальты, Сицилии, Александрии, Парижа и других городов.

Раньше полагали, что римские катакомбы первоначально представляли собой песчаные карьеры (*arenariae*) или каменоломни (*lapidicinae*), вырытые язычниками в целях добычи строительного материала и иногда использовавшиеся для захоронения тел недостойнейших рабов и преступников[551]. Но сейчас это мнение оставлено по причине различий в их строении и почве. Хотя несколько катакомб, примерно пять из тридцати, более или менее тесно связаны с заброшенными песчаными карьерами[552].

Следовательно, катакомбы, за немногими исключениями, были созданы христианами специально для погребения христиан. Из их невероятной протяженности и смешения языческих символов и надписей с христианскими можно было бы сделать вывод, что язычники также пользовались ими, но взаимная неприязнь христиан и идолопоклонников была слишком велика, чтобы они общались

---

[549] Мосгейм и Гиббон в прошлом веке и даже Неандер, Гислер и Баур в наше время не знали о самом существовании катакомб, только Гислер цитирует известный отрывок из Иеронима. Но декан Милмен в своей «Истории христианства», Хэйз, Куртц, Краус и другие в своих учебниках делают краткое упоминание о них.

[550] κατακύμβιον, *catacumba*, также (в некоторых рукописях) *catatumba*. Есть разные догадки по поводу этимологии: 1) От κατά (*внизу, вниз*, как в καταβαίνω, κατάκειμαι, καταπέμπω) и τύμβος (ср. с лат. *tumba*, фр. *tombe, tombeau*, англ. *tomb*, *могила*), то есть могила под землей, в отличие от могил на поверхности. Это лучше всего соответствует самой сути катакомб. 2) От κατά и κοιμάω (*спать*), что делает это слово эквивалентом κοιμητήριον, *dormitorium*, *место, где спят*. 3) От κατά и κύμβη (*внутренность сосуда*) или κύμβος (*чаша*), κυμβίον (маленькая чаша, лат. *cumbium*), просто в значении полости. Так считает Venables, в Smith and Cheetham. Маловероятно. 4) Гибрид из κατά и латинского *decumbo*, *ложиться, возлегать*. Так считают Marchi и Northcote и Brownlow (I. 263). Это слово впервые встречается в христианском календаре III или IV века (*in Catacumbas*) и в послании Григория I к императрице Констанции примерно в конце VI века (*Epp.* III. 30), с особым указанием на катакомбы Святого Себастьяна. Более древние авторы используют термины κοιμητήρια, *cœmeteria* (отсюда англ. *cemetery*, «кладбище»), а также *cryptae*, «крипты».

[551] Так полагали Арринги, Бароний, Северано, Боттари, Болдетти и все авторы до Марки и его учеников, двух братьев Де Росси, которые изменили общее мнение. См. Northcote and Br. I. 377 sqq.

[552] Песчаные карьеры и каменоломни делались достаточно широкими, чтобы там могла пройти лошадь, запряженная в повозку, они вырезаны в *tufa litoide* {литоидном туфе} и *pozzolana pura* {чистом пуццолане}, которые представляют собой лучший строительный материал в Риме; катакомбы же обычно представляют собой очень узкие проходы, прямые, часто пересекающиеся друг с другом под острым углом и высеченные в *tufa granulare* {зернистом туфе}, слишком мягком для строительства и слишком перемешанном с землей, чтобы быть использованным в качестве цемента, но легко поддающемся обработке и пригодном для рытья галерей и помещений. См. Northcote and Br. I. 376-390. Авторы указывают и на исключения из правила. Дж. Г. Паркер обнаружил *loculi* для погребения христиан в заброшенном песчаном карьере.

в жизни и смерти. Мифологических деталей в катакомбах немного, и они адаптированы к христианским представлениям[553].

Другое ошибочное мнение, которое ранее было принято повсеместно, гласит, что катакомбы были местом убежища христиан, скрывавшихся от языческих гонений. Но громадный труд, которого требовало их создание, не мог бы укрыться от внимания властей. Напротив, существование катакомб — следствие терпимости. Римское правительство, хоть и ревностно относившееся к тайным обществам (как любое деспотическое правительство), достаточно либерально относилось к вопросам захоронения, особенно бедняков, и к обществам, задачей которых было, посредством регулярных сборов, обеспечение достойного погребения с отправлением религиозных церемоний[554]. Только худшие из преступников, предатели, самоубийцы и убитые молнией (сраженные гневом богов) оставались непогребенными. Благочестивая забота о мертвых свойственна человеку инстинктивно, она встречается среди всех народов. Смерть — могущественный уравниватель различий, проповедник терпимости и милосердия; даже деспоты склоняются перед ней и вспоминают о собственной бренности; она склоняет к сочувствию и слезам даже ожесточенные сердца. *«De mortius nihil nisi bonum»*[555].

Вероятно, христианам с самого начала разрешено было хоронить умерших отдельно, как и иудеям, хотя это право и не было нигде зафиксировано явно. Галлиен восстановил его после того, как христиане временно были лишены этого права во время гонений Валериана (260)[556].

Будучи в основном наследниками иудейской и восточной традиции, римские христиане, естественно, следовали восточным обычаям: высекали свои гробницы в скалах и строили галереи. Отсюда большое сходство иудейских и христианских кладбищ в Риме[557]. Древние греки и римляне при империи обычно сжигали тела

---

[553] См. замечания Норткоута и Браунлоу, I. 276, против Дж. Г. Паркера, который утверждает, что катакомбы использовались и язычниками, и христианами.

[554] Это мнение подтверждает профессор Моммсен, римский историк, который говорит («Contemporary Review», vol. xxvii, p. 168): «К обществам бедняков, которые собирались вместе для погребения своих членов, имперское правительство не только относилось терпимо, но и поддерживало их, хотя во всех остальных ситуациях оно очень строго выступало против подобных обществ. Следовательно, с юридической точки зрения никто не мешал приобретению этой собственности. Христианские общины с самого начала уделяли большое внимание погребению своих членов; обязанностью богатых членов было заботиться о похоронах бедных, и святой Амвросий еще разрешал церквям продавать свои сосуды для причастия, чтобы расширить кладбища для верующих. Катакомбы показывают, чего можно было добиться такими средствами в Риме. Даже если свести приписываемые им баснословные размеры к реальным цифрам, их создание все равно требовало громадных трудов, и они — без украшений и орнаментов, лишенные архитектурных достоинств и надписей, не только отличающихся помпезностью и подобающей случаю фразеологической мишурой, но даже точностью и грамотностью, пренебрегающие великолепием и роскошью, сиянием и тщеславием жизни великого города, который бурлил и суетился наверху, — как нельзя лучше раскрывают слова Христа: "Царство Мое не от мира сего"».

[555] О мертвом — ничего, кроме хорошего. — Прим. изд.

[556] Euseb. *H.E.* VII. 13:1, τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων χωρία.

[557] Роллер пишет (в Lichtenberger, *Encycl. des Sc. Rel.* II. 685): *«Les juifs ensevelissaient dans le roc. A Rome ils ont creusé de grandes catacombes presque identiques a celles des chrétiens. Ceux-ci ont été leurs imitateurs. Les Etrusques se servaient aussi de grottes; mais ils ne les reliaient point par des galeries illimitées»* {«Иудеи делали захоронения в скалах. В Риме они высекли большие катакомбы, почти как христианские. Христиане последовали их примеру. Этруски тоже хоронили в гротах, но они не связывали их между собой бесконечными галереями»}. Декан Стэнли пишет: «Катакомбы — выдающиеся памятники

(*crematio*) из санитарных соображений, но погребение в земле (*humatio*) за пределами города недалеко от оживленных дорог, или на холмах, или в естественных гротах было более древним обычаем; у богатых были собственные гробницы (*sepulcra*).

В своих катакомбах христиане могли собираться для поклонения и укрываться в моменты гонений. В этих тихих убежищах их преследовали очень редко. Только однажды сообщается о том, что язычники заблокировали христиан на кладбище и те умерли, задохнувшись.

Большая часть катакомб была построена в первые три века, историю некоторых можно проследить до апостольского периода[558]. После Константина, когда земное положение христиан улучшилось и они смогли хоронить своих мертвых, не опасаясь преследований, кладбища стали размещаться на поверхности, особенно над катакомбами и вокруг базилик или на других территориях, приобретенных или подаренных с этой целью. Некоторые катакомбы обязаны своим происхождением отдельным лицам или семьям, позволившим использовать собственные земли для погребения своих братьев; другие принадлежали церквям. Христиане писали на могилах подобающие эпитафии и утешительные мысли, рисовали на местах погребений свои любимые символы. Во время похорон они превращали эти мрачные и безрадостные помещения в часовни; при тусклом свете терракотовых светильников они вручали прах праху, пепел — пеплу и среди смертной тени вдыхали дуновение воскресения и вечной жизни. Но было бы заблуждением считать, что катакомбы стали обычным местом поклонения во времена гонений; они совершенно не были пригодны для этого; даже в самых больших помещениях может поместиться только двадцать, максимум тридцать человек[559].

Катакомбы начали использовать для поклонения в никейскую эпоху, что в значительной степени стимулировалось поклонением мученикам и святым. Когда их перестали использовать для погребения, они сделались местом паломничества благочестивых верующих. В них строились маленькие часовни в память о мучениках. Святой Иероним[560] рассказывает, как, будучи еще школьником, око-

---

восточного и иудейского характера, даже у западных христиан. Они соответствуют высеченным в скале гробницам Палестины и близки к иудейским кладбищам в окрестностях Рима, а объясняется этот факт тем, что ранняя римская церковь представляла собой не латинскую, но восточную общину, говорила по-гречески и следовала сирийским обычаям. Опять же легкость, с которой римские христиане могли пользоваться такими кладбищами, указывает на беспристрастность римского закона, распространявшего (как справедливо замечает Де Росси) на презираемую секту даже во времена гонений ту же защиту в отношении погребения, которая предоставлялась людям, занимавшим высшее положение в стране. Катакомбы свидетельствуют о неосознанной заботе императорского правительства в отношении новорожденной церкви. Таким образом, это памятники не столько гонениям, сколько терпимости, с которой к христианам относилась Римская империя» (*l.c.*, p. 274).

[558] Де Росси (цитируется в Northcote and Brownlow, I. 112) говорит: «Именно эти кладбища, которым история или предание приписывают апостольское происхождение, я рассматриваю в свете самых тщательных археологических исследований как колыбель христианского обычая подземного погребения, христианского искусства и христианских надписей; там я нахожу память о людях, по-видимому, живших до времен Флавиев и Траяна; наконец-то я нахожу точные сведения о тех временах».

[559] Шультце (*Die Katak.*, p. 73, 83), возражая Марки, говорит, что катакомбы были только местом погребения и использовались для погребальных богослужений, а маленькие часовни в них (*ecclesiolae*) представляют собой либо частные склепы, либо послеконстантиновские сооружения.

[560] *Com. in Ez.*, ch. 40.

ло 350 г. по Р. Х., он каждое воскресенье ходил со своими товарищами на могилы апостолов и мучеников в римских криптах, «где в подземных глубинах посетитель проходит между телами погребенных в обеих стенах и где так темно, что сбывается пророчество: живые спускаются в ад[561]. Здесь и там мрак рассеивается лучом света, но не проходящим через окно, а проникающим через какую-нибудь расщелину; когда вы идете дальше, он угасает, и в окружающей ночной тьме вам приходит на память стих Вергилия:

Horror ubique animos, simul ipsa silentia terrent[562].

Поэт Пруденций также в начале V века несколько раз упоминает об этих местах захоронения и о связанном с ними поклонении[563].

Папа Дамас (366 — 384) проявил рвение, укрепив и украсив катакомбы, а также построив новые лестницы для удобства паломников. Его преемники сохранили интерес к ним, но неоднократные ремонты привели к большой путанице в датировании произведений искусства.

В результате варварских вторжений Алариха (410), Гейзериха (455), Рисимера (472), Витигеса (537), Тотилы (546) и ломбардов (754) превратили Рим в груду руин; было уничтожено множество ценных сокровищ классической и христианской древности. Но благочестивое варварство охотников за реликвиями причинило еще больший ущерб. Могилы реальных и воображаемых святых были опустошены, множество костей было перевезено в Пантеон, в церкви и часовни для большего удобства поклонения. После этого интерес к катакомбам постепенно ослабевал, они пришли в упадок и были стерты из людской памяти более чем на шестьсот лет.

В XVI веке катакомбы были заново открыты и стали интересной областью исследования для любителей древности. Первое открытие было сделано 31 мая 1578 г. несколькими работниками виноградника на Виа Салария, которые, копая пуццоланы, наткнулись на древнее подземное кладбище, окрашенное рисунками христианской тематики, греческими и латинскими надписями и скульптурными саркофагами. «Тогда, — говорит Де Росси, — родилось название *Roma Sotterranea*[564] и соответствующая наука». Одним из первых и главных исследователей был Антонио Бозио, «Колумб этого подземного мира». Его труды были опубликованы после его смерти (Рим, 1632). Филиппо Нери, Карло Борромео и другие сторонники восстановления католической старины, подобно святому Иерониму в древности, проводили целые ночи в молитве среди этих руин века мучеников. Но протестантские богословы дискредитировали их находки как изобретения римско-католических богословов, которые в языческих песчаных карьерах ищут следы христианских святых, никогда не живших, и христианских мучеников, никогда не умиравших[565].

В наш век поиски и исследования катакомб переживают новый этап. Теперь это важный раздел христианской археологии. Догматическое и сектантское от-

---

[561] Имеются в виду такие места, как Пс. 54:16; Чис. 16:33.

[562] *Aen.* II. 755: «Ужас душе отовсюду, ужасна сама тишина».

[563] *Peristeph.* XI. 153 sqq.

[564] «Подземный Рим». — Прим. изд.

[565] Например, епископ Бернет (посетивший катакомбы в 1685 г.); см. его *Letters from Italy and Switzerland*, 1685 — 1686. Он полагал, что в древности катакомбы были общим местом захоронений язычников. Дж. С. Киприан (1699), Дж. Баснаж (1699) и Питер Цорн (1703) писали на эту тему в полемическом духе, выступая против Рима.

ношение уступило место научному методу, основная задача которого — обнаружить истину. Признанным пионером в этой подземной области истории древней церкви является кавалер Джованни Баттиста Де Росси, ревностный, но либеральный католик. Его монументальный труд на итальянском языке (*Roma Sotterranea*, 1864 — 1877) в сжатом изложении доступен теперь французским, немецким и английским читателям благодаря Алларду (1871), Краусу (1873 и 1879), Норткоуту и Браунлоу (1869 и 1879). Другие авторы, протестанты и католики, постоянно добавляют новую информацию к уже собранной. Большой прогресс сделан в области хронологии и истолковании изображений в катакомбах.

Но работа только начинается. Больше половины древних христианских кладбищ только ждут будущих исследователей. Де Росси изучает в основном одну группу римских катакомб, катакомбы Каллиста. Катакомбы Неаполя, Сиракуз, Агриджento, Мелоса, Александрии, Киринеи изучены очень мало; другие катакомбы древней апостольской церкви еще предстоит открыть, и следствия этого будут так же важны для истории церкви, как обнаружения Илиона, Микен и Олимпии было важно для истории классической Греции.

§84. *Описание катакомб*

Римские катакомбы представляют собой длинные и узкие переходы или галереи, пересекающиеся между собой, выкопанные под холмами вне города и вокруг него для погребения мертвых. В них темно и мрачно, с поверхности внутрь пробиваются лишь случайные лучи света. Галереи из двух или более ярусов, полные гробниц, образуют сложную сеть или подземный лабиринт. Для захоронения отдельных тел в вертикальных стенах высекались небольшие ниши, похожие на полки (*loculi*), для семейств и выдающихся мучеников — прямоугольные помещения (*cubicula*). Вход в них закрывался мраморными плитами или кирпичами. Более богатых хоронили в саркофагах. Потолок плоский, иногда с небольшими арками. Место экономили, так что пройти по коридору можно было только по одному; в среднем ширина прохода составляет от 70 до 90 см. Возможно, такая экономия объясняется бедностью первых христиан, а также их сильным желанием быть вместе в жизни и смерти. Маленькие молельни с алтарями и сидениями для епископов, высеченные в туфе, вероятно, были построены позже, и в них могло поместиться одновременно только несколько человек. Они подходили для погребальных богослужений и частной молитвы, но не для публичного поклонения.

Изначально галереи были короткими, но постепенно они удлинялись и достигли громадных размеров. Их общая протяженность исчисляется сотнями километров, количество могил — миллионами[566].

---

[566] Я не решаюсь приводить цифры. Римские археологи, такие как Марки, Дж. Б. Де Росси и его брат Микеле Де Росси (математик), Мартиньи и другие, оценивают протяженность римских катакомб по-разному, от 563 до 1448 км, то есть «больше протяженности Италии» (Northcote and Brownlow, I. 2). Количество могил исчисляется цифрой от четырех до семи миллионов! Кажется невероятным, чтобы в Риме за четыре века жило столько христиан, даже если включить сюда многочисленных чужеземцев. Подобные подсчеты — лишь предположения. См. Smith and Chhetham, I. 301. Смит (*l.c.*, p. 15) цитирует Раулинсона, утверждающего, что 7.000.000 могил за 400 лет предполагают среднее количество христиан от 500.000 до 700.000 человек. Все население Рима в начале имперского периода составляло от 1.500.000 до 2.000.000 человек.

Древнейшее и самое известное из римских кладбищ — кладбище Святого Себастьяна, изначально называемое *Ad Catacumbas*, на Аппиевой дороге, на расстоянии немногим более трех километров к югу от городских стен. Говорят, что когда-то на нем были похоронены тела святого Петра и святого Павла, позже перенесенные в базилики, названные в их честь; здесь покоились также сорок шесть римских епископов и большое количество мучеников.

Громадное кладбище имени папы Каллиста (218 — 223) на Виа Аппия изначально представляло собой несколько небольших и независимых друг от друга мест погребения (называемых именами Люцины, Зеферина, Каллиста и Ипполита). Оно было тщательно изучено Де Росси. Самая древняя его часть названа в честь Люцины, ее ширина составляет 100 римских футов, длина — 180. Группа в целом носит имя Каллиста, возможно потому, что его предшественник, Зеферин «поставил его над кладбищем» (Римской церкви)[567]. Он был тогда диаконом. Римская церковь ценит его, но Ипполит рассказывает о нем весьма неприглядные вещи. Это, без сомнения, был замечательный человек, дошедший от положения раба до высшего церковного чина.

Кладбище Домитиллы (в IV веке называвшееся именами святой Петронилы, Нерея и Ахиллия) расположено на Виа Ардеатина, его происхождение ведется от Флавии Домитиллы, внучки или правнучки Веспасиана. Она была сослана Домицианом (ок. 95 г. по Р. Х.) на остров Понтия «за исповедание Христа»[568]. Ее слуги (*eunuchi cubicularii*) Нерей и Ахиллий, согласно преданию, точность которого не установлена, были крещены святым Петром, приняли мученическую смерть и были похоронены в поместье, принадлежавшем их хозяйке. На другом участке кладбища Де Росси обнаружил остатки колонн подземной часовни и небольшое помещение с настенной фреской, на которой представлена пожилая матрона, названная «Veneranda», и молодая женщина, в надписи называемая «мученицей Петрониллой», указывающая на Святое Писание в ларце рядом с собой как на доказательство своей веры. Очевидно, первая из женщин встречает вторую в Раю[569]. Судя по имени, речь идет о легендарной дочери святого Петра[570]. Но римские богословы, не желающие признавать, что у первого папы были дети (хотя о его браке, без сомнения, сказано в евангелиях), считали Петрониллу духовной дочерью, как Марка — духовным сыном апостола (1 Пет. 5:13), и объявили ее дочерью некоего римлянина Петрония или Петра, связанного с семейством Домитиллы.

Другие древние катакомбы носят имена Претекстата, Прискиллы (святого Сильвестра и святого Марцелла), Василиссы (святого Гермеса, Василиссы, Прота и Иакинфа), Максима, святого Ипполита, святого Лаврентия, святого Петра и Марцеллина, святой Агнесы и Остриануму (Ad Nymphas Petri, или источника

---

[567] Так утверждает Ипполит, *Philosoph.* IX. 11. Зеферин был похоронен там вопреки обычаю хоронить пап в крипте святого Петра в Ватикане. Каллист был выброшен из окна в Трастевере и практически сразу же отвезен на ближайшее кладбище на Виа Аурелия. Норткоут и Браунлоу (I. 497 sqq.) сомневаются в том, что Ипполит рассказывает о Каллисте, но без веских на то причин.

[568] Eusebius, *H.E.* III. 18. Де Росси утверждает, что существовало две христианки Домитиллы, и отстаивает свое мнение, возражая Моммсену. См. «Bulletino», 1875, pp. 69-77, и Mommsen, *Corp. Inscript. Lat.*, tom. VI, p. 172, цитируется в Northcote and Brownlow. I. 86. См. также Mommsen, «The Contemp. Review», XVII. 169 sq.; Lightfoot, *Philippians*, p. 22; *S. Clement of R.*, 257.

[569] См. иллюстрацию в Northcote and Br. I. 182; полностью о Петронилле — pp. 122, 176-186.

[570] *Acta Sanct.* Maii, III. 11.

Петра, где, как считается, Петр совершал крещение, используя естественный водоем). Де Росси приводит список сорока двух кладбищ большего или меньшего размера, включая отдельные могилы мучеников в Риме и рядом с ним, относящиеся к первым четырем векам и упоминаемые в древних записях[571].

Предметы из катакомб поучительны и интересны, но большая их часть была перенесена в церкви и музеи и должна изучаться отдельно. В могилы клали украшения, кольца, перстни-печати, браслеты, ожерелья, зеркала, зубочистки, ухочистки, пряжки, брошки, иногда монеты, бесчисленное количество светильников, глиняных (из терракоты) или бронзовых, даже серебряных и янтарных, всяческие орудия, а в захоронениях детей — разнообразные игрушки. На многих из этих предметов вырезана монограмма Христа или другие христианские символы. (На светильниках из иудейских захоронений обычно присутствовало изображение ветхозаветного золотого светильника.)

В катакомбах находят также большое количество фляг и чаш, с орнаментом или без, в основном вне могил — прикрепленными к могильным крышкам. Раньше считалось, что в них собирали слезы или, на основании сухого красного осадка в них, кровь мучеников. Но позже археологи стали полагать, что это сосуды для питья, которые использовались на вечерях любви и причащениях. В IV веке, несмотря на осуждение Карфагенского собора (397), бытовала суеверная привычка предлагать мертвым вино причастия или ставить чашу с освященным вином рядом с могилой[572].

По мнению людей с излишне богатым воображением, почти что каждый похороненный в катакомбах христианин был мучеником, и рядом с его телом лежали «орудия пытки», однако эти инструменты представляют собой обыкновенные ремесленные принадлежности. Инстинкт побуждал скорбящих класть в могилы своих родственников и друзей предметы, которые они постоянно использовали при жизни. Бытовала также идея, что в будущей жизни люди продолжат заниматься тем же, чем занимаются в нынешней, только без греха и проклятия.

Часто при открытии могил и сейчас обнаруживаются очень хорошо сохранившиеся скелеты, иногда ослепительно белые, словно облеченные сиянием славы, но от прикосновения они рассыпаются в пыль.

§85. *Изображения и скульптуры*

Самое важное наследие катакомб — изображения, скульптуры и эпитафии.

I. Изображения. Мы уже описывали их в предыдущей главе. Они нарисованы *al fresco* на стенах или потолках; на них присутствуют христианские символы, сцены библейской истории и аллегорические образы Спасителя. Некоторые

---

[571] См. также список в N. and Br. I, pp. xx-xxi, и Smith and Cheetham, I. 315.

[572] Любопытные споры об этих окрашенных кровью сосудах еще не закончены. Химический анализ не дал однозначных результатов. Совет по обрядам и реликвиям в 1668 г. решил, что *phiolae cruentae* или *ampullae sanguinolentae* представляют собой сосуды для крови мучеников, и Пий IX подтвердил это решение в 1863 г. Против этого решения возразили выдающиеся римские ученые Мабиллон, Тиллемон, Муратори, иезуит отец Де Бук (*De phialis rubricatis*, Brussels 1855), но его снова поддерживают, хотя осторожно и в весьма ограниченной степени, Де Росси (III. 602), Норткоут и Браунлоу (II. 330-343) и Ф. К. Краус (*Die Blutampullen der röm. Katakomben*, 1868, и *Ueber den gegenw. Stand der Frage nach dem Inhalt und der Bedeutung der röm. Blutampullen*, 1872). См. также Schultze, *Die sogen. Blutglöserder Röm. Kat.* (1880) и *Die Katakomben* (1882, pp. 226-232). Роллер полагает, что сосуды содержали благовония или, возможно, вино причастия.

написаны в чисто классическом стиле и явно относятся к раннему периоду, когда в Риме еще процветало греческое искусство, но основная их часть сделана в период упадка. Преобладают изображения Доброго Пастыря и тех библейских историй, которые рассказывают о победе веры и надежде воскресения. Смешанный характер некоторых христианских фресок может объясняться отчасти тем, что заказчики-христиане нанимали художников-язычников, а отчасти старыми реминисценциями. Этруски и греки имели обыкновение расписывать свои могилы, и обращенные в христианство греки с самого начала понимали ценность художественного языка как средства наставления. В плане технических навыков христианское искусство уступает языческому, но его темы более возвышенны, а значение — глубже.

II. Скульптуры в основном присутствуют на крышках саркофагов. Многие из них собраны в Латеранском музее. Некоторые относятся к доникейскому периоду[573]. На них объемно представлены те же сцены, что и на настенных картинах, насколько это можно сделать в камне или мраморе, — обычно воскресение Лазаря, Даниил среди львов, Моисей, ударяющий по скале, и жертвоприношение Исаака.

Среди древнейших христианских саркофагов можно упомянуть саркофаг святой Елены, матери Константина (умерла в 328 г.), и Констанции, ее дочери (умерла в 354 г.), оба из красного порфира, хранящиеся в Ватиканском музее. Скульптура на первом из них, вероятно, представляет триумфальный въезд Константина в Рим после победы над Максенцием; скульптура на последнем — уход за растущей лозой, вероятно, в символическом значении[574].

Богатейший и изысканнейший из всех христианских саркофагов — саркофаг Юния Басса, префекта Рима, 359 г. по Р. Х., пятикратного консула, в крипте святого Петра в Ватикане[575]. Он был найден на Ватиканском кладбище (1595). Изготовлен из паросского мрамора в коринфском стиле. В верхней части представлено жертвоприношение Авраама, пленение святого Петра, Христос, сидящий между Петром и Павлом, пленение Христа и Пилат, умывающий руки; в нижней части — искушение Адама и Евы, страдающий Иов, вход Господень в Иерусалим, Даниил среди львов и пленение святого Павла.

§86. *Эпитафии*

Написаны неуклюже, но каждая их буква
полна надежды и в то же время скорби,
нежного воодушевления жизнью
Здесь и Там.

Среди всех цивилизованных народов во все века существовал обычай увековечивать посредством могильных надписей память о родственниках и друзьях, запечатлять свои чувства любви и уважения, скорби и надежды перед лицом

---

[573] Ренан относит самые древние скульптуры к концу III века: «*Les sarcophages sculptés, représentant des scènes sacrées, apparaissent vers la fin du III^e siècle. Comme les peintures chrétiennes, ils ne s'écartent guère, sauf pour le sujet, des habitudes de l'art païen du même temps*» {Скульптурные саркофаги с изображением священных сцен появились около конца III века. Как и христианская живопись, они совсем не отличаются от образцов языческого искусства того времени, разве что сюжетом}. (*Marc-Aurèle*, p. 546). См. также Schultze, *Die Katak.* 165-186, особенно девятую часть великого труда Джона Генри Паркера, *Tombs in and near Rome*, 1877.

[574] См. фотографии в Parker, Part IX, Nos. 209, 210, pp. 41-42.

[575] См. фотографию в Parker, *l.c.*, Plate XIII; также в Lundy, *Monum. Christianity*, p. 112.

смерти и вечности. В христианских захоронениях было мало возможностей оставлять многословные послания, а потому эпитафии чаще возбуждают любопытство, нежели удовлетворяют его, но, тем не менее, они содержат в поэтической и прозаической форме множество биографических и исторических сведений. Многие кладбища представляют собой нечто вроде летописи церкви, к которой они относятся.

В катакомбах очень много таких могильных надписей, греческих и латинских или странным образом смешанных (латинские слова греческими буквами), часто написанных неумело, неграмотно, искаженно и почти непонятно, с символическими изображениями или без них. Классические языки в то время находились в состоянии упадка, как и классическое красноречие и искусство, а подавляющее большинство христиан были людьми бедными и неграмотными. В более древних эпитафиях указано только имя, иногда возраст и день погребения, но не дата рождения.

Де Росси собрал, классифицировал и истолковал более пятнадцати тысяч эпитафий, сделанных в одном только Риме за первые шесть веков существования церкви, и их количество постоянно растет. Бенедикт XIV основал в 1750 г. Музей христианства и выделил зал в Ватикане для коллекции древних саркофагов. Григорий XVI и Пий IX оказывали ему покровительство. В этой галерее надписей дорогие языческие и простые христианские надписи и саркофаги, размещенные друг против друга у противоположных стен, являют поразительный контраст. Другое важное собрание представлено в музее Кирхера, в Римском колледже, еще одно — в Музее христианства при Берлинском университете[576]. Целая область древних эпитафий, языческих и христианских, из Италии и других стран стала доступна благодаря стараниям и знаниям Грутера, Муратори, Марки, Де Росси, Леблана, Бека, Кирхгофа, Орелли, Моммсена, Генсена, Гюбнера, Уаддингтона, Мак-Кола.

Самая трудная часть в этой области археологии — датирование (в древнейших надписях почти никогда не указывалось дат)[577]. Основной интерес, который они представляют для историка церкви, — отраженные в них религиозные воззрения, насколько их можно установить из нескольких слов.

Характерная особенность христианских эпитафий в сопоставлении с языческими — присутствие в той или иной форме утешительных слов Павла, обращенных к фессалоникийцам: им не следует горевать, как язычникам, лишенным надежды, но надо помнить, что, как Иисус воскрес из мертвых, так Бог воскресит и тех, кто упокоился в Иисусе.

Другими словами, если в языческих эпитафиях редко отражена вера в бессмертие, а смерть часто представлена как вечный сон, могила, последнее пристанище и они проникнуты настроением печали, то христианские эпитафии полны надежды и радости. За прощанием на земле следует приветствие на небесах. Смерть — это лишь краткий сон; душа — со Христом и живет в Боге, тело ждет радостного воскресения. Такова суть и содержание богословия

---

[576] Составлено под руководством профессора Пайпера (ученика Неандера), который еще до Де Росси начал с научной точки зрения изучать могильные памятники и надписи. См. его *Monumental Theology* и его очерк *Ueber den kirchenhistorischen Gewinn aus Inschriften*, в «Jahrbücher f. D. Theologie», 1875.

[577] Де Росси относит некоторые из них к I веку, но Ренан (*Marc-Aurèle*, p. 536) утверждает: «*Les inscriptions chrétiennes des catacombes ne remontent qu'au commencement du III^e siècle*» (Христианские надписи в катакомбах относятся самое ранее к началу III века).

христианских эпитафий. Символ Христа (*Ichthys*) часто помещался в начале или в конце текста как указание на основание надежды. Снова и снова мы встречаем краткие, но значимые слова: «В мире»[578]; «Покоится в мире»[579]; «Живи в Боге» или «во Христе»; «Живи вечно»[580]; «Нашел покой»; «Бог да оживит твой дух»; «Не плачь, дитя; смерть не вечна»; «Александр не умер, он живет над звездами, а тело его покоится в этой могиле»[581]; «Здесь Гордиан, курьер из Галлии, замученный за веру, со всей его семьей, покоится в мире. Воздвигла служанка Феофила»[582].

В то же время продолжали использоваться стереотипные языческие эпитафии (но, конечно, не в политеистическом смысле), такие как «посвящено богам погребения» или «отошедшим духам»[583]. Прославляющие эпитеты языческих эпитафий редки[584], но простые выражения естественных привязанностей очень часты, например, «мое нежнейшее дитя»; «нежный маленький агнец»; «мой дражайший муж»; «моя дорогая жена»; «моя невинная голубка»; «мой почтенный отец» или «мать»[585]. Он и она «прожили вместе» (15, 20, 30, 50 или даже 60 лет) «без жалоб или ссор, не обижаясь и не обижая»[586]. Такие воспоминания о супружеском счастье и восхваления таких женских добродетелей, как скромность, целомудрие, сдержанность, усердие часто встречаются и на языческих памятниках и доказывают, что даже в порочном римском обществе, которое описано Ювеналом и сатириками, было много исключений.

Некоторые эпитафии содержат просьбы молиться об оставшихся на земле, обращенные к мертвым на небесах[587]. В более поздний период, когда, в основном

---

[578] *In pace*; ἐν εἰρήνῃ (часто встречается и на иудейских кладбищах как *shalom*).

[579] *Dormit in pace; requiescit in pace; in pace Domini*; κοιμᾶται ἐν εἰρήνῃ. Языческая форма «*depositus*» встречается тоже, но с другим значением: сокровище доверено на хранение на краткое время.

[580] *Vivas* или *vive in Deo; vivas in aeternum; vivas inter sanctos*. Ср. с языческими вариантами: *Sit tibi terra levis; Ossa tua bene quiescant; Ave; Vale* {«да будет тебе земля пухом»; «да упокоятся кости твои»; «прощай»}.

[581] Данная надпись на кладбище Каллиста относится периоду гонений, вероятно, к III веку, на что указывают слова: «Ибо он стоял на коленях, готовый принести жертву истинному Богу, когда его увели на казнь. О печальные времена! в которые во время священных обрядов и молитв, даже в подземельях, мы не в безопасности. Что может быть печальнее такой жизни? и что тогда подобная смерть? даже те, кто не могут быть похоронены своими друзьями и родственниками, все равно в конце воссияют, как звезды, на небесах» (*tandem in coelo corruscant*). См. Maitland, *The Church in the Cat.*, 2nd ed., p. 40.

[582] Эта надпись сделана по-латински, но греческим унциальным письмом. См. Perret, II. 152; Aringhi, p. 387.

[583] *D. M.* или *D. M. S.* = *Dis Manibus sacrum* (другие объяснения: *Deo Magno* или *Maximo*); *memoriae aeternae* и т. д. См. Scultze, p. 250 sq. Иногда перед буквой S помещается монограмма Христа, в таком случае значение может быть: *Deo Magno Christo Sacrum*, или *Christo Salvatori*. Так объясняет Northcote, p. 99, который ссылается на Тит. 2:13.

[584] Чаще они встречаются начиная со второй половины IV века, например, *incomparabilis, mirae sapientiae* или *innocentiae, rarissimi exempli, eximiae bonitatis*.

[585] *Dulcis, dulcissimus* или *dulcissima, carus* или *cara, carissimus, optimus, incomparabilis, famulus Dei, puella Deo placita*, ἀγαθός, ἅγιος, θεοσεβής, σεμνός, etc.

[586] *Sine ulla querela, sine ulla contumelia, sine laesione animi, sine ulla offensa, sine jurgio, sine lite molesta* etc.

[587] *Pete*, или *roga, ora, pro nobis, pro parentibus, pro conjuge, pro filiis, pro sorore*. Эти просьбы встречаются сравнительно редко среди тысяч недатированных надписей периода до Константина и в основном являются обращениями от имени членов семьи. Надпись из Отуна (вероятно, IV века) заканчивается просьбой Пектория, обращенной к его покойным родителям, вспоминать о нем каждый раз, когда они смотрят на Христа. См. Marriott, p. 185.

под влиянием папы Григория I, Западная церковь стала верить в чистилище, начали попадаться просьбы о ходатайстве за грешников[588]. Но в большинстве случаев древнейшие христианские эпитафии свидетельствуют, что благочестивые мертвые уже наслаждаются миром, как гораздо лучшим состоянием в соответствии с обещанием Спасителя раскаявшемуся разбойнику и с желанием святого Павла разрешиться и оказаться со Христом[589]. Возьмем хотя бы такой пример: «Прима, ты живешь в славе Божьей, в мире Господа нашего»[590].

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Подборка римских эпитафий.

Следующая подборка кратких эпитафий римских катакомб взята из Де Росси и Норткоута, которые приводят *fac-simile* латинских и греческих оригиналов. См. также фотографии в Roller, vol. I. Nos. X, XXXI, XXXII, XXXIII; vol. II. Nos. LXI, LXII, LXV, LXVI.

1. Дорогому Кириаку, нежнейшему сыну. Живи в Святом Духе.

2. Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель. Пастору, доброму и невинному сыну, который прожил 4 года, 5 месяцев и 26 дней. Виталий и Марцеллина, его родители.

3. В вечном сне (*somno aeternali*). Аврелий Гемелл, живший ... лет и 8 месяцев и 18 дней. Его мать сделала это для своего дорогого достойного сына. В мире. Я удостоверяю перед тобой, Бассилла, невинность Гемелла.

4. Госпожа Василисса [= святая Василисса], мы, Кресцентий и Мицина, вверяем тебе свою дочь Крескен[тину], которая прожила 10 месяцев и ... дней.

5. Матроната Матрона, прожила год и 52 дня. Молись о своих родителях.

6. Анатолий сделал это для своего достойного сына, который прожил 7 лет, 7 месяцев и 20 дней. Да упокоится твой дух в Боге. Молись о своей сестре.

7. Регина, живи в Господе Иисусе (*vives in Domino Jesu*).

8. Моему дорогому и нежнейшему мужу Касторину, который прожил 61 год, 5 месяцев и 10 дней; достойнейшему. Его жена сделала это. Живи в Боге!

9. Америмн своей дражайшей достойной жене Руфине. Да укрепит Бог твой дух.

10. Нежная Фаустина, живи в Боге.

11. Укрепи, о Боже, душу ...

12. Болоза, да укрепит Бог тебя, ты прожила 31 год; умерла 19 сентября. Во Христе.

13. Мир твоей душе, Оксихолий.

14. Агапе, живи вовеки.

15. Во Христе. Павлину, неофиту. В мире. Прожил 8 лет.

16. Твой дух в мире, Филмена.

17. Во Христе. Эстония, дева; странница, прожившая 41 год и 8 дней. Покинула тело 26 февраля.

18. Викторина в мире и во Христе.

19. Дафнена, вдова, которая при жизни ничем не обременила церковь.

20. Леопарду, неофиту, который жил 3 года и 11 месяцев. Похоронен 24 марта. В мире.

21. Феликсу, их достойному сыну, прожившему 23 года и 10 дней; покинул мир девственником и неофитом. В мире. Его родители сделали это. Похоронен 2 августа.

22. Луцилиан — Бакию Валерию, который прожил 9 лет, 8 [месяцев], 22 дня. Новообращенный.

---

[588] Доктор Мак-Кол из Торонто (цитируется в Smith and Cheetham, I. 856) пишет: «Среди христианских эпитафий первых шести веков я нашел только две просьбы молиться за усопшего, обращенные к читающему, тогда как эта просьба была широко распространена в период Средневековья».

[589] Лк. 23:43; Флп. 1:23; 2 Кор. 5:8.

[590] «*Prima, vivis in gloria Dei et in pace Domini nostri*». Нацарапано на известковом растворе вокруг могилы на кладбище Фразо в Риме, цитируется в Northcote, p. 89. Он цитирует также Павлина из Нолы, который говорит, что целый сонм святых вышел с небес, чтобы приветствовать душу святого Феликса, когда она покинула тело, и привести его с триумфом к престолу Божьему. Однако Тертуллиан и другие отцы церкви различали рай, или лоно Авраамово, куда попадают благочестивые верующие, и собственно небеса. См. обсуждение понятия *refrigerium*, часто встречающегося в надписях в катакомбах, у Роллера, *Les Catacombes*, I. 225 sqq.

23. Септимий Претекстат Кацилиан, слуга Божий, который жил достойно. Если я служил Тебе, [о Господь], я не раскаялся, и я буду благодарить имя Твое. Отдал Богу душу (в возрасте) 33 лет и шести месяцев. [В крипте святой Цецилии на кладбище святого Каллиста]. Вероятно, представитель благородной семьи, третье имя плохо сохранилось. Де Росси относит эту эпитафию к началу III века.

24. Корнелий. Мученик. Еп[ископ]

II. Надпись из Отона.

Эта греческая надпись была обнаружена в 1839 г. на кладбище Сен-Пьер-л'Эстрьер близ Отона (Аугустодунума, древней столицы Галлии Aeduensis), впервые обнародована кардиналом Питрой и внимательно изучалась известными археологами всех стран. См. *Sacrilegium Solesmense* (ed. Pitra), vols. I — III, Raf. Garrucci, *Monuments d'epigraphie ancienne*, Paris 1856, 1857; F. Lenormant, *Mémoire sur l'inscription d'Autun*, Paris 1855; H. B. Marriott, *The Testimony of the Catacombs*, Lond. 1870, pp. 113-188. Отцы-иезуиты Секки и Гарруччи нашли в ней доказательства в пользу учения о пресуществлении и чистилище, но Марриотт старается опровергнуть их мнение. См. также Schultze, *Katak.*, p. 118. Символ *Ichthys* часто встречается в этой надписи, что выдает ее раннее происхождение, но археологи датируют ее по-разному: Питра, Гарруччи и другие относят ее к 160 — 202 г. по Р. Х.; Кирхгоф, Марриотт и Шультце, с большей вероятностью, к концу IV или началу V века; Ленорман и Леблан — к V — VI веку. Де Росси замечает, что начертания букв не такие древние, как выраженные ими идеи. В надписи есть пробелы, которые могут быть заполнены только с помощью догадок. Она сделана Пекторием в память о его родителях и друзьях, в двух частях; первые шесть строк представляют собой акростих (*Ichthys*) и содержат слова кого-то из покойных (вероятно, матери); во второй части говорит сын. Первая кажется более древней. Шультце строит догадку, что это древнехристианский гимн. Надпись начинается с Ἰχθύος ο [ὐρανίου ἄγ] ιον [или, возможно, θεῖον] γένος и завершается μνήσεο Πεκτορίου, который поставил памятник своим родителям. Вот перевод (отчасти построенный на догадках) из Марриотта (*l.c.* 118):

«Отпрыск небесного Iсhthys, старайся, чтобы в сердце твоем было священное почтение, чтобы ты принял из Божественных вод, еще будучи среди смертных, источник жизни к бессмертию. Оживи свою душу, возлюбленный, вечно текущими водами дающей богатство мудрости, прими сладкую, как мед, пищу Спасителя святых. Ешь, утоляя голод, держа Ichthys в своих руках.

К Ichthys... Приблизься ко мне, мой Господь [и] Спаситель, [будь моим Наставником] умоляю Тебя, Свет для тех, для кого час смерти миновал.

Аскандий, мой отец, дорогой моему сердцу, и ты, [нежная матушка, и все] мои... помните Пектория».

§87. *Уроки катакомб*

Катакомбы представляют собой подземное христианство доникейской эпохи. Они свидетельствуют о том, как христиане жили перед лицом смерти и вечности. Обширность и протяженность катакомб, их повергающая в трепет тьма, их таинственные лабиринты, их неумелые эпитафии, изображения и скульптуры, их реликвии, связанные с ремеслами, поклонением и мученичеством, дают нам живое и впечатляющее представление об условиях общественной и домашней жизни, бедности и кротости, духе поклонения, испытаниях и страданиях, вере и надежде христиан в эпоху от смерти апостолов до обращения Константина. Современный посетитель, живым спускающийся в это обиталище мертвых, получает такое же впечатление от него, как и святой Иероним более полутора тысяч лет назад: он испытывает трепет перед цепенящей тьмой, пугающей тишиной и священными ассоциациями; только тьма теперь глубже, а могилы лишились своих сокровищ. «Тот, кто досконально пропитается образами катакомб, — не без риторического преувеличения заявляет декан Стэнли, — больше приблизится к мыслям ранней церкви, чем тот, кто выучит наизусть даже самый искусный трактат Тертуллиана или Оригена»[591].

Находки из этого подземного некрополя неправомерным образом использовались в полемических и апологетических целях как католическими, так и проте-

---

[591] *Study of Ecclesiastical History*, в предисловии к его *Lectures on the History of the Eastern Church*, p. 59.

стантскими авторами. Первые ищут и находят в его памятниках доводы в пользу поклонения святым, изображениям и реликвиям, в пользу почитания Девы Марии, первенства Петра, семи таинств, реального присутствия Христа на причастии, даже пресуществления и чистилища; последние видят в них доказательство апостольской простоты жизни и поклонения, пример к словам Павла о том, что Бог близок к безумцам, слабым и презренным мира сего, чтобы постыдить мудрых, сильных и могущественных[592].

Полное решение спорных вопросов зависит от датировки памятников и надписей, но в этой области точности нет. Самые выдающиеся археологи придерживаются совершенно разных мнений. Джованни Баттиста Де Росси из Рима, величайший авторитет римско-католической стороны, прослеживает происхождение некоторых изображений и эпитафий из крипт святой Люцины и святой Домитиллы до конца I века и начала II. С другой стороны, Дж. Г. Паркер из Оксфорда, не менее выдающийся археолог, утверждает, что «три четверти фресок представляют собой более поздние реставрации VIII и IX веков» и что «из оставшейся четверти большая часть относится к IV веку». Он заявляет также, что на картинах в катакомбах «нет религиозных сюжетов до времен Константина», что «в IV и V веках они полностью ограничены сюжетами из Писания» и что «на них нет изображений святых и мучеников вплоть до VI века и очень мало — до VIII века, когда они появляются в изобилии»[593]. Ренан относит древнейшие изображения в катакомбах к IV веку, очень немногие (в катакомбах Домитиллы) — к III[594]. Теодор Моммсен называет доводы Де Росси, на основании которых тот датирует *Cœmeterium Domitillæ* периодом до 95 г. по Р. Х., несостоятельными и относит его либо ко временам Адриана и Пия, либо ко временам императоров из рода Флавиев[595].

В любом случае искать в катакомбах исчерпывающие сведения о символе веры было бы так же неразумно, как делать это на современном кладбище. Мы можем ожидать встретить там лишь следы популярных эсхатологических верований, найти расхожие отношения к смерти и вечности со случайными указаниями на особенности частной и общественной жизни того времени. Языческие, иудейские, мусульманские и христианские кладбища обладают своими характерными особенностями, но у них много общего, неразрывно связанного с чело-

---

[592] Апологетический интерес к римской старине присутствует у Марки, Де Росси, Гарруччи, Леблана, Д. де Ричмонда, Армеллини, Бартоли, Мауруса, Уолтера (*Die röm. Katakomben und die Sakramente der kath. Kirche*, 1866), Мартиньи (*Dictionnaire*, etc., 1877), А. Куна (1877), Норткоута и Браунлоу (1879), Ф. К. Крауса (*Real=Encycl. der christl. Alterthümer*, 1880 sqq.), Диполдера (1882) и в периодических изданиях, таких как *Bulletino* Де Росси, *Civiltà cattolica*, *Revue de l'art chrétien* и *Revue archéologique*. Среди протестантских авторов о катакомбах пишут: Пайпер, Паркер, Мэйтленд, Ленди, Уитроу, Бекер, Стэнли, Шультце, Хейнричи и Роллер. См., помимо прочего: Heinrici, *Zur Deutung der Bildwerke altchristlicher Grabstätten*, в «Studien und Kritiken» 1882, pp. 720-743, особенно Piper, *Monumentale Theologie*.

[593] *Catacombs*, Pref., p. xi. Автор статьи «Катакомбы» в «Encycl. Brit.» v. 214 (9th ed.) придерживается того же мнения: «Вполне можно быть уверенным, что сохранившиеся фрески представляют собой реставрации VIII века или даже более поздние, по которым можно составить лишь очень несовершенное представление о характере более древних произведений». Далее он ссылается на бесценные фотографии Паркера, сделанные в катакомбах с магнезиевой вспышкой, и осуждает, присоединяясь к Милмену, рисунки в дорогом труде Перрета как бесполезные для историка, ценящего истину и точность.

[594] *Marc-Aurèle*, p. 543.

[595] «Contemp. Rev.», May 1871, p. 170.

веческой природой. Римские католические кладбища легко узнать по крестам, распятиям, упоминаниям о чистилище и молитвах за мертвых; протестантские — по частоте цитат из Писания на эпитафиях и по выражениям надежды и радости от скорого вхождения благочестивых покойных в присутствие Христа. Катакомбы обладают своими особенностями, отличающими их и от католических, и от протестантских кладбищ.

Самые характерные символы и изображения в них — Добрый Пастырь, Рыба и Лоза. Эти символы почти полностью исчезли после IV века, но для первых христиан они живо, с детской простотой передавали суть христианского учения, идею Христа и Его спасения как единственного утешения в жизни и смерти. Пастырь на Сабинских или на Галилейских холмах искал заблудших овец, нежно заботился и защищал их, водил на зеленые пастбища и к потокам вод, жертвовал жизнью — одним словом, символизировал Спасителя[596]. Популярность этого образа помогает нам понять необыкновенную популярность «Пастыря Ермы» — религиозной аллегории, написанной в Риме примерно в середине II века и читавшейся во многих церквях вплоть до IV века в качестве части Нового Завета (как в Синайском кодексе). Рыба отражала ту же идею спасения в другой форме, но только для знающих греческий язык (анаграмматическое значение *Ichthys*), и была связана с каждодневной пищей и водой возрождающего крещения. Лоза говорила о живом союзе верующего со Христом и живом союзе верующих между собой.

Еще одна отличительная особенность катакомб — их радостная и полная надежды эсхатология. В символах и словах они провозглашают убежденность в бессмертии души и воскресении тела, уходящую корнями в живой союз со Христом в этом мире[597]. Эта славная надежда утешала и поддерживала первых христиан в периоды нищеты, испытаний и гонений. Эта особенность резко контрастирует как с мрачностью предшествовавшего и современного им язычества, для которого за порогом смерти была пустота, так и с последующей мрачностью средневекового богословия, когда загробная жизнь воспринималась наиболее серьезными христианами как продолжение страданий. Таков основной, мы сказали бы даже, единственный *доктринальный* урок катакомб.

---

[596] Stanley, *l.c.*, p. 283: «Какой была популярная религия первых христиан? Это была, если быть краткими, вера в Доброго Пастыря. Доброта, смелость, благодать, любовь, красота Доброго Пастыря была для них, если можно так выразиться, молитвенником и догмой, символом веры и каноном одновременно. Они смотрели на эту фигуру, и она сообщала им все, что им было нужно. По мере того как шли века, образ Доброго Пастыря угасал в сознании христианского мира и другие символы христианской веры заняли его место. Вместо полного благодати и кроткого Пастыря появился Всемогущий Судья, или Распятый Страдалец, или Младенец на руках Матери, или Учитель на Прощальной Вечере, или фигуры бесчисленных святых и ангелов, или изощренные изложения разнообразных богословских противоречий».

[597] См. заключительную главу в труде Roller, II. 347 sqq. Рауль-Рошетт характеризует искусство катакомб как «*un système d'illusions consolantes*» {«систему утешающих иллюзий»}. Шультце видит в этих погребальных символах прежде всего *Auferstehungsgedanken* и *Auferstehungshoffnungen*. Хейнричи не соглашается с ним, распространяя эту символику на текущую жизнь как жизнь надежды во Христе. «*Nicht der Gedanke an die Auferstehung des Fleisches für sich, sondern die christliche Hoffnung überhaupt, wie sie aus der sicheren Lebensgemeinschaft mit Christus erblüht und Leben wie Sterben des Gläubigen beherrscht, bedingt die Wahl der religiös bedeutsamen Bilder. Sie sind nicht Symbole der einstigen Auferstehung, sondern des unverlierbaren Heilsbesitzes in Christus*». («Studien und Krit.» 1842, p. 729).

Катакомбы ненароком пролили свет и на кое-какие другие моменты, особенно на проблему распространения христианства и происхождения христианского искусства. Громадная протяженность катакомб показывает, что количество христиан в Древнем Риме было больше, чем ранее предполагалось[598]. Многочисленные украшения катакомб доказывают: даже среди первых христиан неприязненное отношение к изображениям и скульптурам, унаследованное от иудеев, было не таким всеобщим и продолжалось не так долго, как можно было бы предположить по некоторым отрывкам из доникейских авторов, — или, что более вероятно, на унаследованную от греков и римлян повсеместную любовь к искусству мало повлияли рассуждения богословов, и в конце концов она возобладала над щепетильностью теоретиков.

Открытие катакомб стало неожиданностью для христианского мира, породило много диких выдумок о бесчисленном количестве святых, ужасах гонений, подземных собраниях первых христиан, живших и умиравших, по необходимости или по собственному желанию, в подземной тьме. Более тщательные исследования помогли опровергнуть эти романтические вымыслы и проникнуться реалиями катакомб.

Противоречий между религией доникейских памятников и религией доникейской литературы нет. Они дополняют и поясняют друг друга. И в тех и в других нет ни средневекового католичества, ни современного протестантизма, а есть послеапостольское христианство исповедников и мучеников, — простое, смиренное, непритязательное, необразованное, далекое от мира, сильное в смерти и в надежде на блаженство воскресения, свободное от ограничивающих догм и обычаев более поздних времен, но с той же сильной любовью к символизму, мистицизму, аскетизму и популярным предрассудкам, которую мы находим в произведениях Иустина Мученика, Тертуллиана, Климента Александрийского и Оригена.

---

[598] Теодор Моммсен («The Contemp. Rev.», May 1871, p. 167) пишет: «Громадное пространство, занятое христианскими захоронениями в Риме, превосходит по охвату даже канализационную систему республиканского Рима; без сомнения, это дело рук той общины, к которой святой Павел адресовал свое Послание к римлянам, живое свидетельство ее быстрого развития, соответствующего значению столицы».

ГЛАВА VIII

ЖИЗНЬ ХРИСТИАН В СРАВНЕНИИ С БЕЗНРАВСТВЕННОСТЬЮ ЯЗЫЧНИКОВ

§88. *Литература*

Источники

Труды апостольских отцов церкви. Апологии Иустина. Практические трактаты Тертуллиана. Послания Киприана. Каноны соборов. Апостольские постановления и каноны. Деяния мучеников. — О состоянии Римской империи: Истории Тацита, Светония и Диона Кассия, произведения Сенеки, Горация, Ювенала, Персия, Марциала.

Труды

W. Cave: *Primitive Christianity, or the Religion of the Ancient Christians in the first ages of the Gospel.* London, fifth ed. 1689.

G. Arnold: *Erste Liebe, d. i. Wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heil. Leben.* Frankf. 1696 и другие многочисленные издания.

Neander: Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens (1st 1823), vol. i. 3rd ed. Hamb. 1845. Английские перевод: Kyland: *Neander's Memorials of Christian Life*, in Bohn's Library, 1853.

L. Coleman: *Ancient Christianity exemplified in the private, domestic, social, and civil Life of the Primitive Christians*, etc. Phil. 1853.

C. Schmidt: *Essai historique sur la société dans le monde Romain, et sur la transformation par le Christianisme.* Par. 1853. Перевод на немецкий: A. V. Richard. Leipz. 1857.

E. L. Chastel: *Études historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrét.* Par. 1853. Премия Французской Академии. Перевод на английский: *The Charity of the Primitive Churches*, G. A. Matile, Phila. 1857.

A. Fr. Villemain: *Nouveaux essais sur l'infl. du Christianisme dans le monde Grec et Latin.* Par. 1853.

Benj. Constant Martha (член Académie des sciences morales et politiques, избран в 1872): *Les Moralistes sous l'Empire romain.* Paris 1854, 2nd ed. 1866 (премия Французской Академии).

Fr. J. M. Th. Champagny: *Les premiers siècles de la charité.* Paris 1854. См. также его труд *Les Antonins.* Paris 1863, 3rd ed. 1874, 8 vols.

J. Denis: *Histoire des theories et des idées morales dans l'antiquité.* Paris 1856, 2 tom.

P. Janet: *Histoire de la philosophie morale et politique.* Paris 1858, 2 tom.

G. Rutzinger: *Gesch. der kirchlichen Armenpflege.* Freib. 1859.

W. E. H. Lecky: *History of European Morals from Augustus to Charlemagne.* Lond. and N. Y. 1869, 2 vols., 5th ed. Lond. 1882. Немецкий перевод: Dr. H. Jalowicz.

Marie-Louis-Gaston Boissier: *La Religion romaine d'Augusts aux Antonins.* Paris 1874, 2 vols.

Bestmann: *Geschichte der christliclien Sitte.* Nördl. Bd. I. 1880.

W. Gass: *Geschichte der christlichen Ethik.* Berlin 1881 (vol. I. 49-107).

G. Uhlhorn: *Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche.* Stuttg. 1881. Перевод на английский: *Christian Charity in the Ancient Church.* Edinb. and N. York 1883 (424 pages).

Charles L. Brace: *Gesta Christi: or a History of humane Progress under Christianity.* N. York 1883 (500 pages).

§89. *Моральный упадок Римской империи*

Помимо литературы, перечисленной в §88, см. исторические труды о Римской империи: GIBBON, MERIVALE и RANKE; также J. J. A. AMPÈRE, *Histoire Romaine a Rome* (1856-64, 4 vols.).

FRIEDLAENDER: *Sittengeschichte Roms* (от Августа до Антонинов. Leipzig, 3 vols., 5th ed. 1881);

MARQUARDT and MOMMSEN: *Handbuch der römischen Alterthümer* (Leipz. 1871, second ed. 1876, 7 vols., делится на *Staatsrecht, Staatsverwaltung, Privatleben*).

ХРИСТИАНСТВО — это не только откровение истины, но и источник святости, непрестанно вдохновляемой безупречным примером его Основателя, более могущественный, чем все системы нравственной философии. Оно свидетельствует о своем божественном происхождении не только с помощью чистого учения, но и с помощью морального воздействия. Посредством присущей ему неотъемлемо энергии, без шума и потрясений, несмотря на неблагоприятные обстоятельства и всевозможные препятствия, оно постепенно произвело величайшую моральную реформу, мы даже сказали бы, величайшее перерождение общества, когда-либо виданное в истории; что же касается его очищающего, облагораживающего и пробуждающего влияния на частную жизнь бесчисленного количества людей, то оно недоступно историку, хотя и записано в Божьей книге, которая будет открыта в день суда.

Для того чтобы оценить его воздействие, мы сначала должны рассмотреть моральное состояние язычества в момент его самого мощного воплощения в истории.

Когда христианство утвердилось на земле, языческая цивилизация и Римская империя достигли своего зенита. Правление Августа было золотым веком римской литературы. Его преемники добавили Британию и Дакию к покоренным республикой странам. Траян и Антонины усовершенствовали внутреннюю организацию. Самые выдающиеся из стран Европы и значительная часть Азии и Африки подчинялись одному императорскому правительству с республиканским строением в соответствии с упорядоченными законами. Пиратство на морях было уничтожено. Была обеспечена безопасность жизни и собственности. Военные дороги, каналы и Средиземное море облегчали торговлю и путешествия. Сельское хозяйство было усовершенствовано. Все отрасли ремесел процветали. Храмы, театры, водопроводы, общественные бани и изысканные здания всякого рода украшали большие города. Учебные заведения давали римлянам образование. В империи было распространено два языка, на которых создавались классические литературные произведения, — греческий на Востоке, латинский на Западе. Немаловажную роль играла книготорговля и производство бумаги. В каждом уважаемом доме была библиотека. Книгохранилища и библиотеки располагались на самых оживленных улицах Рима и привлекали образованных людей. Сотни рабов выполняли обязанности писцов, одновременно записывая тексты под диктовку одного автора или читателя. Копии создавались почти так же быстро, как создаются сегодня на печатном станке[599]. Раскопки в Помпеях и Герку-

---

[599] Friedlander, III. 369 sqq. (5th ed.), приводит много интересной информации о книготорговле в Риме, которая была гораздо более развита, чем обычно считается, и облегчалась за счет использования рабского труда. Книги были дешевы. Первая книга Марциала (более 700 стихов в 118 поэмах) в самом лучшем издании стоила всего 5 динариев (80 центов). Юлий Цезарь собирался основать публичные библиотеки, но ему не удалось осуществить этот замысел. В IV веке в Риме было не менее двадцати восьми публичных библиотек. Но легкость чтения и наслаждение от процесса уменьшались из-за многочисленных ошибок, отсутствия пунктуации и деления текста на части. Асиний Поллион ввел обычай публичного чтения новых трудов вслух перед приглашенными.

лануме показывают, что даже в провинциальных городах частная жизнь отличалась большим удобством и вкусом; невозможно не почувствовать восхищение при виде величественных и даже в своем безмолвии красноречивых руин Рима, дворцов кесарей, мавзолея Адриана, терм Каракаллы, водопроводов, триумфальных арок и колонн, и прежде всего Колизея, построенного Веспасианом, высотой 45 метров и вмещающего восемь тысяч зрителей. Высшие авторитеты провозглашают период в восемьдесят четыре года, от возвышения Нервы до смерти Марка Аврелия, «периодом максимального счастья и процветания в мировой истории»[600].

Но таким Рим был только на поверхности. Внутреннее не соответствовало внешнему. Даже при Антонинах большинство населения стонало под игом рабства или нищеты; гладиаторские бои сделали народ безжалостным; на границах империи велись жестокие войны; самые добродетельные и мирные подданные — христиане — не имели прав и в любой момент могли быть брошены диким зверям только по причине их веры. Век полного расцвета греко-римского владычества был также началом его упадка. За впечатляющим фасадом скрывалась неизлечимая моральная гниль и невыразимая порочность. Колоссальные архитектурные постройки обязаны своим существованием кровавому поту бесчисленных рабов, к которым относились не лучше, чем к вьючным животным; только над амфитеатром Флавия трудилось двенадцать тысяч иудеев-военнопленных, а построен он был для удовлетворения варварских вкусов народа, любившего смотреть на бойню диких животных и людей, сотворенных по образу Божьему.

Приток богатств из завоеванных стран привел к самой экстравагантной роскоши. Так, для одного пира привезли павлинов с Самоса, щук из Пессина, устриц из Тарента, финики из Египта, орехи из Испании — различные блюда из разных частей света, а для их принятия использовали рвотное, чтобы стимулировать аппетит и облегчить желудок. «Они едят, — говорит Сенека, — а потом исторгают пищу; исторгнув пищу, они снова едят». Апиций, живший в правление Тиберия, растворял жемчужины в вине, которое пил, растратил громадное состояние на пиры, а потом покончил с собой[601]. Он нашел подражателей в лице императоров Вителлия и Элагабала. Особый род слуг-косметологов заботились об

---

[600] Gibbon, *Decline and Fall*, ch. III. Ренан высказывает такое же мнение.

[601] Либо от отвращения к жизни, либо потому, что считал невозможным существовать на оставшиеся десять миллионов сестерциев, после того как он растратил шестьдесят или сто миллионов. Seneca, *Ad Helv.* x. 9. Элагабал избрал Апиция примером для подражания. Однако такие случаи были исключением и вошли в поговорку. В целом о римской роскоши см. в третьем томе Фридландера, *Sittengeschichte*, pp. 1-152. Он подходит к теме достаточно нетрадиционно и полагает, что у Апиция было больше подражателей среди французских эпикурейцев в правление Людовиков XIV, XV и XVI, чем среди римской знати, и что некоторые немецкие правители XVIII века, такие как король Август Саксонский (потративший восемьдесят тысяч талеров на одну оперу) и герцог Карл Вюртембергский, почти сравнялись с римскими императорами в экстравагантности и разгуле за счет своих несчастных подданных. Древние римляне были гораздо менее богаты, чем некоторые современные представители русской и английской знати, французские банкиры и американские торговые магнаты, но приобретательная способность у них была гораздо больше. Богатейшими римлянами были К. Лентул и Нарцисс (вольноотпущенник Нерона), их состояние составляло четыреста миллионов сестерциев (от шестидесяти пяти до семидесяти миллионов марок); в то время как Мазарини оставил после себя двести миллионов франков, барон Джеймс Ротшильд (умер в 1868 г.) — два миллиарда франков (*l.c.*, p. 13 sqq.). Все современные дворцы уступают архитектурным постройкам империи в экстравагантности и великолепии, хотя парки и скверы современной Англии намного превосходят древнеримские (p. 78 sqq.).

одежде, разглаживании морщин, закреплении фальшивых зубов, подкрашивании бровей богатых патрициев. Рука об руку с роскошью шли чувственные пороки, естественные и противоестественные, которые не хочется называть из приличия. Безнадежное положение бедных вопиюще контрастировало с невероятным богатством; опустошенные провинции — с пирующими городами.

Громадные налоги обременяли народ, нищета усугублялась из-за войн, эпидемий и голода. Правящие семейства, занимающие высокое положение, были ослаблены, они не получали поддержки и пополнения от тех, кто был ниже их по положению. Свободные граждане утратили физические и моральные силы, превратились в инертную массу. Третьим классом было большое количество рабов, выполнявших механическую работу разного рода, в том числе возделывавших землю, и в моменты опасности готовых присоединиться к врагам империи. Собственно средний класс, работающие горожане, единственная прочная основа здорового общества, не могли существовать в условиях рабства, которое принижало свободный труд. Армия, состоявшая в основном из самых простых людей и варваров, была силой нации, и постепенно управление приобрело характер военной деспотии. Патриотические добродетели и вера в общественное взаимодействие исчезли. Повсюду преобладали самая низменная жадность, подозрительность и зависть, ростовщичество и подкупы, высокомерие и раболепство.

Деморализация народа происходила систематически, она шла от верхов к низам. Действительно, в Древнем Риме были и достойные императоры, энергичные и справедливые. Среди них выделяются Траян, Антонин Пий и Марк Аврелий. Все чтят их память. Но лучшее, что они могли сделать, — это приостановить процесс морального разложения и еще какое-то время скрывать язвы общества. Исцелить же их было невозможно. Большинство императоров были грубыми военными деспотами, некоторые — настоящими злобными чудовищами. Вряд ли в мировой истории есть период, когда трон осквернялся столькими отвратительными пороками, как во времена от Тиберия до Домициана и от Коммода до Галерия. «Императорские хроники, — говорит Гиббон, — дают нам впечатляющую и разнообразную картину человеческой природы, которую вряд ли можно найти в эклектичных и переменчивых характерах современной истории. Порок и добродетель проявляются в поведении этих монархов в высшей степени — самое превосходнейшее совершенство и самое презренное вырождение рода человеческого»[602]. «Вероятно, никогда, — утверждает каноник Фаррар, — ни в каком веке и месте не существовало худшей скверны, которая проявлялась бы с самым бесстыдным нахальством, чем в городе Риме в правление кесарей»[603]. И действительно, в сравнение не идет ничто, за исключением, пожалуй, печально известного периода папской порнократии и правления Александра Борджия, которые длились недолго и вызвали отвращение и возмущение всей церкви.

Языческие историки Рима запечатлели в своих трудах и обессмертили пороки и преступления кесарей: мизантропию, жестокость и похотливость Тиберия; яростное безумие Гая Калигулы, который пытал, обезглавливал или распиливал на части людей ради собственного развлечения, всерьез думал о том, чтобы перебить весь сенат, возвел своего коня в чин консула и сан жреца и залезал под кровать во время грозы; безграничную подлость Нерона, «изобретателя преступлений», который отравил или убил своих прецепторов Бурра и Сенеку, своего

---

[602] *Decline and Fall*, ch. III.

[603] *Seekers after God*, p. 37.

сводного брата и зятя Британника, свою мать Агриппину, свою жену Октавию, свою любовницу Поппею, который по чистой прихоти запалил Рим и сжигал невинных христиан, освещая ими, как факелами, свои сады, на колеснице проезжая посреди адского зрелища; свинское обжорство Вителлия, который потратил на еду миллионы; утонченную злобность Домициана, который, подобный скорее коту, чем тигру, получал больше всего удовольствия от мучений умирающих и от ловли мух; бесстыдные пиры Коммода с сотнями наложниц и его жестокую страсть к уничтожению людей и зверей на арене; безумную подлость Элагабала, который возвышал людей самого низкого положения до высших должностей, одевался в женскую одежду, вступил в брак с таким же распущенным молодым человеком, как и сам, короче, извратил все законы природы и достоинства, пока наконец не был убит солдатами по приказу его матери и брошен в грязный Тибр. И, в довершение всего, эти нечестивые и грешные чудовища-императоры после смерти формальным указом сената причислялись к богам, в их память устраивали праздники, строили храмы, учреждались жреческие коллегии! Император, по выражению Гиббона, был «жрецом, атеистом и богом» одновременно. Некоторые исследователи добавляют к этому списку звание актера-любителя и сценического гладиатора. Домициан еще при жизни имел обыкновение требовать, чтобы его называли *Dominus et Deus noster*, целые стада животных приносились в жертву его золотым и серебряным статуям. Невозможно вообразить большего общественного и официальной издевательства над всяческой религией.

Жены и любовницы императоров вели себя не лучше. Они пировали в роскоши и пороке, ездили по улицам на колесницах, в которые были запряжены подкованные серебром мулы, тратили состояния мужей на мрачные преступления и в конце концов разделяли их трагическую судьбу. Мессалина, жена Клавдия, была убита по приказу мужа во время оргии с одним из ее фаворитов; младшая Агриппина, мать Нерона, отравившая своего мужа, была убита собственным сыном, который в равной мере был жесток и к своим женам; одну из них он забил до смерти, в то время как она была беременна. Эти чудовищные женщины тоже обожествлялись и возвышались до положения Юноны или Венеры.

Из верхов безнравственность распространялась в народные массы, которые в то время не желали ничего, кроме *panem et circenses*[604], и, наслаждаясь ими, с вялым любопытством и интересом взирали на самые ужасные пороки своих господ.

Неудивительно, что Тацит, который с выразительной красноречивостью и древнеримской строгостью обличает чудовищное поведение Нерона и других императоров, обрекая их на вечный позор, не мог найти проблеска надежды нигде, разве что, может быть, среди германских варваров, и предвидел устрашающее мщение богов и даже скорое уничтожение империи. Конечно, ничто не могло спасти ее от окончательной погибели, приближение которой предвещали всё усиливающиеся несчастья — войны, восстания, наводнения, землетрясения, эпидемии, голод, вторжения варваров и прочие пророческие бедствия. Пример Древнего Рима, медленно, но верно приходившего в упадок, учит нас «печальной морали всех человеческих сказок; прошлое повторяется; сначала свобода, потом слава — потом все ухудшается, и наконец мы наблюдаем богатство, порок, разврат и варварство».

---

[604] Хлеба и зрелищ. — Прим. изд.

§90. *Мораль стоиков*

Ed. Zeller: *The Stoics, Epicureans, and Sceptics. Translated from the German by O. J. Reichel.* London (Longman, Green & Co.), 1870. В гл. x-xii говорится об этике и религии стоиков.

P. W. Farrar (каноник Вестминстера): *Seekers after God.* London (Macmillan & Co.), 1st ed. n.d. (1869), новое изд. 1877 (Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий, 336 стр.).

См. также очерки *Seneca and Paul*, Fleury, Aubertin, Baur, Lightfoot и Reuss (цитируются в т. I, 283).

Давайте теперь обратим внимание на лучшую сторону языческой морали, явленную в учении и примере Эпиктета, Марка Аврелия и Плутарха — трех чистых и благородных личностей. Первый был рабом, второй — императором, третий — писателем. Двое из них — стоики, третий — платоник. Приятно наблюдать несколько зеленых ростков среди моральной пустыни языческого Рима. Мы можем объяснить их добродетельность умением руководствоваться совестью (добрый демон Сократа), независимым воздействием Божьего Духа или косвенным влиянием христианства, которое уже начало создавать определенную моральную атмосферу за пределами видимой церкви, наделяя законы неизвестным ранее духом гуманности и справедливости, — или же всеми тремя причинами сразу. Нет сомнений в том, что во II веке уже существовало моральное течение неосознанного христианства, которое слилось с более сильным религиозным течением церкви и облегчило ее конечную победу.

Примечательно, что последними и величайшими учителями природной добродетели в Древнем Риме были два человека, являвшиеся представителями противоположных слоев общества, низшего и высшего. Они сияют, как одинокие звезды, в полночной тьме преобладающего греха. Раб Эпиктет и коронованный правитель империи Марк Аврелий — чистейшие из языческих моралистов, наилучшие из «свидетелей того, что христианство — природное свойство души».

Оба они принадлежали к школе Зенона.

Стоическая философия родилась в Греции, но достигла зрелости в Риме. Она была словно специально создана для сурового, степенного, практичного, высокомерного, сдержанного и героического народа, который с берегов Тибра правил всем цивилизованным миром[605]. В республиканский период Катон Утический на практике жил и умер от собственной руки как настоящий стоик, хотя теоретически он таковым не был. Сенека, соотечественник святого Павла, был стоиком в теории, но на практике его почти христианской мудрости противоречила ненасытная жадность; он предвосхищал Фрэнсиса Бэкона как «мудрейший, ярчайший и подлейший из людей»[606]. Половина его этической системы — чистая рито-

---

[605] Zeller, *l.c.*, p. 37: «Почти все самые выдающиеся стоики дохристианской эпохи родились в Малой Азии, Сирии и на островах Восточного архипелага. Их преемниками были римские стоики, среди которых фригиец Эпиктет занимает заметное место; но собственно Греция представлена лицами, которые отличались в лучшем случае третьеразрядными способностями».

[606] Нибур говорит о Сенеке: «Он действовал на основании принципа, что ему позволено пренебрегать законами морали, установленными им для других». Маколей: «Делом философа было восхвалять бедность, зарабатывая два миллиона ростовщичеством, сочинять эпиграммы о вреде роскоши в садах, которым завидовали монархи, проповедовать свободу, подлизываясь к высокомерному и изнеженному вольноотпущенному тирана, прославлять божественную красоту добродетели тем же пером, которое перед этим писало в защиту убийства матери сыном». Фаррар (*l.c.*, p. 161): «В жизни Сенеки, как и в жизни многих людей, называющих себя христианами, мы видим, что невозможно быть и мирским, и праведным одновременно. Он потерпел неудачу, так как тщетно пытался

рика. В лице Эпиктета и Марка Аврелия стоическая теория и практика находились в прекрасной гармонии и были свободны от самых спорных своих черт. Это были последние и лучшие представители школы, учившей людей жить и умирать и предлагающей убежище для личной добродетели и свободы, в то время как римский мир прогнил до сердцевины.

Стоицизм из всех древних философских систем одновременно и ближе всего к христианству, и дальше всего от него: ближе всего в том, что касается чистоты его принципов и добродетелей простоты, равенства, владения собой и подчинения премудрому Провидению; дальше всего в том, что касается его духа гордости, упования на себя, высокомерного презрения и холодного равнодушия. Гордость — основа стоической добродетели, в то время как основа христианской святости — кротость; первая вдохновлена эготизмом, вторая — любовью к Богу и человеку; стоик не ощущает потребности в Спасителе и спокойно прибегает к самоубийству, если в доме пожар; жизнь же христианина начинается с ощущения греха и заканчивается победой над смертью; самоотречение стоика — это бесчувственная апатия, подчинение железной необходимости судьбы; самоотречение христианина — радостное подчинение воле премудрого и всемилостивого Отца небесного; стоик-мудрец похож на холодную неподвижную статую, святой христианин — это живое тело, от души сопереживающее всем радостям и печалям своих собратьев. Стоицизм — это в лучшем случае философия для немногих, в то время как христианство — религия для всех.

§91. *Эпиктет*

EPICTETI. *Dissertationum ab Arriano digestarum Libri IV. Euiusdem Enchiridion et ex deperditis Sermonibus Fragmenta... recensuit...* JOH. SCHWEIGHÄUSER. Lips. 1799, 1800. 5 vols. Греческий текст с переводом на латынь и примечаниями.

The Works of EPICTETUS. *Consisting of his Discourses, in four books, the Enchiridion, and Fragments. A translation from the Greek, based on that of Mrs. Elizabeth Carter, by* THOMAS WENTWORTH HIGGINSON. Boston (Little, Brown & Co.) 1866. Четвертое издание перевода миссис Картер вышло в 1807 г., со вступлением и примечаниями.

The Discourses of EPICTETUS, *with the Enchiridion and Fragments. Translated, with Notes*, etc., *by* GEORGE LONG. London (George Bell & Sons) 1877.

Существуют и другие переводы на английский, а также немецкий и французский языки.

Эпиктет родился в первой половине I века в Иераполе, во Фригии, в нескольких километрах от Колосс и Лаодикии, хорошо нам известных из апостольской истории. Он был соотечественником и современником Епафраса, ученика Павла и основателя христианских церквей в данной провинции[607]. Возможно, он был даже знаком с ним, если не с самим Павлом. Он прибыл в Рим в качестве раба

сочетать в себе два противоположных характера: стоика и придворного... В нем мы наблюдаем самое великолепное благородство бедности в сочетании с самой сомнительной алчностью в погоне за богатством». По поводу сходства учений Сенеки с Писанием см. Farrar, ch. XV, 174-185. Самые поразительные отрывки таковы: «В нас пребывает священный дух, наблюдающий за всем, что в нас есть злого и доброго... нет доброго человека без Бога». *Ep. ad Lucil.* 41. См. также 1 Кор. 3:16. «Нет среди нас никого непогрешимого... ни один человек не может оправдать себя». *De Ira* I. 14; II. 27. См. 1 Ин. 1:8. «Богатства... величайший источник проблем человечества». *De Tranqu. An.* 8. См. 1 Тим. 6:10. «Ты должен жить для другого, если хочешь жить для себя». *Ep.* 48. См. Рим. 12:10. «Пусть тот, кто сделал доброе дело, придержит свой язык». *De Benef.* II. 11. См. Мф. 6:3.

[607] Кол. 1:7; 4:12,13.

вместе со своим хозяином Епафродитом, распутным вольноотпущенником и фаворитом Нерона (которому он помог совершить самоубийство), а потом был освобожден. Он поднялся над своим положением. «Свобода и рабство, — говорит он в одном из Фрагментов, — это только имена добродетели и порока, и оба они зависят от воли. Человек не раб, если воля его свободна». Он хромал на одну ногу и был слаб здоровьем. Хромота его, если верить рассказу Оригена, была следствием дурного обращения, которое он героически сносил. Когда хозяин начал мучить его, он спокойно сказал: «Вы сломаете мне ногу», а когда нога была сломана, добавил: «Разве я вам не говорил?» Это напоминает нам о Сократе, который, как сообщается, ответил Ксантиппу, бранившему его и облившему его водой, сдержанным замечанием: «За громом следует дождь». Эпиктет слушал лекции Мусония Руфа, выдающегося учителя стоической философии при Нероне и Веспасиане, и сам начал учить. Домициан выслал его из Рима вместе с остальными философами (до 90 г. по Р. Х.). Остаток жизни он провел в Никополе, в Южном Эпире, недалеко от места битвы при Акции. Там он собрал вокруг себя большое количество учеников, старых и молодых, богатых и бедных, и наставлял их, подобно второму Сократу, посредством предписаний и личного примера в залах и общественных местах. Говорят, что император Адриан приглашал его обратно в Рим (117), но он не вернулся. Дата его смерти неизвестна.

Эпиктет из принципа и по необходимости жил в бедности и чрезвычайной простоте по примеру Диогена, главного киника. Его единственными близкими людьми были приемный ребенок и его кормилица. В доме стояла кровать, кухонная утварь и глиняный светильник. Лукиан высмеивает одного из его почитателей, который купил этот светильник за три тысячи драхм в надежде стать философом, используя его. Эпиктет не одобрял брак и деторождение. Брак может быть полезен в «обществе мудрых людей», но «в текущем состоянии вещей», которое Эпиктет сравнивал с «армией в боевом порядке», он скорее всего отвлечет философа от служения Богу[608]. Это мнение, как и указанная причина, напоминает совет святого Павла, но с тем большим отличием, что апостол был очень высокого мнения об институте брака как отражающего тайну единства Христа с Церковью. «Посмотрите на меня, — говорит Эпиктет, — кто я, без гражданства, без дома, без имущества, без рабов; я сплю на земле; у меня нет ни жены, ни детей, ни домашнего очага, только земля и небеса, и один плохонький плащ. Чего я хочу? Разве я испытываю скорбь? Разве я испытываю страх? Разве я не свободен?.. Разве я когда-либо обвинял Бога или человека?.. Кто, увидев меня, не подумает, что видит своего царя и господина?» Его эпитафия удачно передает его характер: «Я был Эпиктетом, рабом, увечным телесно, нищим и дорогим для бессмертных».

Эпиктет, подобно Сократу, которого считал великим примером для подражания, сам ничего не писал, но нашел Ксенофонта. Его ученик и друг Флавий Арриан из Никомедии в Вифинии, выдающийся историк Александра Великого, воин и государственный деятель при Адриане, записал для потомства устные наставления и беседы (διατριβαί) своего учителя. Сохранилось только четыре из первоначальных восьми книг. Он собрал также основные высказывания Эпикте-

---

[608] *Disc.* III. 22. См. также 1 Кор. 7:35; но и Еф. 5:28-33. Фаррар (*l.c.*, p. 213) высказывает мнение, что философ и апостол оба рекомендуют безбрачие как «путь к совершенству». Но это католическое, а не библейское отношение.

та в учебник («Энхиридион»). Написанная им биография этого замечательного человека до нас не дошла.

Эпиктет начинает, подобно Зенону и Клеанфу, с чисто практического отношения к философии как искусству и упражнению в добродетели в соответствии с разумом и законами природы. Он основывает добродетель на вере в Бога как в высшую силу вселенной, управляющую всеми событиями в благих целях. Философ — это учитель праведности, врач и хирург больных, чувствующих свою слабость и желающих исцеления. Он — жрец и посланник богов к заблуждающимся людям, цель которого — научить их быть счастливыми, несмотря на отсутствие земного имущества. Если мы хотим быть хорошими, мы сначала должны поверить, что мы плохи. Чистое знание без применения в жизни бесполезно. Каждый человек имеет своего духа-хранителя, бога внутри себя, который никогда не спит и всегда составляет ему компанию, даже когда он одинок; это *daimonion* Сократа, воплощенная совесть. Мы должны слушаться этого божественного голоса. «Думай о Боге чаще, чем делаешь вдох. Пусть беседы о Боге повторяются ежедневно с большей непременностью, нежели прием пищи». Высшая мудрость — не хотеть ничего, кроме свободы и удовлетворенности, все сносить и терпеть. Все неизбежное зло этого мира — кажущееся и внешнее, оно не затрагивает нашего бытия. Наше счастье зависит от нашей собственной воли, которую даже Зевс не может сломить. Мудрый человек радостно принимает то, чего не может контролировать, зная, что всем управляет мудрый Отец. «Мы должны всегда помнить эти два правила: и добро и зло существуют только в нашей воле; мы должны не творить события, но следовать за ними»[609]. Если брат причиняет мне зло, это его проблема; мое дело — праведно вести себя по отношению к нему. Мудрого человека не беспокоят ущерб и несправедливость, он любит даже своих врагов. Все люди — братья и дети Бога. Они владеют всем миром; следовательно, даже изгнание — не зло. Душа жаждет освобождения из тюрьмы тела и возвращения к Богу.

Но у Эпиктета нет ясного учения о бессмертии души. Он говорит о смерти как о возвращении в элементарное состояние посредством ряда сожжений. Сенека гораздо ближе к платоническому и сократовскому, даже можно сказать, к христианскому представлению о бессмертии. Среди стоиков преобладала теория о том, что в конце света все индивидуальные души сольются с изначальным Божеством[610].

Эпиктет нигде открыто не упоминает о христианстве, но однажды говорит о «галилеянах», которые, вследствие энтузиазма или безумия, лишены чувства страха[611]. Он часто ссылается на своих предшественников Сократа, Диогена, Зенона, Мусония Руфа. Его этический идеал — философ-киник, нагой, нищий, неженатый, бездетный, ничего не хотящий и не желающий, не поддающийся

---

[609] *Discourses*, III. 10. Здесь Эпиктет говорит о том, как мы должны сносить болезни.

[610] Единственный вопрос, по поводу которого стоики сомневались, был таким: до того времени будут сохранять свою индивидуальность все души или же, как утверждал Хрисипп, только души мудрецов.

[611] *Disc.* IV. 7: «По причине безумия (ὑπὸ μανίας) человек может быть предрасположен к подобному, а также по привычке (ὑπὸ ἔθους), как галилеяне». Под галилеянами он, без сомнения, подразумевает христиан, и тон упоминания — весьма презрительный, как и тон упоминания Марка Аврелия о мучениках, с той разницей, что император объясняет упрямством то, что Эпиктет определяет как «привычку». Швейгхаузер (II. 913 sq.) высказывает предположение, что прочтение ὑπὸ ἔθους неверно и что Арриан написал ὑπὸ ἀπονοίας, ὡς οἱ Γαλ., то есть Эпиктет приписывал христианам ярость и отчаяние, или *dementia* {безумие}. Грекам Евангелие казалось безумием, 1 Кор. 1:22.

страстям и настроениям, добрый, независимый, всем довольный, невозмутимый, спокойно и равнодушно взирающий на жизнь и смерть. Он настолько же отличается от подлинного идеала, насколько Диоген, живший в бочке и искавший «человека» днем при свете фонаря, отличается от Христа, действительно не имевшего где преклонить голову, но странствовавшего, чтобы благословлять добром тела и души людей.

Так как мораль, описанная в «Энхиридионе» Эпиктета, отличается чистотой, христиане любили эту книгу. Симплиций, неоплатоник, написал к ней сложный комментарий; в средние века монахи воспроизвели его и придали ему христианский характер. Ориген считал, что Эпиктет сделал больше добра, чем Платон. Нибур говорит: «В его величии невозможно усомниться, и невозможно, чтобы здравомыслящий человек не был очарован его трудами». Хигтисон пишет: «Я не знаю книги, в которой более полно были бы отражены возвышенные представления о Боге и благородных задачах человека». Конечно, это сильно преувеличено, если только автор не имел в виду сравнение лишь с другими языческими трудами.

§92. *Марк Аврелий*

Μάρκου Ἀντωνίνου τοῦ αὐτοκράτορος τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ιβ΄ (*De Rebus suis libri* xii). Ed. Thomas Gataker, с латинским переводом и примечаниями (в том числе Казобона). Trajecti ad Rhenum 1697, 2 vols. fol. Второй том содержит критические труды. (Первое издание вышло в Кембридже, 1652, 1 том). Английский перевод: George Long, revised ed. London 1880.

См. также список литературы в §20, стр. 52 и далее (особенно Renan, *Marc-Aurèle*, 1882).

Марк Аврелий, последний и лучший представитель школы стоиков, правил Римской империей в течение двадцати лет (161 — 180 г. по Р. Х.), в период расцвета ее влияния и благополучия. Он родился 26 апреля 121 г. в Риме, получил прекрасное образование и был воспитан в духе стоической мудрости. Адриан восхищался его добротой, кротостью и справедливостью, а Антонин Пий усыновил его и сделал своим преемником. Марк Аврелий рано научился презирать мирскую суету, сохранял простоту философа среди великолепия двора и находил время для уединенных размышлений среди забот правления и пограничных войн, которые ему постоянно приходилось вести. Эпиктет был его любимым автором. Марк Аврелий оставил нам сборник своих мыслей, нечто вроде духовной автобиографии в виде дневника, который он вел не без некоторого самодовольства для самосовершенствования и услаждения в последние годы жизни (172 — 175), оказавшись в военном лагере в окружении варваров. Он умер в Панонии от чумы, свирепствовавшей в армии (17 марта 180 г.)[612]. Его последними словами были: «Не плачьте обо мне, плачьте о чуме и общих несчастьях[613], и спасите армию. Прощайте!» После прощальной беседы он отослал слуг и друзей, даже своего сына, и умер в одиночестве.

Император-философ искренне верил в богов, их откровения и управляющее всем провидение. Для него вопросы нравственности и веры были смешаны между собой. Но у него не было ясных представлений о Боге. Он использует политеистические, деистические и пантеистические выражения. Он поклонялся богу во

---

[612] По менее правдоподобным версиям, он покончил с собой или был отравлен по приказу его сына Коммода. См. Renan, p. 485.

[613] «*Quid me fletis, et non magis de pestilentia et communi morte cogitatis?*» Capitolinus, *M. Aurelius*.

вселенной и в своей собственной груди. Он благодарит богов за своих добрых родителей и учителей, за свою благочестивую мать, за жену, которую он беззаветно восхваляет как «любезную, любящую и чистую», и за все блага жизни. Его девиз был: «Никогда никому не причинять вреда ни словами, ни делами»[614]. Он не претендовал на совершенство, но сознавал свое превосходство и благодарил богов за то, что он лучше других людей. Он считал, что человеческие грехи вызваны невежеством и заблуждениями. Он был кротким, любезным и смиренным; в этих отношениях он был противоположностью жесткого и сурового стоика и почти приближался к ученику Иисуса. Мы должны восхищаться его чистотой, правдивостью, филантропическими чувствами, сознательной преданностью долгу, спокойствием ума среди искушений власти и суровых семейных испытаний, готовностью вверить себя в руки провидения. Его ценили современники и любили все его подданные. Мы вполне можем назвать его величайшим и лучшим человеком того времени из язычников[615]. «Представляется, — говорит выдающийся французский автор Марта, — что в его лице философия язычества становится менее гордой, оказывается все ближе и ближе к христианству, о котором ничего не знает или которое презирает, готовится вверить себя в руки "Неведомого Бога". В печальных "Размышлениях" Марка Аврелия мы находим чистое спокойствие, нежность и кроткое подчинение воле Бога, неизвестные до него и превзойденные только христианской благодатью. Если он не достиг еще милосердия в той полноте значения, которую явило миру христианство, то уже ощутил на себе его влияние, и невозможно читать его книгу, уникальную в истории языческой философии, не думая о печали Паскаля и кротости Фенелона».

«Размышления» Марка Аврелия полны прекрасных моральных максим, не объединенных между собой никакой системой. Они поразительно напоминают христианские этические принципы. Они приобретают некий всеобщий и гуманистический характер, чуждый языческому духу, и являются пророчеством новой эпохи, которое, однако, могло реализоваться только на христианском основании. Давайте обратим внимание на некоторые из его самых характерных высказываний.

«Достаточно прислушиваться к демону [доброму гению] внутри себя и искренне почитать его. Почтение же к демону заключается в том, чтобы хранить его в чистоте, беречь от страстей, бездумного поведения и неудовольствия тем, что исходит от Бога и людей»[616]. «Не веди себя так, как будто ты собираешься прожить десять тысяч лет. Смерть довлеет над тобой. Пока живешь, пока это в твоих силах, будь добрым»[617]. «Не беспокойся. Будь простым. Кто-то причиняет

---

[614] *Medit.*, v. 31.

[615] Ренан (*Marc-Aurèle*, p. 488) делает это без ограничений: «*Avec lui, la philosophie a régné. Un moment, grâce a lui, le monde a été gouverné par l'homme le meilleur et le plus grand de son siècle*» {Вместе с ним правила философия. В течение какого-то времени благодаря ему мир был управляем лучшим и величайшим человеком той эпохи}. Но в другом месте Ренан ставит Антонина Пия выше Аврелия. «Из них двоих, — говорит он (*Conférence d'Angleterre*, tr. Clara Erskine Clement, p. 140 sq.), — я считаю Антонина более великим. Его благочестие не привело его к ошибкам: его не терзали внутренние сомнения, которые неустанно волновали сердце его приемного сына. Эта странная болезнь, неустанное изучение себя, этот демон скрупулезности, эта жажда совершенства, — признаки менее сильной и выдающейся натуры. Так как лучшие мысли — те, которые не записаны, Антонин и в этом отношении превосходит Марка Аврелия. Но позвольте нам добавить, что мы ничего не знали бы об Антонине, если бы Марк Аврелий не оставил нам выдающегося портрета своего приемного отца, описывая который он отнесся к себе со смирением, изобразив человека лучшего, чем он сам».

[616] *Medit.* II. 13.

тебе вред? Он причиняет вред себе. С тобой что-то случилось? Хорошо; во вселенной с самого начала все, что происходит, предназначено тебе и соткано для тебя. Одним словом, жизнь твоя коротка. Ты должен обратить себе на пользу настоящее с помощью разума и справедливости. Будь здравым в своем покое. Либо вселенная хорошо устроена, либо это хаотическое скопление вещей, но все равно это вселенная»[618]. «Человек должен держаться на ногах твердо, а не быть поддерживаемым другими»[619]. «Сделал ли я что-то во имя общих интересов? Тогда я получу свою награду. Об этом я должен помнить всегда и никогда не прекращать [делать добро]»[620]. «В чем твое искусство? В том, чтобы быть добрым»[621]. «Обязанность человека — утешать себя и ждать естественного исхода и не раздражаться из-за промедления»[622]. «О Природа: из тебя исходит все, в тебе пребывает все, к тебе все возвращается»[623]. «Охотно вверь себя Клото [одна из парок], позволь ей соткать из твоей нити все, что ей угодно. Все кратковременно, и то, что помнит, и что, о чем помнят»[624]. «Помни, что вскоре ты будешь никем и нигде и не будет больше ничего из вещей, которые ты видишь сейчас, и никого из ныне живущих. Ибо все сотворенное природой изменится, прейдет и погибнет, чтобы другие вещи могли существовать в постоянной преемственности»[625]. «Лучше покинуть этот мир как можно скорее и проститься с ним по-дружески»[626].

Эти размышления проникнуты настроением печали; они вызывают чувства, но не энтузиазм; они не способны утешить, но оставляют щемящую пустоту, без надежды на бессмертие — только на возвращение в лоно матери-природы. Это лучи заходящего, а не восходящего солнца, лебединая песня умирающего стоицизма. Кончина этого благородного древнего римлянина по сути была концом античного мира[627].

Философ-космополит Марк Аврелий не симпатизировал христианам и не обращал внимания на своих самых невинных и мирных подданных. Он упоминает о христианах только раз, несправедливо объясняя их готовность к мученичеству «чистым упрямством» и страстью к «театральным жестам»[628]. Возможно, Марк Аврелий имел в виду фанатиков-энтузиастов, которые бросались в огонь, подобно индийским гимнософистам, но, может быть, и уважаемых мучеников, таких как Поликарп и верующие Южной Галлии, умершие в его правление. Этим объясняется следующий странный факт: мудрейший и лучший из римских им-

---

[617] IV. 17.

[618] IV. 26, 27.

[619] III. 5.

[620] IX. 4.

[621] IX. 5.

[622] V. 10.

[623] IV. 23.

[624] IV. 34, 35.

[625] XII. 21.

[626] IX. 2, 3; XI. 3.

[627] Не случаен заголовок книги Ренана: *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* {«Марк Аврелий и конец античного мира»}.

[628] XI. 3: «Что же это за душа, которая, если ей суждено отделиться от тела, готова либо быть уничтоженной, либо рассеяться, либо продолжить существовать? И причем так, что готовность эта должна исходить из собственного суждения человека, а *не от чистого упрямства, как у христиан*, — вдумчиво и с достоинством, убедительно для других, но без театральных сцен (ἀτραγώδως)». Я взял эти отрывки из превосходного перевода Лонга, но сравнивал их с греческим оригиналом в издании Гатакера.

ператоров допускал (хотя мы не можем сказать, что он был инициатором или даже давал официальное согласие) некоторые из наиболее жестоких гонений на христиан, особенно в Лугдунуме и Вьенне. Мы готовы оправдать его на основании его незнания. Вероятно, он никогда не читал Нагорной проповеди и тех многочисленных апологий, что были ему адресованы.

Но гонения — не единственное пятно на репутации Марка Аврелия. Он был привязан к своему порочному и бездарному сыну, которого с четырнадцати лет допускал к полноправному участию в руководстве империей с риском для благополучия миллионов людей, и вступил в брак с прекрасной, но неверующей и грешной женщиной, которой, после ее смерти, поспешил воздать почести как богине. Его отношение к Фаустине было либо лицемерным, либо противоречащим его собственным принципам[629]. После ее смерти он предпочитал любовницу второй жене и приемной матери своих детей.

Его сын и наследник не тревожил христиан, но был одним из худших императоров на троне. Он уничтожил все последствия добрых дел своего отца[630].

Аристотель был учителем Александра; Сенека — учителем Нерона; Марк Аврелий — отцом Коммода.

§93. *Плутарх*

Πλουτάρχου τοῦ Χαιρωνέως τὰ Ἠθικά. Ed. Tauchnitz Lips. То же, с латинским переводом и примечаниями, в PLUTARCHI *Chaeronensis Moralia, id est, Opera, exceptis vitis, reliqua*. Ed. by DANIEL WYTTENBACH. Oxon. 1795-1800, 8 vols. (включает 2 тома указателей). Французское издание: Dübner, в Didot collection.

PLUTARCH'S *Morals. Translated from the Greek by several Hands*. London 1684-'94, 5th ed. 1718. The same as *corrected and revised by* WILLIAM W. GOODWIN (Harvard University). *With an introduction by Ralph Waldo Emerson*. Boston 1870, 5 vols.

OCTAVE GREARD: *De la moralité de Plutarque*. Paris 1866.

---

[629] По его искренней просьбе сенат провозгласил Фаустину богиней; она изображалась в храмах с атрибутами Юноны, Венеры и Цереры; было приказано, чтобы в день бракосочетания молодые люди обоих полов приносили обеты перед алтарем этой прелюбодейки. См. Gibbon, ch. IV. На барельефе в музее римского Капитолия Фаустина представлена возносимой на небеса вестником богов, а ее муж смотрит на нее с восхищением и любовью. Ренан оправдывает своего любимого героя, говоря о чудесной красоте Фаустины, а ее извиняет на том основании, что ей, конечно же, было скучно в компании философа-аскета!

[630] Ренан так описывает это внезапное возвращение к прежнему (p. 490): «*Horrible déception pour les gens de bien! Tant de vertu, tant d'amour n'aboutissant qu'a mettre le monde entre les mains d'un équarrisseur de bêtes, d'un gladiateur! Après cette belle apparition d'un monde élyséen sur la terre, retomber dans l'enfer des Césars, qu'on croyait fermé pour toujours! La foi dans le bien fut alors perdue. Après Caligula, après Néron, après Domitien, on avait pu espérer encore. Les expériences n'avaient pas été décisives. Maintenant, c'est après le plus grand effort de rationalisme gouvernemental, après quatre-ving quatre ans d'un régime excellent, après Nerva, Trajan, Adrien, Antonin, Marc-Aurèle, que le règne du mal recommence, pire que jamais. Adieu, vertu; adieu, raison. Puisque Marc-Aurèle n'a pas pu sauver le monde, qui le sauvera?*» {Ужасное разочарование для добрых людей! Столько добродетели, столько любви привели лишь к тому, что мир оказался в руках убийцы зверей, гладиатора! После такого прекрасного явления рая на земле снова быть низвергнутыми в ад кесарей, который, казалось, уже был навсегда закрыт! Так была утрачена вера в добро. После Калигулы, после Нерона, после Домициана еще можно было надеяться. Изменения еще не казались бесповоротными. Но теперь, после самых великих попыток править разумно, после восьмидесяти четырех лет великолепного правления, после Нервы, Траяна, Адриана, Антонина, Марка Аврелия, зло воцарилось снова, худшее, чем прежде. Прощай, добродетель; прощай, разум. Если Марк Аврелий не смог спасти мир, кто спасет его?}

Richard Chenevix Trench (архиепископ Дублина): *Plutarch, his Life, his Parallel Lives, and his Morals*. London (Macmillan & Co.), 2nd ed. 1874.
W. Möller: *Ueber die Religion des Plutarch*. Kiel 1881.
Julia Wedgwood: *Plutarch and the unconscious Christianity of the first two centuries*. «Contemporary Review» 1881, pp. 44-60.

Не менее примечателен в качестве представителя «неосознанного христианства» и «искателя неведомого Бога», хотя и с другой философской позиции, величайший биограф и моралист классической древности.

Странно, что современники Плутарха молчат о нем. Его имя не упоминается ни одним из римских авторов. Все, что мы о нем знаем, взято из его собственных трудов. Он жил между 50 и 125 г. по Р. Х., в основном в своем родном городе Херонее, в Беотии, будучи членом городского совета и жрецом Аполлона. Он был счастлив в браке, имел четырех сыновей и дочь, которая умерла молодой. Его «Предписания для супругов» полны полезных советов для мужей и жен. Письмо с утешениями после смерти его юной дочери, Тимоксены, отправленное жене, находившейся о отъезде, производит благоприятное впечатление в том, что касается семейных отношений, и свидетельствует о вере автора в бессмертие. «Души детей, — говорит он в конце письма, — немедленно переходят в лучшее и более божественное состояние». Какое-то время он провел в Риме (был там по меньшей мере дважды, вероятно, при Веспасиане и Домициане), читал лекции о моральной философии для избранной аудитории и собирал материал для своих биографий греков и римлян. Очевидно, что он был знатен, состоятелен, начитан, знаком с разными странами, с человеческой природой и обществом на всех этапах его развития. В своей философии он занимает промежуточное положение между платонизмом и неоплатонизмом. Он был «платоником с восточным уклоном»[631], в равной мере выступал против стоического пантеизма и эпикурейского натурализма, веря в платонический дуализм Бога и материи. Он признавал существование высшего Божества, как и существование промежуточных божеств эллинистической религии. Боги благи, демоны делятся на добрых и злых, в человеческой душе сочетаются оба качества. Он мало внимания уделял метафизике и в основном занимался практическими вопросами философии; его труды посвящены историческим и моральным темам. Он совершенно не был знаком с христианством, поэтому не проявлял к нему ни дружеского расположения, ни враждебности. Во всех его многочисленных трудах нет ни единого упоминания о нем, хотя в его время в каждом крупном городе империи уже должны были существовать церкви. Он часто говорит об иудаизме, но очень поверхностно; возможно, он считал христиан иудейской сектой. Однако его моральная философия очень близка к христианской этике.

Задача Плутарха как автора заключалась в том, чтобы показать величие поступков и мыслей древних, первое — в его «Сравнительных жизнеописаниях», второе — в его «Моралиях», и вдохновить современников на подражание их примеру. Вместе эти книги представляют собой энциклопедию четко изложенных фактов греческой и римской учености. Этот человек не был выдающимся творцом, но он был очень талантлив, эрудирован, любезен и вызывал всеобщую

---

[631] Так называет его Trench, *l.c.*, p. 112. Лучший обзор его философской системы дает Zeller, *Philosophie der Griechen*, part III, 141-182; более краткое изложение — Ueberweg, *Hist. of Phil.* (Eng. Ver.) I. 234-236.

симпатию. Эмерсон называет его «главным примером просвещения интеллекта силой нравственности»[632].

Плутарх пытался воспитать нравственность через религию. Он был противником Лукиана, который высмеивал народную религию и подрывал ее основы, тем самым губя людей. Он верил в бога, и его доводы против атеизма стоит здесь процитировать. «Атеистического государства, — говорит он, — никогда не существовало. Вы можете объехать весь мир, вы можете найти в нем города без стен, без царя, без монетного двора, театра или гимназиума, но вы никогда не найдете ни одного города без бога, без молитвы, без жертвоприношений. Скорее вы найдете город без фундамента, чем государство без веры в богов. Это узы любого общества и столп любого закона»[633].

В своем трактате «Неподобающий страх перед богами» он противопоставляет суеверие и атеизм как две часто встречающиеся крайности и рекомендует благочестие или подобающее почитание богов как золотую середину. Из двух крайностей худшей он считает суеверие, потому что оно превращает богов в капризных, жестоких и мстительных, в то время как они — друзья людей, спасители (σωτῆρες), а не губители. (Однако суеверных людей проще обратить к истинной вере, чем атеистов, которые уничтожили в себе все религиозные инстинкты).

Его замечательный трактат «Об отсрочке наказания грешников божественным правосудием»[634] мог бы стать гордостью любого христианского богослова. В нем Плутарх предлагает свое решение проблемы зла, или свою теодицею. Он обсуждает эту тему с несколькими своими родственниками (как Иов обсуждал с друзьями) и подкрепляет сказанное примерами. Он отвечает на различные возражения, связанные с отсрочкой правосудия, и защищает Провидение в его отношении к грешнику. Он ведет себя скромно и осторожно ввиду несовершенства своих знаний. Только Бог знает лучше, *когда, как* и *насколько сильно* следует наказывать. Плутарх предлагает следующие соображения: 1) Бог учит нас сдерживать свой гнев и никогда не карать под влиянием страсти, но подражать Его кротости и терпению. 2) Бог дает грешникам возможность покаяться и исправиться. 3) Бог позволяет им жить и процветать, чтобы Он мог с их помощью вершить справедливость в отношении к другим. Часто Бог наказывает грешника руками другого грешника. 4) Иногда Бог щадит грешников, чтобы они могли наградить мир благородным потомством. 5) Часто наказание откладывается, чтобы рука Провидения могла покарать за грех более заметным образом. Рано или поздно грех будет наказан, если не в этом мире, то в грядущем, в котором, по мнению Плутарха, будут окончательно явлены все тайны Провидения. Он считал, что смерть — благо для доброй души, которая тогда действительно начнет жить, в то время как текущая жизнь «напоминает скорее суетные иллюзии сна».

Венец характера Плутарха — его смирение, которое так редко встречается среди древних философов, особенно стоиков, и которое проистекает из подлинного познания себя. Плутарх осознавал природную греховность души, которую он называет «хранилищем и сокровищницей множества зол и немощей»[635]. Если бы

---

[632] Вступление к изданию Гудвина, p. xi.

[633] *Adv. Colotem* (против эпикурейства), c. 31 (*Moralia*, ed. Tauchnitz, VI. 265).

[634] *De Sera Numinis Vindicta*. Goodwin's ed., vol. IV. 140-188.

[635] Ποικίλον τι καὶ πολυπαθὲς κακῶν ταμεῖον καὶ θησαύρισμα, ὥς φησι Δημόκριτος. *Animi ne an corporis affectiones sint pejores*, c. 2 (Wyttenbach's ed. Tom. III, p. 17).

он знал об истинном и радикальном средстве от греха, он, без сомнений, принял бы его с благодарностью.

Мы не знаем, насколько сильно влияние этих святых языческой древности, как мы могли бы назвать Эпиктета, Марка Аврелия и Плутарха, распространилось на язычников той эпохи, но мы знаем, что их произведения оказали и до сих пор оказывают возвышающее и облагораживающее влияние на читателей-христиан, а отсюда мы можем сделать вывод, что их учение и пример относятся к моральным силам, которые скорее способствовали развитию и конечному триумфу христианства, чем препятствовали им. Но только сама эта вера могла произвести такую всеобщую и устойчивую моральную реформу, о какой они мечтали.

§94. *Христианская мораль*

Древний мир классического язычества, достигший высот своей славы и порога своего упадка, истощил все ресурсы человеческой природы, оставленной на произвол судьбы, и не обладал ни силами, ни принципами, необходимыми для возрождения. Возрождение общества могло произойти только благодаря религии. Но языческая религия не сдерживала пороки и не могла утешить бедных и угнетенных; она сама представляла собой мутный источник безнравственности. Поэтому Бог, в Своей безграничной милости пожелавший не гибели, но спасения человечества, открыл среди безнадежного упадка ложной религии чистый источник святости, любви и мира в лице единственной истинной и всеобщей веры в Его Сына Иисуса Христа.

Среди безрадостной пустыни языческого разврата небольшие и презираемые группы христиан представляли собой оазисы, полные жизни и надежды. Это была соль земли и свет миру. Нищие с точки зрения этого мира, они хранили нетленные сокровища царства небесного. Кроткие и смиренные сердцем, христиане, по обетованию Господа, должны были получить в наследство землю, не сделав ни одного удара мечом. Они покоряли, подчиняясь, — завоевывали венец жизни страданиями и смертью.

Превосходство принципов христианской этики над языческими моральными стандартами даже в их самом лучшем проявлении признают все. Превосходство примера Христа над всеми языческими мудрецами тоже общепризнанно. Сила Его несравненного примера была и остается столь же велика, что и сила Его учения. Во все века она была прообразом всякой чистоты и благости. Но хотя добродетель и благодать остаются прежними, каждый период имеет свой неповторимый моральный облик. Доникейская эпоха отличалась полным отказом от мирского, героическим терпением перед лицом страданий и гонений, презрением к смерти и надеждой на воскресение, сильным чувством братства и активной благотворительностью.

Христианство никогда не действует напоказ. Его важнейшие дела незаметны и направлены внутрь. Роль Божьей благодати обычно ускользает от внимания историка, она откроется только в великий день суда, когда все тайное станет явным. Кто может измерить глубину и широту всех благословенных проявлений прощения, мира, благодарности, веры в Бога, любви к Богу и человеку, кротости и смирения, терпения и самоотречения, распустившихся, подобно весенним цветам, на почве обновленного сердца после первой христианской Пятидесятницы? Кто может измерить количество и пыл христианских молитв и ходатайств, произносимых в уединенных комнатах, пещерах, пустынях и у могил мучеников,

тихими ночами и среди бела дня, за друзей и врагов, за все классы людей, даже жестоких гонителей, и обращенных к престолу вознесенного Спасителя? Но там, где христианская жизнь укоренялась в недрах души, она проявлялась во внешнем поведении и оказывала возвышающее влияние на любое призвание и сферу деятельности. Христианская мораль превосходила все, чему когда-либо учили и что представляли когда-либо как высшую задачу человека благороднейшие языческие философы. Мастерское изображение этого в анонимном Послании к Диогнету — не просто удачная выдумка, это точное отображение происходившего в реальной жизни[636].

С возмущением опровергая хулу язычников и уверенно указывая на непритворное благочестие, братскую любовь, любовь к врагам, чистоту и целомудрие, верность и искренность, кротость и терпение исповедующих имя Иисуса, апологеты говорят о ежедневном опыте христиан на основании личных наблюдений. «Мы, некогда служившие похоти, — без преувеличения мог сказать Иустин Мученик, — теперь наслаждаемся только моральной чистотой; мы, когда-то следовавшие за волшебством, теперь посвятили себя вечному благому Богу; мы, когда-то любившие выгоду больше всего, теперь отдаем то, что имеем, для общего использования, и делимся со всеми нуждающимися; мы, когда-то ненавидевшие и убивавшие друг друга, не любившие чужаков из-за разницы в обычаях, теперь, после явления Христа, живем с ними, молимся о своих врагах, стараемся убедить тех, кто ненавидит нас без причины, что они могут согласовать свою жизнь со славным учением Христа и получить от правящего всем Бога те же благословения, что и мы». Тертуллиан мог хвалиться тем, что не знает ни одного христианина, пострадавшего от руки палача за что-либо, кроме своей религии. Минуций Феликс говорит язычникам[637]: «Вы запрещаете прелюбодеяние по закону, но творите его втайне; вы наказываете преступников только за явное действие; мы же считаем преступными даже подобные мысли. Вы боитесь осуждения других, мы же трепещем только перед собственной совестью, когда становимся христианами. Ваши тюрьмы переполнены преступниками, но они все язычники, там нет ни одного христианина, если только он не отступник». Даже Плиний сообщал Траяну, что христиане, которых он допрашивал на дыбе о характере их религии, связали себя клятвой никогда не воровать, не грабить, не прелюбодействовать, не нарушать слово — и это в то время, когда вокруг изобиловал обман, нечистота и разврат всякого рода. Другой язычник, Лукиан, свидетельствует о доброжелательности и милосердии христиан к страдающим братьям, хотя и пытается высмеять эту добродетель как глупую слабость в век безграничного эгоизма.

Смиренное и мучительное положение церкви под гнетом властей делало лицемерие более редким, чем в периоды мира, и способствовало развитию героических добродетелей. Христианам нравилось считать себя воинами Христа, сражающимися под победоносным знаменем креста против греха, мира и дьявола. Обет крещения был их клятвой в вечной верности[638]; Апостольский символ веры — их паролем[639]; знак креста на лбу — знаком их служения[640]; устояние, отвага и верность до смерти — их основными добродетелями; небесное блаженство — обе-

---

[636] См. § 2.

[637] *Octavius*, cap. 35.

[638] *Sacramentum militiae Christianae.*

[639] *Symbolum*, или *tessera militaris.*

[640] *Character militaris, stigma militare.*

щанной им наградой. «Ни один воин, — восклицает Тертуллиан, обращаясь к исповедникам, — не отправляется на битву со своих игрищ или из своей спальни — но из лагеря, где он тренируется и привыкает ко всяческим неудобствам. Даже в мирное время воины учатся терпеть трудности и усталость, занимаясь разными военными упражнениями, чтобы ни душа, ни тело не ослабевали... Вы сражаетесь за благое дело, живой Бог судит об исходе схватки, Святой Дух ведет вас, вечная слава — ваша награда». Сюда можно добавить красноречивый отрывок из Минуция Феликса[641]: «Как прекрасен в глазах Бога вид христианина, входящего со списками своих страданий, с благородной твердостью сносящего угрозы и пытки, с презрительной усмешкой идущего на смерть под крики людей и оскорбления палачей, когда он смело отстаивает свою свободу перед лицом царей и князей и подчиняется Богу, Которому служит, когда, подобно победителю, он одерживает триумф над судьей, который его осуждает. Ибо воистину побеждает тот, кто получает то, за что сражался. Он сражается на виду у Бога и получает венец вечный. Вы возвысили до небес своих страдальцев-стоиков, таких как Сцевола, которому не удалось убить царя и который добровольно сжег свою промахнувшуюся руку. Но сколь многие из нас отдали на сожжение не только одну руку, но все тело, без сожалений, в то время как избавление было им доступно! Но зачем мне сравнивать наших старейшин с вашими Муцием, или Аквилием, или Регулом, в то время как даже наши дети, наши сыновья и дочери, вдохновленные терпением, презирают ваши дыбы и диких зверей и все прочие орудия вашей жестокости? Конечно же, только веская причина может побудить людей страдать, и ничто, кроме Всемогущей силы, не может поддержать их в их страданиях».

Но, с другой стороны, жизнь христиан до Константина часто подвергается неоправданной идеализации. Человеческая природа всегда остается прежней, и нам следовало бы ожидать, что какие-то недостатки мы найдем даже в апостольской церкви. Послание Киприана однозначно свидетельствует, что и тогда в христианской среде наблюдалось быстрое ослабление рвения, особенно в спокойные перерывы между гонениями, а при возобновлении гонений множество отступников порочили имя христиан. Нередко самые выдающиеся добродетели, отвага перед лицом смерти и строгость морали вырождались в неразумный фанатизм и неестественную суровость.

§95. *Церковь и публичные развлечения*

Тертуллиан: *De Spectaculis*. О римских зрелищах см. большой список литературы в Friedlaender, II. 255-580 (5th ed.).

Христианство — это не ханжеская мрачность и не мизантропическая суровость. Это источник подлинной радости и того мира, который «превыше всякого ума». Но эта радость основана на осознании прощения и общения с Богом, она неразрывно связана с искренней святостью и не допускает мирской фривольности и чувственных удовольствий, порождающих муки совести и вызывающих только отвращение и горькое сожаление. Тертуллиан спрашивает: «Что может быть блаженнее примирения с Богом, нашим Отцом и Господом; откровения истины и познания заблуждения; прощения столь великих прошлых прегрешений? Есть ли радость более великая, чем отвращение к мирским удовольствиям,

---

[641] *Octavius*, cap. 37.

чем презрение к миру вообще, чем истинная свобода, чем незапятнанная совесть, чем довольство жизнью и отсутствие страха перед смертью?»

Сравните эти качества с популярными пристрастиями язычников: театром, цирком и ареной, которые изначально были связаны с праздниками в честь богов, но давно уже утратили религиозный характер и выродились в колыбель порока. Некогда, в лучший период истории Греции, когда творили Эсхил и Софокл, театр был школой общественной морали, но ко временам Августа там ставили только низкопробные комедии и надуманные трагедии с роскошными декорациями, фривольной музыкой и безнравственными танцами[642]. Тертуллиан пишет о нем как о храме Венеры и Вакха, которые близки друг к другу как покровители похоти и пьянства[643]. В цирке устраивались гонки лошадей и колесниц, охота на диких зверей, военные парады и спортивные состязания, привлекавшие громадные толпы людей. «Нетерпеливая толпа, — говорит историк Рима эпохи упадка[644], — устремлялась туда на рассвете, чтобы занять места, и многие проводили бессонную и беспокойную ночь в ближайших портиках. С утра и до вечера, не обращая внимания на солнце и дождь, зрители, которых иногда собиралось до четырехсот тысяч, не отрывали глаз от зрелища; они неотрывно смотрели на лошадей и колесничих, испытывая волнение и страх, ожидая победы тех, за кого болели. Казалось, будто счастье Рима зависит от исхода гонок. То же самое неумеренное рвение побуждало их кричать и аплодировать, когда они наблюдали охоту на диких зверей и посещали разнообразные театральные представления».

Из этих публичных зрелищ наиболее популярными и в то же время наиболее нечеловеческими и грубыми были гладиаторские бои на арене. Там убийство превращалось в искусство, и от восхода до заката множество людей и зверей приносились в жертву варварскому любопытству и жажде крови. При открытии амфитеатра Флавия за один день было убито (согласно разным источникам) от пяти до девяти тысяч диких зверей. Не менее десяти тысяч гладиаторов сражались на праздниках, которые Траян устроил для римлян после завоевания Дакии и которые продолжались четыре месяца (107 г. по Р. Х.). При Пробе (281 г. по Р. Х.) за один день было убито сто львов, сто львиц, двести леопардов, триста медведей и тысяча диких кабанов[645]. Говорят, что зрелища, устраиваемые бездарным императором Карином (284), выбиравшим своих фаворитов и даже министров из отбросов общества, превосходили те, которые устраивали его предшественники. Гладиаторами становились осужденные преступники, военнопленные, рабы и профессиональные борцы; во времена гонений невинных христиан бросали львам и тиграм. На арену выходили раскрашенные британские дикари, светловолосые германцы с берегов Рейна и Дуная, африканские негры и привезенные со всех частей света дикие звери, которые были тогда гораздо многочисленнее, чем теперь. Домициан устраивал бои карликов и женщин.

---

[642] Friedlaender, II. 391: *«Neben den gewaltigen Aufregungenm die Circus und Arena boten, konnte die Bühne ihre Anziehungskraft für die Massen nur durch unedle Mittel behaupten durch rohe Belustigung und raffinirten Sinnenkitzel: und so hat sie, statt dem verderblichen Einfluss jener anderen Schauspiele die Wage zu halten, zur Corruption und Verwilderung Roms nicht am wenigsten beigetragen»*.

[643] *De Spectac.*, с. 10. См. также Минуций Феликс, *Octav.*, с. 37.

[644] Gibbon, ch. XXXI (vol. III. 384, ed. Smith).

[645] Gibbon, ch. XII (I. 646).

Императоры поощряли эти разнообразные бесчинства, бывшие самым верным средством завоевания популярности среди народа, требовавшего *panem et circenses*[646]. Громадные суммы денег из общественной казны и частных кошельков тратились на их организацию. Август подавал здесь пример. Нерон был настолько экстравагантен и либерален в этом отношении, что народ прощал ему его ужасные пороки и даже желал его возвращения с того света. Экономный Веспасиан построил самый дорогой и громадный амфитеатр, когда-либо виденный миром, инкрустированный мрамором, украшенный статуями, отделанный золотом, серебром и янтарем. Тит после захвата Иерусалима отдал тысячи пленных иудеев восточным провинциям, чтобы они были убиты на арене. Даже Траян и Марк Аврелий выделяли много средств на зрелища, и последний, хоть и был стоиком, поручал богатейшим из сенаторов удовлетворять общественные вкусы, когда он отсутствовал в Риме. Некоторые императоры, такие как Нерон, Коммод и Каракалла, настолько утратили чувство собственного достоинства, что принимали сами участие и искали славы в театральных и гладиаторских выступлениях. Нерон умер от своей собственной руки, воскликнув при этом: «Какой артист погибает в моем лице!» Коммод семьсот тридцать пять раз выступал на сцене в роли Геркулеса с дубиной в руках и в львиной шкуре и (из безопасного положения) убил бесчисленное множество зверей и людей.

Любовь к театральным зрелищам была характерна не только для Рима, она распространилась по провинциям. В каждом крупном городе был амфитеатр, и это было самое впечатляющее здание, как мы можем наблюдать и сегодня, глядя на руины Помпей, Капуи, Поццуоли, Вероны, Нима, Отуна (Августодунума) и других мест[647].

Общественное мнение относилось к этим деморализующим развлечениям благосклонно. Несогласных почти не было[648]. Даже такой благородный язычник, как Цицерон, хвалил их как превосходную школу храбрости и презрения к смерти. Эпиктет упоминает о них с безразличием. Сенека — единственный римский автор, который (в одном из своих поздних произведений) осуждает кровавые зрелища с гуманистической точки зрения, но безрезультатно. У язычников не было должного представления о святости человеческой жизни. Даже стоическая философия, которая могла не одобрять кровавые игры, как грубые и негуманные, не осуждала их как грех убийства.

Этому гигантскому злу христианская церковь в интересах добродетели и гуманности противопоставила непреклонную пуританскую строгость. Никакие компромиссы с такой невероятной распущенностью общества не были возможны. Можно было только бежать от нее и предостерегать. Театральные представления относились к категории «дьявольской роскоши», от которой христиане отрекались при крещении. Их запрещено было посещать под страхом отлучения. Иногда верующие, поддавшись влиянию старых привычек и посетив театр, возвращались к язычеству или на долгое время впадали в подавленное состояние.

---

[646] Хлеба и зрелищ. — Прим. изд.

[647] См. большой список амфитеатров во Friedlaender, II. 502-566.

[648] Firedlaender, II. 370: *«In der ganzen römischen Literatur begegen wir kaum einer Aeusserung des Abscheus, den die heutige Welt gegen diese unmenschlichen Lustbarkeiten empfindet. In der Regel werden die Fechterspiele mit der grössten Gleichgiltigkeit erwähnt. Die Kinder spielen Gladiatoren wie jetzt in Andalusien Stier und Matador»*.

Татиан называет зрелища ужасными пирами, на которых душа питается человеческой плотью и кровью. Тертуллиан беспощадно критиковал их еще до того, как вступил в ряды суровых монтанистов. Он напоминает новообращенным, которые готовятся посвятить себя служению Богу, что «состояние веры и законы христианской дисциплины запрещают, среди прочих мирских грехов, удовольствия публичных зрелищ». Этими зрелищами, говорит он, пробуждаются различные дикие и нечистые страсти, гнев, ярость и похоть, в то время как дух христианства — это дух кротости, мира и чистоты. «Человеку не следует слушать то, что ему не следует говорить. Любые нечестивые речи, нет, даже любое праздное слово осуждается Богом. Вещи, которые оскверняют человека, исходя из его уст, оскверняют его и тогда, когда входят в его глаза и уши. Христиане борются за то, чтобы преодолеть скверну целомудрием, коварство — верностью, жестокость — состраданием и милосердием». Тертуллиан опровергает доводы, с помощью которых распущенные христиане оправдывают свое участие в этих обольстивших их развлечениях; они говорят, что в Писании об этом ничего не сказано, даже упоминают о танцах Давида перед ковчегом и о том, как Павел сравнивал жизнь христианина с греческими спортивными играми. Тертуллиан рисует картину приближающегося судного дня, которого нам следует ожидать. Он решительно склоняется к крайним взглядам, считает любое искусство вымыслом и ложью, которым не пристало заниматься подлинным христианам. В двух других трактатах[649] он предостерегает женщин-христианок от излишеств в одежде, характерных для языческих женщин, отправляющихся в храм, театр и общественные места. Нельзя посещать такие места, говорит он, и призывает появляться в обществе только в приличных целях. Служительницы Бога должны и внешне отличаться от служительниц сатаны и подавать последним положительный пример в плане простоты, достоинства и целомудрия.

Конечно, противостояние церкви сначала имело только моральное воздействие, но в IV веке оно стало влиять и на законы и в конце концов привело к запрету хотя бы на кровавые гладиаторские бои в цивилизованном мире (за исключением Испании и стран Южной Америки, которые до сих пор бесчестят себя боями быков). Константин еще в 313 г. бросил диким зверям для развлечения народа большое множество покоренных варваров, и один языческий оратор весьма хвалил его за это великодушное деяние, но после Никейского собора в 325 г. он впервые запретил устраивать такие кровавые зрелища в мирное время и не разрешал проводить их в Константинополе[650]. «Вряд ли, — сообщает либеральный историк, пишущий о развитии морали, — в моральной истории человечества была другая такая важная реформа, как запрет на гладиаторские бои, и этот подвиг почти исключительно должен приписываться христианской церкви. Когда мы вспоминаем, насколько редко лучшие и величайшие люди Римского мира полностью осуждали игры в амфитеатре, невозможно без глубочайшего восхищения смотреть на непоколебимую и бескомпромиссную последовательность отцов церкви в этом вопросе»[651].

---

[649] *De Habitu Muliebri* и *De Cultu Feminarum*.

[650] О действиях его преемников см. в т. III, §21.

[651] Lecky, *Hist. of Europ. Morals*, II. 36 sq.

§96. *Светское призвание и гражданские обязанности*

Что касается разных призваний в жизни, то здесь христианство дает следующее наставление: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван»[652]. Оно не запрещает ни одного достойного занятия, только требует, чтобы христиане выполняли свои дела в новом духе во славу Божью и на благо людей. Таково одно из доказательств всеобщей пригодности христианства — его способности влиять на все отношения в жизни человека и на все слои общества при любой форме правления. Об этом прекрасно говорит автор анонимного Послания к Диогнету. Тертуллиан заявляет язычникам[653]: «Мы не брахманы и не индийские гимнософисты, не отшельники, не уходим от жизни[654]. Мы помним, что должны быть благодарны Богу, нашему Господу и Творцу; мы не презираем наслаждения Его трудами; мы только сдерживаем себя, избегаем крайностей и злоупотреблений. Поэтому мы живем с вами в этом мире, посещаем его рынки и ярмарки, бани, таверны, мастерские и вступаем в разные общения. Мы занимаемся коммерцией и военным делом[655], сельским хозяйством и торговлей вместе с вами. Мы участвуем в ваших задачах и трудимся вам на пользу».

Но в то время существовали занятия, которые либо служили лишь удовлетворению греховных потребностей, например игра в театре, либо были тесно связаны с преобладавшим идолопоклонством — как изготовление, украшение и продажа мифологических образов и символов, астрологические предсказания и другие разновидности волшебства. Такие занятия были строго запрещены членам церкви, от них кандидат на крещение должен был отказаться. Другие занятия, на самом деле необходимые, но обычно извращаемые язычниками в мошеннических целях — например содержание гостиниц, — возносились христианским духом на должный уровень. Феодот из Анкиры сделал свой дом убежищем для христиан и местом молитвы во время гонений Диоклетиана и сам принял там мученичество.

Что касается военной и гражданской службы в подчинении языческому правительству, то здесь мнения разделились. Некоторые на основании таких мест, как Мф. 5:39; 26:52, видели в войне нехристианское и аморальное занятие; тем самым они предвосхищали мнение меннонитов и квакеров. Другие упоминали о добром сотнике из Капернаума и о Корнилии из Кесарии, говоря, что военная служба не противоречит вере во Христа. Предание о *legio fulminatrix* показывает, что в римской армии при Марке Аврелии были воины-христиане, а во времена Диоклетиана количество христиан при дворе и на гражданских должностях было очень значительным.

Но в целом христиане той эпохи, живо ощущавшие свою чуждость этому миру и жаждавшие скорее вернуться в своей небесный дом, ждавшие наступления тысячелетнего царства Христа, не хотели занимать высокие посты в языческом государстве. Тертуллиан открыто заявляет, что для них не было ничего более чуждого, нежели общественная деятельность[656]. Совесть требовала от них старательно воздерживаться от идолопоклоннических обычаев, жертвоприноше-

---

[652] 1 Кор. 7:20.

[653] *Apol.*, с. 42.

[654] *Exules vitae.*

[655] «*Militamus*», что доказывает: многие христиане служили в армии.

[656] *Apol.*, с. 38: «*Nec ulla res aliena magis quam publica*».

ний, возлияний и лести, связанных с отправлением общественных обязанностей; отказ от всего этого мешал бы им занимать государственные должности, пока государство было языческим. Они уважали императора как поставленного Богом земного правителя и как человека, по своему положению властителя находящегося ближе всех других людей к Богу; они с образцовой регулярностью платили налоги, как утверждает Иустин Мученик. Но их повиновение прекращалось, когда император требовал от них идолопоклоннических действий — а делалось это довольно часто. Тертуллиан думал, что империя будет существовать до последних времен, которые тогда считались близкими, и участие в ней несовместимо с христианской верой. Он со свойственной христианам смелостью выступает против идолопоклоннического культа императора: «Август, основатель империи, никогда не должен называться Господом; ибо таково имя Бога. Я свободно могу называть так императора, но только не вместо Бога. В противном случае я не подчинюсь ему; у меня есть только один Господь, всемогущий и вечный Бог, Который есть Господь также и императора... Никогда не стану называть императора Богом, это не только постыдно, но и самая пагубная лесть».

Сравнительное равнодушие, а отчасти и отвращение христиан к делам государства, гражданским законам и управлению было причиной того, что язычники часто упрекали и презирали их. Недостаток патриотизма христиан отчасти объяснялся их великой преданностью церкви как родине, а отчасти — их положением во враждебном мире. Его следует приписывать не «вялости и преступному равнодушию к общественному благополучию» (как намекает Гиббон), а прежде всего справедливому негодованию, вызванному бесчисленными идолопоклоннических обрядами, связанными с общественной и частной жизнью язычников. Отказываясь предаваться греху идолопоклонства, они ревностно и регулярно молились об императоре и государстве, своих врагах и гонителях[657]. Это были самые мирные из подданных, и среди почти постоянных провокаций, злоупотреблений и гонений они никогда не принимали участия в частых восстаниях и бунтах, ослаблявших и подрывавших могущество империи. Они обновляли общество изнутри, являя в своей жизни, как и в своем учении, частные и общественные добродетели высшего порядка, и тем самым доказали, что они — патриоты в лучшем смысле этого слова.

Патриотизм Древней Греции и республиканского Рима, хотя и вызывающий наше восхищение своей героической верностью и умением жертвовать собой во имя страны, в конечном счете был эгоистичен по сути, основывался на абсолютизме государства и пренебрежении правами отдельных граждан и чужеземцев. Он потерпел крах по причинам, не зависящим от христианства. Смешение разных народов в пределах империи привело к отказу от политики замкнутости и исключительности, открыло возможность для более широких представлений об общечеловеческих ценностях. Стоицизм придал этим космополитическим настроениям философское и этическое выражение в произведениях Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. Теренций выразил это настроение в своих знаменитых словах: *«Homo sum: humani nihil a me alienum puto»*[658]. Но христианство первым преподало людям представления о Боге как Отце, об искуплении Христа, всеобщем братстве верующих, о долге милосердия по отношению ко всем людям,

---

[657] См. молитву о правителях в недавно обнаруженных фрагментах из Послания Климента Римского, цитируется в §66.

[658] Я человек, ничто человеческое мне не чуждо. — Прим. изд.

сотворенным по образу Бога. Действительно, среди монашеского движения, которое начало развиваться уже в III веке, бытовало равнодушное отношение к государству и даже семье, оно требовало полного ухода от мира, а не его изменения и преображения. В результате множество энергичных энтузиастов покинули город и отправились в пустыню, римское общество осталось загнивать и приходить в упадок. Монашество же в своем уединении сохраняло и воспитывало героическое самоотречение и посвящение Богу, которые после падения Римской империи сыграли важную роль в обращении варваров-завоевателей и заложили фундамент для создания новой и лучшей цивилизации. Упадок и крах Римской империи были неизбежны. Христианство продлило ей жизнь на Востоке и ослабило катастрофичность ее падения на Западе, обратив варваров-завоевателей и сделав их более гуманными[659]. Святой Августин указывает на примечательный факт: в момент ужасного разграбления Рима готами «церкви апостолов и крипты мучеников были святилищами для всех, кто бежал туда, христиан и язычников», они «спасли жизнь многим людям, которые обвиняли Христа в постигшем их город зле»[660].

§97. *Церковь и рабовладение*

См. литературу в т. I, §48, особенно WALLON, *Histoire de l'esclavage* (Paris, new ed. 1879, 3 vols.). См. также V. LECHLER: *Sklaverei und Christenthum*. Leipzig 1877, 1878; THEOD. ZAHN: *Sklaverei und Christenthum in der alten Welt*. Heidelberg 1879. OVERBECK: *Verh. d. alten Kirche zur Sclaverei im röm. Reiche*. 1875.

У язычников не было представления о всеобщих и естественных правах человека. Древние республики представляли собой исключительную власть меньшинства над угнетенным большинством. Греки и римляне считали людьми в полном смысле слова только свободных, то есть свободнорожденных, богатых и независимых граждан, отказывая в этом праве чужестранцам, работникам, нищим и рабам. Они претендовали на естественное право воевать со всеми остальными народами независимо от расы, чтобы подчинить их своему правлению. Даже для Цицерона чужестранец и враг — синонимы. Варваров тысячами захватывали в плен во время войн (только в Иудейской войне было захвачено более 100.000 пленных) и продавали по цене лошадей. Кроме того, активная работорговля велась в районе Понта Эвксинского (Черного моря), в восточных провинциях, на африканском побережье и в Британии. Большая часть населения Римской империи прозябала в безнадежном положении рабов, их жизнь была немногим лучше жизни животных. Зло рабовладения было настолько тесно переплете-

---

[659] Gibbon, ch. 36, отчасти соглашается с этим: «Если обращение Константина ускорило упадок Римской империи, то победоносная религия ослабила ужас падения и смягчила жестокие нравы завоевателей». Милмен говорит о церкви: «Хоть она и предательски понимала интересы Римской империи, она оставалась верна интересам человечества» (III. 48). Леки (II. 153) пишет: «Невозможно отрицать, что христианские священники своими делами милосердия и улаживанием спорных вопросов внесли материальный вклад в смягчение тех бедствий, которые сопровождали распад империи; невозможно также сомневаться в том, что их политическое влияние существенно усилило их способность к добрым делам. Стоя между конфликтующими сторонами, почти равнодушные к исходу столкновения и явно свободные от страстей, они добились от победителя определенной степени влияния, которую они использовали на благо побежденных и которой они никогда не смогли бы добиться, если бы были римскими патриотами».

[660] *De Civ. Dei*, I, c. 1.

но с частной и общественной жизнью языческого мира в целом, к нему относились настолько терпимо, а величайшие философы, например Аристотель, считали его настолько естественным и необходимым, что его упразднение казалось даже если и желательным, то совершенно невозможным.

Но христианство с самого начала устремилось к достижению этой цели. Оно не угрожало правам собственности, не совершало насилия, не было склонно к внезапным революциям. При тогдашних обстоятельствах это лишь ухудшило бы положение вещей. Но, используя свое моральное влияние, проповедуя божественное происхождение и изначальное единство всех людей, их общее искупление через Христа, обязанность братской любви и подлинную свободу духа, оно ставило рабов и хозяев в одинаковое положение зависимости от Бога и свободы в Боге, Отце, Искупителе и Судье всех. Оно наделяло внутренней свободой даже в условиях внешней неволи и также учило повиновению Богу и ради Бога в условиях внешней свободы. Эта моральная и религиозная свобода должна была в конечном итоге привести к личной и гражданской свободе человека. Христианство искупает не только душу, но и тело, и процесс рождения свыше приводит наконец к воскресению и прославлению всего естественного мира.

В рассматриваемый нами период, тем не менее, об упразднении рабства, за исключением отдельных случаев освобождения рабов, речь не шла, учитывая хотя бы громадное количество рабов. Мир еще не созрел для такого шага. Церковь, будучи гонимой, еще не имела влияния на весь механизм государственного и гражданского законодательства. Вместе с тем, тогда ее настолько волновали трансцендентные проблемы высшего мира, она настолько жаждала скорейшего возвращения Господа, что почти не заботилась о земной свободе и временном счастье. Поэтому Игнатий в своем послании к Поликарпу советует рабам служить с большим рвением во славу Бога, чтобы получить от Бога высшую свободу, и не пытаться освободиться с помощью своих верующих братьев, чтобы не оказаться рабами своих собственных прихотей. Отсюда мы видим, что рабы, в которых вера пробуждала чувство собственного достоинства и желание свободы, имели обыкновение освобождаться за счет церкви, то есть склонны были ценить земную свободу больше, чем духовную. Тертуллиан заявляет, что внешняя свобода не имеет значения, если душа не искуплена от рабства греха. «Как может мир, — говорит он, — сделать раба свободным? В мире все показное, нет ничего истинного. Ибо раб уже свободен, как приобретение Христово; и вольноотпущенный — раб Христа. Если ты считаешь свободу, которую может дать тебе этот мир, истинной, ты снова становишься рабом человека и теряешь свободу Христову, если считаешь ее рабством». Златоуст в IV веке первым из отцов церкви подробно рассмотрел проблему рабства в духе апостола Павла и порекомендовал, хотя и осторожно, постепенно освобождать рабов.

Но церковь до Константина с большим успехом работала ради улучшения интеллектуального и морального состояния рабов, внутреннего уравновешивания неравенства между рабами и хозяевами. Ее действия были первым и результативным шагом к окончательному упразднению этого зла и повлияли даже на общественное мнение язычников. Здесь церкви способствовало направление философии и законодательства того периода. Жестокие взгляды Катона, который советовал заставлять рабов, подобно вьючным животным, работать до смерти, не позволяя им состариться и стать бесполезными, уступили более мягким и человечным взглядам Сенеки, Плиния и Плутарха, который подошел очень близко к учению апостолов. Влиянием более поздней философии стоиков можно объяс-

нить многие улучшения в отношении к рабам в Римской империи. Но самые важные улучшения были сделаны после триумфа Константина и до правления Юстиниана, под непосредственным христианским влиянием. Константин в 315 г. выпустил закон, запрещающий ставить рабам клеймо на лице, чтобы не уродовать образ небесной красоты (то есть образ Божий)[661]. Он также облегчил освобождение рабов эдиктом 316 г., согласно которому для этого стало достаточно письменного документа, подписанного хозяином, вместо церемонии в присутствии префекта и его ликтора, как раньше.

Здесь следует прежде всего учитывать, что христианство свободно распространялось среди рабов, за исключением тех, которые были настолько грубы и деградировали так, что стали нечувствительными ко всяческим возвышенным влияниям. Нередко рабы (как замечает Ориген) оказывались орудием обращения хозяев, особенно женщин и детей, чье воспитание им часто доверялось. Немало рабов приняли мученическую смерть и были причислены к святым: Онисим, Евтихий, Викторин, Марон, Нерей, Ахиллий, Бландина, Потамиена, Фелицитата. Предание гласит, что Онисим, раб Филимона, был епископом. Церковь Святого Виталия в Равенне — древнейший и благороднейший образец византийской архитектуры в Италии — была посвящена Юстинианом памяти раба-мученика.

Но самый замечательный пример — Каллист, который был рабом, но впоследствии возвысился и занял престол святого Петра в Риме (218 — 223). Ипполит, знакомый с его историей, критикует его отношение к учению и дисциплине, но не упрекает за прежнее положение. Каллист разрешал браки между свободными христианками и верующими рабами. Цельс упоминает это как обвинение в адрес христианства, которое с такой готовностью принимают рабы, безумцы, женщины и дети. Но Ориген справедливо видел превосходство новой религии в том самом факте, что она способна возвысить этот презренный и, согласно преобладавшему мнению, безнадежный класс общества до уровня моральной чистоты и достоинства. Если обращенные рабы, полностью осознающие свое интеллектуальное и религиозное превосходство, продолжали повиноваться своим языческим хозяевам и даже служили им более верно, чем прежде, решительно отказываясь исполнять только нечестивые требования (как Потамиена и другие целомудренные женщины и девы на службе у похотливых хозяев), — значит, посредством самого этого владения собой они наилучшим образом доказали, что созрели для гражданской свободы, и в то же время наилучшим образом продемонстрировали свою христианскую веру, которая возвышает душу над земными страданиями, так что душа наслаждается положением сына Божьего и надеждой на небесное блаженство.

Евелпист, раб из императорского дома, вместе с Иустином Мучеником представший перед судом Рустика, на вопрос о своем положении ответил: «Я — раб императора, но я также христианин, получивший свободу от Иисуса Христа; Его благодатью у меня есть такая же надежда, как и у моих братьев». Если владельцы рабов становились христианами сами, прежние отношения между ними по сути прекращались и те и другие вместе приходили к столу причастия и чувствовали себя членами одной семьи, что резко контрастировало с положением языческих соседей, отраженным в известной поговорке: «сколько рабов, столько врагов»[662]. Климент Александрийский часто упоминает о том, что «рабы — такие же люди, как и мы», хотя нигде и не осуждает сам институт рабства.

---

[661] «*Facies, quae ad similitudinem pulchritudinis est coelestis figurata*». *Cod. Just.* IX. 17, 17.

О том, что такие случаи братского общения, к каким святой Павел призывает Филимона, действительно наблюдались, свидетельствует Лактанций в конце нашего периода в своих «Установлениях» — без сомнения, на основании жизненного опыта: «Кто-нибудь скажет: разве нет среди вас богатых и бедных, рабов и хозяев, разницы между отдельными людьми? — Нет, мы называем себя братьями именно по той причине, что держимся как равные. Ибо, так как мы судим о человеческих качествах не по внешнему виду, но по внутренней ценности, несмотря на разницу во внешних отношениях, у нас нет рабов, но мы называем и считаем их братьями в Духе и соратниками в религии»[663]. Тот же автор говорит: «Бог хотел бы, чтобы все люди были равны... Для Него не существует ни рабов, ни господ. Если Он — Отец всем, мы все имеем одинаковое право на свободу. Так что нет перед Богом нищих, кроме тех, кто лишен праведности; и нет богатых, кроме тех, кто изобилует добродетелями»[664].

Свидетельство катакомб, противопоставленное языческим эпитафиям, показывает, что христианство почти стерло различия между двумя классами общества. Упоминания о рабах редки. «В языческих погребальных надписях того периода постоянно встречаются упоминания о рабах или вольноотпущенных, — говорит Де Росси, — но в надписях на могилах христиан я не встречал подобных однозначных указаний»[665].

Христианские принципы естественным образом побуждали рабовладельцев-христиан освобождать своих рабов. Количество рабовладельцев было очень ограниченным среди христиан доконстантиновского периода, которые преимущественно были бедны. Однако мы читаем в рассказе о мученичестве римского епископа Александра, что римский префект Ерма, обращенный этим епископом во время правления Траяна, принял крещение на празднике Пасхи вместе с женой и детьми, а также 250 рабами, в честь чего дал всем своим рабам свободу и вручил богатые подарки[666]. В мартирологе святого Себастьяна говорится, что богатый римский префект Хроматий, при Диоклетиане, приняв христианство, освободил тысячу четыреста рабов, крещенных вместе с ним, потому что, став детьми Бога, они не должны были больше служить человеку[667]. В нескольких эпитафиях из катакомб упоминается факт освобождения рабов. В начале IV века святые Кантий, Кантиан и Кантианилла из знатной римской семьи освободили всех своих рабов, семьдесят три человека, после того как те приняли крещение[668]. Святая Мелания освободила восемь тысяч рабов; святой Овидий — пять тысяч; Ермий, префект во время правления Траяна, — двести пятьдесят[669].

---

[662] *«Totidem esse hostes, quot servos»*. Seneca, *Ep.* 47. Со времен восстаний рабов на Сицилии римляне жили в постоянном страхе перед заговорами и восстаниями рабов. Рабы составляли почти половину населения страны, а в некоторых сельскохозяйственных районах, таких как Сицилия и Калабрия, их было подавляющее большинство.

[663] Lib. v, c. 15 (ed. Fritzche. Lips. 1842, p. 257).

[664] *Inst.* v. 14 (p. 257): *«Deus enim, qui homines generat et inspirat, omnes aequos, id est pares esse voluit; eandem conditionem vivendi omnibus posuit; omnes ad sapientiam genuit; omnibus immortalitatem spopondit, nemo a beneficiis coelestibus segregatur... Nemo apud eum servus est, nemo dominus; si enim cunctis idem Pater est, aequo jure omnes liberi sumus»*.

[665] *«Bulletino»* 1866, p. 24. V. Шультце (Schultze, *Die Katakomben*, p. 258) делает из памятников вывод, что в раннехристианских общинах рабовладение было сведено до минимума.

[666] *Acta Sanct. Boll.* Maj. tom. i, p. 371.

[667] *Acta Sanct.* Ian. Tom. iii. 275.

[668] *Acta Sanct.* Maj. Tom. vi. 777.

У нас может возникнуть сомнение по поводу точности фактов, сообщаемых в этих древних преданиях, и вероятно, они действительно сильно преувеличены; однако они дают нам представление об отношении церкви того времени к обязанностям христиан, владевших рабами. Считалось, что в образцовом христианском обществе нет места для деспотизма, с одной стороны, и рабства — с другой.

После III века освобождение рабов стало торжественным деянием, которое производилось в присутствии священников и общины. Оно было приурочено к церковным праздникам, особенно Пасхе. Хозяин подводил раба к алтарю; читался документ об освобождении, служитель произносил благословение, и община принимала отпущенного как свободного брата, обладающего такими же правами и привилегиями, как все. Константин столкнулся с этим уже установившимся обычаем, и африканские соборы IV века попросили императора дать ему всеобщую силу, после чего соблюдение этого обычая и было поручено священникам.

ПРИМЕЧАНИЯ

H. Wallon в своем ученом и талантливом труде *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (2nd ed. Paris 1879, 3 vols.) доказывает, что такие евангельские отрывки, как Мф. 23:8; Гал. 3:28; Кол. 3:11; 1 Кор. 12:13, звучат погребальным звоном по рабовладению, хотя умирало оно очень долго, и так подводит итоги учения доникейской церкви (III. 237): «*Minutius Félix, Tertullien et tous ceux qui ont écrit dans cette période où l'Église a surtout souffert, invoquent de même cette communauté de nature, cette communauté de patrie dans la république du monde, en un language familier a la philosophie, mais qui trouvait parmi les chrétiens avec une sanction plus haute et un sens plus complet, une application plus sérieuse. Devant ce droit commun des hommes, fondé sur le droit divin, le prétendu droit des gens n'était plus qu'une montreuse injustice*»[670]. О мнениях отцов церкви, живших позже, и о влиянии церкви на законы империи см. гл. VIII — X в третьем томе его труда.

Леки говорит об отношении христиан к рабовладению во втором томе своей «Истории европейской морали», стр. 66-90, и справедливо замечает: «Содействие христианства в этой области можно поделить на три сферы. Оно показало новый тип отношений, в котором не было разбиения на классы, оно наделило рабов моральным достоинством, а также дало беспримерный импульс движению освобождения».

§98. *Языческая семья*

В древних Греции и Риме центром жизни людей было государство, и единственно уважаемые добродетели — мудрость, смелость, умеренность и справедливость — были добродетелями политическими. Аристотель ставит государство, то есть организацию свободных граждан[671] (чужеземцы и рабы исключались) на первое место, выше семьи и отдельной личности, и называет человека «политическим животным». Платон считал, что в идеале благополучие государства — самое главное, ему должно быть подчинено все, даже поведение детей.

Такой политический абсолютизм подрывает достоинство и права отдельной личности и семьи, он существенно мешает развитию семейных и личных добродетелей. Брак не обладал каким-либо моральным характером, он имел лишь политическое значение для сохранения государства, и по закону в него могли

---

[669] Champagny, *Charité chrét.*, p. 210 (цит. в Lecky, II. 74).

[670] Минуций Феликс, Тертуллиан и те, кто писал в этот период наибольших страданий церкви, все говорят об общности природы и общности родины посреди мирской республики языком, который знаком философам, но который обретал у христиан более возвышенное и полное значение, более серьезное применение. В сравнении с этим общим правом людей, основанным на божественном праве, предполагаемые права народов были всего лишь чудовищной несправедливостью. — Прим. изд.

[671] Κοινωνία τῶν ἐλευθέρων.

вступать только свободные граждане. Сократ, наставляя своего сына об этом институте, говорил ему, по свидетельству Ксенофонта, что мы выбираем только таких жен, которые могут родить красивых детей. Платон в своем описании идеальной республики рекомендует женщинам общение с воинами, чтобы дети выросли сильными гражданами. Ликург по той же причине поощряет прелюбодеяние в определенных обстоятельствах, советуя старикам уступать своих молодых и красивых жен молодым и сильным мужчинам.

Женщина ставилась почти на один уровень с рабом. По словам Аристотеля, ее положение, конечно же, отличалось от положения раба, но она не обладала собственной волей и вряд ли была способна на добродетель более, чем раб. Запертая в доме, она проводила жизнь в окружении рабов. Так как человеческая природа по сути одинакова во все века и благое Провидение никогда не лишает ее своих наставлений, мы, конечно же, можем предполагать, что женские добродетели в большей или меньшей степени хранились и уважались и среди язычников. Об этом свидетельствует пример таких персонажей греческой поэзии и истории, как Пенелопа, Навсикая, Андромаха, Антигона, Ифигения и Диотима. Советы Плутарха к супружеским парам и его письмо утешения, обращенное к жене после смерти дочери, проникнуты прекрасным духом чистоты и любви. Но в целом то положение, в которое ставили женщин поэты, философы и законодатели античности, было угнетенным и бесправным. В Афинах с женщиной всю жизнь обращались как с несовершеннолетней, она не могла наследовать имущество при отсутствии мужчин-наследников. На вопрос Сократа: «Есть ли человек, с которым ты общаешься меньше, чем с женой?», — его ученик Аристовул отвечает: «Нет такого или, по крайней мере, таких очень мало». Если в Греции и были женщины умные и образованные, которые, подобно Аспазии, Фрине, Лаис и Феодоте, вызывали восхищение и за которыми ухаживали даже такие философы, как Сократ, и такие государственные деятели, как Перикл, то обычно они принадлежали к презираемому классу *hetaerae*, или *amicae*. В Коринфе они были связаны с храмом Афродиты и предавались пороку, санкционированному религией[672]. Эти распущенные женщины ценились больше, чем домохозяйки, они по праву считались единственными носительницами чего-то вроде женской культуры и общественной элегантности. Жить с ними открыто не считалось позорным даже для женатых мужчин[673]. Разве могли люди правильно воспринимать и ненавидеть грех разврата и прелюбодеяния, если сами их боги, Юпитер, Марс и Венера, считались виновными в подобных грехах? Худшие из земных пороков распространялись и на Олимп.

Скромность не позволяет нам назвать и еще один более отвратительный порок, ненавистный даже для грешников, однако свободно обсуждавшийся и восхвалявшийся древними поэтами и философами, не влекший за собой ни наказа-

---

[672] Слово ἑταῖραι в Аттике было эвфемизмом для πόρναι. В храме Афродиты в Коринфе более тысячи гетер были *hierodulae*, неся погибель чужестранцам (Starabo, VIII. 6, 20). Сочетание Κορινθία κόρη, коринфская дева, — синоним гетеры, и указывает на высшую степень разврата. Полностью о гетерах и вообще о семейной жизни древних греков можно прочитать в Becker, *Charicles*, tr. Metcalf, 3rd ed. London 1866. Бекер говорит (стр. 242), что в период максимального расцвета искусств классической Греции «чувственность была если не матерью, то кормилицей греческого восприятия прекрасного». Сам Платон даже в своем идеальном государстве не считал возможным удержать граждан от незаконных сношений вне брака.

[673] Аспазия очаровала Перикла своей красотой и умом; Сократ признавал, что в значительной степени обязан наставлениям куртизанки по имени Диотима.

ния, ни бесчестия, и также санкционированный божественным примером Аполлона и Геркулеса, а также непристойным отношением Юпитера к Ганимеду[674].

Что касается римлян, то изначально они были более добродетельным, домашним и целомудренным народом, они были также более честны и совестливы, чем греки. У них женщина называлась почетными именами *domina, matrona, materfamilias*. Во главе их жреческой системы стояли фламины Юпитера, символизировавшие брак в его чистоте, и девственные весталки, символизировавшие непорочность. Сабинянки, ставшие посредницами между своими родителями и мужьями, спасли республику; мать и жена Кориолана своими молитвами успокоили его гнев и сняли осаду вольской армии; Лукреция, добровольно отдавшая жизнь, чтобы избежать бесчестия, которым угрожал ей царь Тарквин, и Виргиния, убитая собственным отцом ради спасения от рабства и позора, остаются в легендарной истории Рима ярчайшими примерами незапятнанной чистоты. Но даже в лучшие дни республики по закону женщина была почти бесправна. Римляне также подчинили брак исключительно государственным интересам. По закону его могли заключать только свободные граждане. Гордые законы республики исключали возможность брака даже между римлянином и иноземной царицей; Клеопатра и Вереника, как иностранки, были всего лишь наложницами Марка Антония и Тита. Согласно древнему обычаю, муж выкупал невесту у ее родителей, а она совершала *коэмпцию*, обеспечивая себе за три куска меди подобающее представление его семье и домашним божествам. Но для нее это было просто сменой одного рабства на другое. Она становилась живой собственностью мужа, который мог одолжить ее другому, как Катон одолжил свою жену другу Гортензию и как Август забрал Ливию у Тиберия Нерона. «Ее муж или хозяин, — говорит Гиббон[675], — обладал всей полнотой отцовской власти. Он мог, по своему желанию или капризу, одобрить или осудить ее поведение или наказать ее; он распоряжался ее жизнью и смертью, и такой приговор разрешалось привести в исполнение, если причиной были прелюбодеяние или пьянство. Женщина приобреталась и существовала исключительно ради выгоды своего господина, так что она явно рассматривалась не как *личность*, а как *вещь*. И если она, полученная в право собственности, оказывалась в чем-то несовершенной, то в течение года обладания и пользования ею можно было предъявлять претензии — как при пользовании любым другим движимым имуществом».

Как правило, и в Греции, и в Риме практиковалась моногамия, но это не исключало внебрачных связей. Обладание наложницами, с точки зрения закона, являлось чем-то вроде второго брака с рабыней или женщиной плебейского про-

---

[674] Lecky (II. 311) объясняет распространение этого порока в Греции влиянием публичных спортивных состязаний, которые приучили мужчин к созерцанию полной наготы и пробуждали в них неестественные страсти. См. тринадцатую книгу Атенея, замечания Грота о *Symposium* Платона и подробное описание в Döllinger, *Heidenthum und Judenthum*, 1857, p. 684 sqq. Он пишет: *«Bei den Griechen tritt das Laster der Paedetastie mit allen Symptomen einer grossen nationalen Krankheit, gleaichsam eines ethischen Miasma auf; es zeigt sich als ein Gefühl, das stärker and heftiger wirkte, als die Weiberliebe bei andern Völkern, massloser, leidenschaftlicher in seinen Ausbrüchen war... In der ganzen Literatur der worchristlichen Periode ist kaum ein Schriftsteller zu finden, der sich entschieden dagegen erklärt hätte, Vielmehr war die ganze Gesellschaft davon angelsteckt und man athmete das Miasma, so zu sagen, mit der Luft ein»*. Даже Сократ и Платон одобряли этот нездоровый порок если не на практике, то в теории. См. Ксенофонт, *Mem.* VIII. 2; Платон, *Charmides*, и его описания Эроса, тж. Döllinger, *l.c.*, p. 686 sq. Зенона, основателя суровой секты стоиков, хвалили за то, что он с умеренностью предавался данному пороку.

[675] Ch. XLIV, где он подробно описывает римские законы.

исхождения, которая стояла ниже уважаемой матроны, но выше презренной проститутки. Оно было санкционировано и регулировалось законом. Подобный обычай существовал и на Западе, и на Востоке начиная с века Августа вплоть до X века. Его предпочитали законному браку Веспасиан и два Антонина, лучшие римские императоры. Прелюбодеяние строго наказывалось, иногда даже убийством преступника, но чисто как посягательство на права и собственность свободного *мужчины*. У жены не было юридической или общественной защиты от неверности мужа. Римляне почитали специальную богиню семейной жизни, но ее имя, *Viriplaca*, удовлетворяющая мужей, указывает на обращенность обычая только к мужчинам. Связи мужчины с домашними рабынями и публичными женщинами не считались прелюбодеянием и не наказывались. Мы ничего не говорим о противоестественной скверне, о которой упоминается в Рим. 1:26,27 — по-видимому, римляне переняли ее у этрусков и греков, и она была распространена как среди высших, так и среди низших классов общества. Однако женщины были такими же развращенными, как их мужья, по крайней мере, в имперскую эпоху. Ювенал называет целомудренную жену редкой птицей (*rara avis in terris*). При Августе уже было не сыскать свободнорожденных дочерей, которые были бы пригодны к служению Весте, и даже строжайшие законы Домициана не мешали шести жрицам девственной богини нарушать свой обет. Пантомимы и игры Флоры с их дерзкими непристойностями были любимыми развлечениями. «Бесстыдная и неприкрытая порочность эпиграмм Марциала, романов Апулея и Петрония, некоторых диалогов Лукиана очень хорошо отражает дух того времени»[676].

Считается, что развод в древней Римской республике был почти неизвестен, брачные узы рассматривались как нерушимые. Одного сенатора даже упрекали в том, что он целовал жену на глазах их дочери. Но заслуга столь бдительной добродетельности становится меньше, если учесть, что у мужа всегда была возможность реализовать свои чувственные порывы с рабынями и наложницами. Да и такая «строгость» не пережила республику. Когда после Пунических войн общество напиталось богатством и роскошью, суровая добродетель Древнего Рима уступила место греческой и восточной безнравственности. Привычные гражданские и религиозные обряды бракосочетания постепенно вышли из употребления; открытая совместная жизнь людей одинакового положения в обществе воспринималась как достаточное доказательство их брака. После Августа браком стало считаться любое сожительство, однако оно могло прекратиться по желанию одной из сторон. «Страсть, увлечение или каприз, — говорит об имперской эпохе Гиббон, — стали рядовыми причинами для расторжения брака; формально для разрыва отношений было достаточно одного слова, знака, записки, письма, удостоверения о даровании свободы; самые нежные из отношений между людьми деградировали, превратившись во временную связь ради выгоды или удовольствия». Гиббон (Gibbon, ch. XLIV) подтверждает свои слова несколькими примерами, к которым мы можем добавить кое-что еще.

Меценат, *«qui uxores millies duxit»* (Seneca, *Ep.* 114), был известен своим легкомысленным отношением к формированию и расторжению семейных уз не менее, чем своим покровительством литературе и искусству. Марциал (*Epigr.* VI. 7), хоть это явно поэтическое преувеличение, говорит о женщине, сменившей десять мужей за один месяц. Ювенал (*Satir.* VI. 229) обличает матрону, которая в тече-

---

[676] Lecky, II. 321.

ние пяти лет побывала в объятьях восьми мужей. Иероним (*Ad Gerontiam*) «видел в Риме, как торжествующий муж хоронил свою двадцать первую жену, которая до того похоронила двадцати двух его менее удачливых предшественников».

Разумеется, все это крайние случаи, на основании которых вряд ли можно судить о состоянии римского общества в целом, особенно в провинциях. Нам не следует забывать о том, что и в эти дни имперской безнравственности в Риме были благородные и верные женщины, такие как Маллония, что предпочла самоубийство объятьям Тиберия; Эльвия, мать Сенеки, и его жена Павлина, разрезавшие себе вены, чтобы последовать за ним в могилу; пожилая Аррия, которая, когда ее муж Пет, осужденный на смерть Клавдием (42), не решался покончить с собой, вонзила кинжал себе в грудь и, умирая, сказала мужу: «Мой Пет, это не больно» (*Pœte, non dolet*); и ее достойная дочь, Кациния Аррия, жена Фрасеи, которая была приговорена к смерти (66), и ее внучка Фанния, дважды сопровождавшая своего мужа Гельвидия Приска в ссылку и в третий раз пострадавшая ради него после его казни (93)[677].

Не должны мы забывать и о примерах супружеской верности и счастья, которые мы встречаем на многочисленных римских эпитафиях[678]. Но сексуальная безнравственность, вероятно, достигла в имперском Риме своего предела, она была намного худшей, чем в самые печальные периоды Средневековья, чем в Англии при Карле II или во Франции при Людовиках XIV и XV. Нет сомнений и в том, что, как говорит Леки (II. 326), «пугающие эксцессы противоестественной страсти, равных которым не найти даже при самых развращенных современных дворах, постоянно открыто практиковались на Палатинском холме». Римские мужчины, по свидетельству Цицерона, никогда не хранили девственности до свадьбы. Даже Эпиктет, строжайший среди стоиков-моралистов, говорил только об умеренности, а не о полном воздержании в том, что касается этого порока. Лампридий рассказывает, что Александр Север, который в прочих отношениях принимал законы против пороков, дарил неженатым губернаторам провинций наложниц, потому что «они не могли существовать без оных» (*quod sine concubinis esse non possent*).

Когда зло распространилось, стали предлагаться различные запоздалые средства борьбы с ним, но они оказались неэффективными, пока дух христианства не начал управлять общественным мнением и не улучшил римское законодательство, которое, тем не менее, долгое время продолжало колебаться между языческими обычаями и пожеланиями церкви.

Другим радикальным злом языческой семейной жизни, с которым церкви пришлось столкнуться по всей территории Римской империи, была абсолютная тираническая власть родителей над детьми, вплоть до распоряжения их жизнью и смертью, вследствие чего взрослый сын римских граждан оказывался в том же положении, что движимое имущество и рабы, «которых капризный хозяин может прогнать или уничтожить, не отвечая за это перед земным судом».

С этим был связан противоестественный и чудовищный обычай выгонять из дома бедных, больных и увечных детей, обрекая их на жестокую смерть или, во многих случаях, на жизнь в рабстве и позоре; этот обычай в интересах общества открыто одобряли даже Платон, Аристотель и Сенека! «Уродливое потомство, — говорит великий философ-стоик, — мы уничтожаем; детей, которые рождаются

---

[677] См. Плиний, *Epist.* III. 16; Тацит, *Ann.* XVI. 30-34; Friedlaender, I. 459 sqq.

[678] См. Friedlaender, I. 463.

слабыми и увечными, мы топим. Не из гнева, но из разумных соображений мы отделяем таким образом бесполезных от здоровых». «Отказ от детей, — еще раз процитируем Гиббона, — был преобладающим и упорно сохранявшимся пороком древности; иногда подобное предписывалось, нередко допускалось и почти всегда безнаказанно практиковалось даже среди народов, никогда не поддерживавших римское представление о родительской власти, и драматические поэты, взывающие к человеческим сердцам, с безразличием писали об этом популярном обычае, который оправдывался как проявление здравого смысла и сострадания... Римская империя была запятнана кровью младенцев, пока подобные убийства не были включены Валентинианом и его сторонниками в букву и дух корнилийского закона. Чтобы искоренить такую бесчеловечную практику, уроков правосудия и христианства было недостаточно, и тогда их мягкое влияние стало подкрепляться угрозой смертной казни»[679].

§99. *Христианская семья*

Такой была жизнь семьи в древнем мире, когда христианство с его учением о святости брака, с его требованием целомудрия, с его возведением женщины из почти рабского положения к положению морального достоинства и равенства с мужчиной начало незаметно преображать общество, обеспечив неисчислимые благословения для нерожденных еще поколений. Оно заложило основы упорядоченной семейной жизни. Оно обратило внимание людей от внешнего мира к внутренней сфере привязанности, от всепоглощающей политики и государственной жизни к святости дома; оно поощряло развитие тех самых добродетелей частной жизни, без которых не могут существовать подлинные общественные добродетели. Но так как зло, с которым здесь предстояло бороться, особенно униженное положение женщины и недостаток целомудрия, так глубоко укоренилось и так тесно было переплетено со всей жизнью старого мира, облагораживание семьи, равно как и упразднение рабства, неизбежно было очень медленным процессом. Поэтому нам не стоит удивляться тому, как высоко ранняя церковь ценила безбрачие. В глазах многих ее членов оно было единственным радикальным способом избежать нечистой и несчастной семейной жизни, каковой она обычно была среди язычников. Но хотя отцы церкви чаще и с бóльшим энтузиазмом славят девственность, чем брак, их взгляды на этот предмет показывают неизмеримое превосходство их моральных стандартов над моральными стандартами величайших мудрецов и законодателей Греции и Рима.

Целомудрие до брака, в браке и в безбрачии у мужчин и у женщин, так редко встречавшееся среди язычников, было возвышено до положения одной из основных добродетелей и сделалось краеугольным камнем семьи. Многие женщины-мученицы предпочитали жестокие пытки и смерть утрате чести. Когда святая Перпетуя упала на арену полумертвая с рогов дикого быка, она инстинктивно поправила платье, порванное во время его нападения. В деяниях мучеников и святых рассказываются удивительные истории, без сомнения, преувеличенные, однако в них отражаются преобладавшие среди христиан чувства о героическом сопротивлении плотским искушениям, о том, как несправедливо обвинявших в нечистоте внезапно постигала кара в виде одержимости бесами или мгновенной смерти, о спасении блудниц от постыдной жизни, об их коренном обращении и

---

[679]Ch. XLIV. См. хорошую главу об отказе от детей в Brace, *Gesta Christi*, p. 72-83.

возвышении даже до канонической святости[680]. На древних соборах много говорили о плотских грехах, так устрашающе преобладавших в ту пору, и единодушно осуждали их во всех видах и формах. Действительно, целомудрие в ранней церкви, с единодушного согласия ее отцов, почти отождествлялось с безбрачием, как мы увидим позже; но эта крайность не должна заставлять нас забыть о безграничном превосходстве морали отцов церкви над языческой.

Женщина обрела равные права с мужчиной в лучшем смысле этого понятия, освободилась от уз общественного угнетения, стала жизнью и светом христианского дома. Напрасно мы искали бы среди языческих греческих и римских дев и матрон таких чистых и героических дев, как мученицы Бландина и Перпетуя, таких верных матерей, как Нонна, Анфуса и Моника, и не стоит удивляться тому, что язычник Ливаний, имея перед глазами такие примеры, как мать его ученика Златоуста, неохотно признал: «Какие женщины есть у этих христиан!» Ученые средних веков сделали из истории сотворения женщины бесхитростный вывод о подобающем ей положении: Ева была сотворена не из ноги Адама, чтобы быть его рабыней, и не из головы, чтобы управлять им, но из его бока, чтобы быть его возлюбленной спутницей[681].

В то же время мы должны признать здесь, что древняя церковь не доходила до идеала, заданного Новым Заветом, и возвышение женщины нивелировалось чрезмерно высокой оценкой безбрачия. Отцы церкви прославляли дев гораздо больше, чем преданных жен и матерей, и среди канонизированных святых католической церкви почти нет женатых и замужних, хотя патриархи, Моисей, некоторые великие пророки (Исаия, Иезекииль) и апостолы (первый среди которых Петр) жили в почтенном браке.

Брак с самого начала рассматривался церковью как священный союз, духовный и телесный, существующий на благо развития гражданского общества и царства Божьего ради счастья и упражнения в добродетели. Он приобрел характер таинства или чего-то подобного таинству благодаря сравнению брачного союза с союзом Христа и Его Церкви у Павла[682]. По своей природе брак признавался

---

[680] Среди обращенных блудниц древней церкви в католических святцах упоминаются святая Мария Магдалина, святая Мария Египетская, святая Афра, святая Пелагия, святая Таисия и святая Феодота. См. Charles de Bussy, *Les Courtisanes saintes*. Говорят, что святой Виталий каждую ночь посещал притоны, давал блудницам деньги, чтобы уберечь их от греха, и молился об их обращении. Интересную историю рассказывают о святом Серапионе, который явился в подобное место и молился, молился, молился, пока несчастная блудница не обратилась и не упала полумертвая к его ногам.

[681] Эта прекрасная мысль (которую часто приписывают комментатору Мэтью Генри) впервые была высказана Августином (*De Genesi ad Literam*, 1. IX, c. 13; Migne ed., *Opera*, III, col. 402) и полностью сформулирована Петром Ломбардским, *Sentent.* 1. II. Dist. XVIII *(de formatione mulieris): «Mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere eius formata est, ut ostenderetur quia in consortium creabatur dilectionis, ne forte si fuisset de capite facta, viro ad dominationem videretur preferenda; aut si de pedibus, ad servitutem subjicienda. Quia igitur viro nec domina, nec ancilla parabatur, sed socia, nec capite, nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda, ut juxta se ponendam cognosceret quam de suo latere sumptam didicisset»*. См. также у Фомы Аквината, *Summa Theol.* Pars. 1. Quaest. XCII. Art. III (Migne ed. I, col. 1231).

[682] Еф. 5:28-32. В Вульгате τὸ μυστήριον из Еф. 5:32 переводится как *sacramentum*, что составило квазиэкзегетическое основание католического учения о таинстве брака. Этот отрывок использовался также Трентским собором и при составлении Римского катехизиса. Эликот (*in loc.*) полагает, что «речь здесь идет не о том, что брак по своей природе есть *таинство*, но о том, что само такое подобие [Христу и Церкви] ставит брак на более святое и возвышенное основание, нежели это допускается современными тео-

нерасторжимым, развод допускался лишь по причине прелюбодеяния, и в подобном преступлении обвинялись не только женщины, но и мужчины, причем последние даже считались более виновными. Прелюбодеянием называлась любая половая связь вне брака. Таким образом, жена была в равной мере защищена от прегрешений мужа, и целомудрие стало всеобщим законом семейной жизни.

У нас есть несколько описаний христианских семей доникейского периода; одно из них сделано выдающимся греческим отцом церкви, другое — женатым пресвитером Латинской церкви.

Климент Александрийский рекомендует супружеским парам христиан каждый день по утрам молиться и читать Писание вместе[683]; прекрасны его слова: «Мать — слава своих детей, жена — слава своего мужа, муж и дети — слава жены, Бог — слава всех их вместе»[684].

Тертуллиан в завершение книги, которую он написал для своей жены, рисует довольно яркую картину. Она несколько идеализирована, но могла быть порождена только моральным духом Евангелия и реальным опытом[685]: «Как мне описать счастье в браке, который скреплен церковью, подтвержден причастием, запечатлен благословением, возвещен ангелами и узаконен Отцом! Воистину, даже на земле сыновья не имеют права жениться без согласия отцов. Каков союз двух верующих — в единой надежде, в едином обете, в единой дисциплине и в едином поклонении! Муж и жена — брат и сестра, соратники, единые духом и плотью. Там, где плоть едина, дух тоже един. Они молятся вместе, постятся вместе, назидают, увещевают и поддерживают друг друга. Они вместе ходят в Божью церковь и к вечере Господней. Они разделяют скорби друг друга; не избегают и не раздражают друг друга. Им радостно навещать больных, заботиться о нуждающихся, давать милостыню без принуждения, в ежедневной ревности приносить свои пожертвования к алтарю без сожалений и промедления. Им не нужно прятать знак креста, скрывать свою христианскую радость и подавлять благословение. Они вместе поют псалмы и гимны и соперничают друг с другом в восхвалении Бога. Христос радуется, когда видит и слышит их. Он дает им мир. Когда двое вместе во имя Его, Он с ними; а туда, где Он, не может проникнуть зло».

На одном большом саркофаге представлена сцена семейного поклонения: справа стоят четверо мужчин со свитками в руках, читающие или поющие, слева — трое женщин и девочка, играющая на лире.

Игнатий писал[686], что для заключения брака требуется «согласие епископа, ибо брак для Бога, а не для удовольствия. Все должно делаться во славу Божью». Во времена Тертуллиана[687], как мы можем судить по только что процитированному отрывку, торжественное бракосочетание уже было по меньшей мере религиозным актом, хотя и не собственно таинством, и оно скреплялось принятием святого причастия в присутствии общины. Монтанисты склонялись даже к тому, чтобы сделать это церковное благословение обязательным условием законного

риями». Бенгель считает, что слово «таинство» относится здесь не к браку, а к союзу Христа и Церкви («*non matrimonium humanum sed ipsa conjunctio Christi et ecclesiae*»). Мейер связывает это с предшествующей цитатой из Книги Бытия; Эстий и Эликот — с интимными отношениями супругов.

[683] Εὐχὴ καὶ ἀνάγνωσις.

[684] *Paedag.* III. 250.

[685] *Ad Uxorem.*, 1. II, c. 8.

[686] *Ad Polyc.*, c. 5. В сирийском варианте — с. 2.

[687] Тертуллиан, *Ad Uxor.* II. 8; см. также *De Monog.*, c. 11; *De Pudic.*, c. 4.

брака между христианами. Шумные и суетные иудейские и языческие свадебные церемонии (а первоначально даже само ношение венца невестою) были ими отвергнуты, но обручальные кольца, символ союза, сохранились.

В катакомбах, как и на языческих памятниках, брачные церемонии часто изображены таким образом: мужчина и женщина стоят бок о бок, держась за руки в знак близкого союза. На позолоченном стеклянном сосуде IV века пара держится за руки над маленьким алтарем венчания, вокруг фигур написаны слова (священника): «Живите в Боге»[688].

Смешанные браки с язычниками, а также с еретиками единодушно осуждались церковью в соответствии с законом Моисея, за исключением тех случаев, когда они заключались до обращения (в таком случае они считались действительными)[689]. Тертуллиан даже приравнивает подобные браки к прелюбодеянию. Какой язычник, спрашивает он, разрешит своей жене посещать ночные собрания в церкви и хулимую им вечерю Господню, позволит заботиться о бедных, живущих в самых нищих лачугах, целовать цепи мучеников в темнице, вставать по ночам для молитвы и проявлять гостеприимство по отношению к братьям-странникам? Киприан называет брак с неверующим проституцией членов Христовых. Эльвирский собор в Испании (306) запретил такие смешанные браки под страхом отлучения, но не требовал расторжения тех, которые уже были заключены. Мы можем понять такую строгость, если, ничего не говоря уже о языческих брачных обрядах и невероятно распущенных представлениях о целомудрии и супружеской верности, подумаем о ситуации того времени, об оскорблениях и искушениях, с которыми христиане сталкивались, постоянно видя изображения домашних богов, мифологические картины на стенах, полу и мебели, возлияния на столе, короче говоря, на каждом шагу в языческом доме.

Повторный брак. Благодаря возвышенным представлениям о браке, а также аскетическому преувеличению ценности безбрачия в церкви преобладало отрицательное отношение к повторному браку, особенно вдов. В «Пастыре Ермы» допускается повторный брачный союз, но с замечанием, что Господу более угодна одинокая жизнь в такой ситуации. Афинагор заходит настолько далеко, что называет повторный брак «пристойным прелюбодеянием»[690].

Монтанисты и новациане осуждали повторный брак, для них это был вопрос дисциплины.

Тертуллиан очень решительно выступал как сторонник единобрачия и противник полигамии, как одновременной, так и последовательной[691]. Он намеревался найти золотую середину между аскетизмом гностиков, которые вообще отвергали брак, и терпимостью католиков, которые разрешали повторный

---

[688] *Vivatis in Deo.* См. изображение в Northcote and Brownlow, II. 303. На других, более поздних картинах на церемонии председательствует Христос, Который либо венчает вступающую в брак чету, либо представлен Своей монограммой. *Ibid.*, p. 302.

[689] Согласно 1 Кор. 7:12,16.

[690] *Legat.* 33: Ὁ δεύτερος γάμος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία. Согласно Оригену, вступившие в повторный брак спасутся, но не будут увенчаны Христом (*Hom.* XVII. *in Luc.*). Феофил, *Ad Autol.* III. 15, говорит, что у христиан ἐγκράτεια ἀσκεῖται, μονογαμία τηρεῖται. Возможно, даже Ириней придерживался подобных взглядов, судя по манере, в которой он говорит о самарянке (Ин. 4:7), «*quae in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis*». *Ad. Haer.* III. 17, § 2.

[691] См. Hauber: *Tertullian's Kampf gegen die zweite Ehe*, «Studien und Kritiken», 1845, p. 607 sqq.

брак[693]. Уже в ранний период жизни, в который он делает рассматриваемое нами описание христианского брака, до принятия им монтанизма, он уже высоко ценил безбрачие как высшую степень христианской святости на основании 1 Кор. 7:9 и советовал своей жене в случае его смерти не выходить снова замуж, особенно за язычника; в своих же монтанистских произведениях, *De Exhortatione Castitatis* и *De Monogamia*, он принципиально осуждает повторный брак и с фанатическим рвением выступает против него как нехристианского, как полигамии, даже *stuprum* и *adulterium*. Он выдвигает против него разнообразные решительные аргументы, опирается то на идеальное представление о браке как духовном союзе двух душ во времени и в вечности, то на противоположную чувственную точку зрения, то на принципы, которые в равной мере могут служить для осуждения брака вообще и в пользу безбрачия. Так, с одной стороны, Тертуллиан утверждает, что повторный брак нарушает духовное общение с предыдущим партнером, которое должно продолжаться и в загробной жизни, проявляясь в ежедневных ходатайствах, в ежегодном воспоминании годовщины смерти и даже в ожидании зримого воссоединения после воскрешения[694]. С другой стороны, он считает сущностью брака плотское общение[695], а сам институт брака — уступкой, которую Бог сделал нашей чувственности и которой человек не должен злоупотреблять, вступая в брак повторно. Идеал христианской жизни не только для священников, но и для мирян — это, по его мнению, безбрачие.

У Тертуллиана нет четкого представления о гармонии морального и физического, составляющей суть брака; и, так же решительно, как и всегда, осуждая гностический дуализм, здесь он сам впадает в него, презрительно относясь к материальному и телесному как несовместимому с духовным. Замечательно его обращение с экзегетическими аргументами защитников повторного брака. Левиратный брак, говорит он, относится только к Ветхому Завету. По поводу Рим. 7:2 Тертуллиан заявляет, что Павел здесь говорит с позиций закона Моисея, который, согласно тому же самому отрывку, христиане не обязаны больше исполнять. В 1 Кор. 7 апостол допускает повторный брак, но это его субъективное, человеческое мнение, основанное на понимании нашей чувственной слабости; в той же главе (1 Кор. 7:40) он рекомендует всем безбрачие на основании авторитета Господня, добавляя здесь, что он также имеет Духа Святого (этим принципом руководствовались и новые пророки монтанизма). В ответ на толкования 1 Тим. 3:2; Тит. 1:6, согласно которым миряне вроде бы имели право вступать в брак повторно (поскольку запрет здесь относится только к священникам), Тертуллиан отвечает учением о всеобщем священстве верующих, означающем, что привилегии и обязанности священников касаются их всех. Но в конечном итоге все его рассуждения сводятся к следующему: лучше всего состояние изначальной девственной чистоты, не имеющей ничего общего с чувственностью. Подлинное цело-

---

[693] *De Monog.* 1: «*Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt; illi nec semel, isti non semel nubunt*».

[694] *De Exhort. Cast.*, c. 11: «*Duplex rubor est, quia in secundo matrimonio duae uxores eundem circumstant maritum, una spiritu, alia in carne. Neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem ut jam recoptae apud Dominum, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus*», etc.

[695] *De Exhort. Cast.*, c. 9: «*Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere, per diversitatem illiciti, non per conditionem rei ipsius... Nuptiae ipsae ex eo constant quod est stuprum*».

мудрие, таким образом, заключается не в чистоте духа супругов, а в полном воздержании *virgines* и *spadones*. Желание иметь потомство он, вопреки Ветхому Завету, считает недостойным христианина, который должен совершенно порвать с этим миром и отказаться от любого наследия в нем. Подобная мораль, запрещающая то же самое, что она допускает, и устанавливающая строгие идеалы, которые на самом деле недостижимы для большинства людей, возможно, была намного выше языческой, но все-таки она явно расходилась с глубоким смыслом и освящающими мир принципами христианства.

Католическая церковь не впала в эту монтанистскую крайность и запретила повторный брак только для священников (что сохраняется по сей день в Греческой церкви), однако она явно не рекомендовала повторные браки и решительно противопоставляла им безбрачие как более высокий уровень христианской нравственности[696].

Что касается отношений между родителями и детьми, то христианство с самого начала оказало оздоравливающее влияние в этой области. Оно ограничило тираническую власть отцов. Оно учило, что дети имеют вечную ценность как наследники царства небесного, и заложило великую основу для их воспитания на религиозных и моральных принципах. Христианство энергично сопротивлялось оставлению детей на произвол судьбы, вследствие чего их обычно пожирали собаки и дикие звери, — а если их даже находили, их ждало рабство или они были обречены на нищенскую жизнь. Несколько апологетов, автор Послания к Диогнету, Иустин Мученик[697], Минуций Феликс, Тертуллиан и Арнобий с праведным негодованием выступают против этого противоестественного обычая. Афинагор утверждает, что аборт и отказ от ребенка равносилен убийству[698]. Ни один языческий философ не заходил так далеко. Лактанций тоже приравнивает отказ от ребенка к убийству, причем худшего вида, и заявляет, что жалость или нищета — не оправдания, ибо Бог заботится обо всех Своих творениях[699]. Хри-

---

[696] «*Non prohibemus secundas nuptias*, — пишет Амвросий, — *sed non suademus*». Ни один из отцов церкви не советует вступать в повторный брак и даже не одобряет этого. Иероним выражает взгляды, преобладавшие в никейскую эпоху. Он невысокого мнения о браке, считает его просто средством, предохраняющим от блуда и прелюбодеяния, вступление же в брак во второй или третий раз объясняет только животной страстью. «Первый Адам, — говорит он, — имел только одну жену; у последнего Адама не было жены. Те, кто поддерживает повторный брак, создают третьего Адама и следуют за ним» (*Contra Jovin.* 1). Григорий Назианзин из сравнения брака с союзом Христа и церкви делает вывод, что повторный брак не рекомендуется, ибо есть только один Христос и одна Церковь (*Orat.* XXXI).

[697] *Apol.* I. 27, 29.

[698] *Apol.*, c. 35.

[699] *Inst. Div.* vi. 20 (p. 48, ed. Lips.): «Пусть никто не помыслит, даже если это разрешено, удушить новорожденного, это величайший грех; ибо Бог вдохнул в него жизнь ради жизни, а не ради смерти. Но люди (у которых нет преступления, которое не осквернило бы их руки) лишают души, такие невинные и простые, того света, который не они сами дали. Может ли считаться невинным тот, кто бросает собственных чад как добычу для собак и по своему собственному усмотрению убивает их более жестоким образом, чем если бы их задушили? Кто может сомневаться в греховности того, кто дает окружающим повод для сострадания? Потому что, даже если с ребенком случится то, чего он желает (а именно, если его подберут и вырастят), — он, без сомнения, отдает свое чадо либо в рабство, либо в публичный дом. Кто же не понимает, кто не знает, что может случиться или обычно случается с детьми каждого пола почти наверняка? Это ясно нам на примере одного лишь Эдипа, связанного с двойной виной. Так что бросать детей не менее греховно, чем убивать их. Конечно, убийцы жалуются на недостаток средств, говорят, что им не на что кормить детей; на самом же деле у них есть средства, и они у Того, Кто ими

стианский дух гуманности постепенно так распространился в ту эпоху, что лучшие из императоров со времен Траяна стали обращать внимание на это вопиющее зло и старались бороться с ним; но даже лучшие официальные законы не смогли бы искоренить его без духовного влияния церкви. Установления и вмешательство Траяна, Антонина Пия, Септимия Севера и частных лиц для воспитания бедных детей, мальчиков и девочек, были шагами наиболее благородных язычников навстречу духу христианства. Константин в 315 г. издал в Италии закон, задачей которого было «предотвратить убийство новорожденных родителями и пробудить в сердцах последних лучшие чувства». Христианские отцы церкви, соборы, императоры и законодатели вместе трудились ради уничтожения этого чудовищного зла и искоренения его в цивилизованном мире[700].

§100. *Братская любовь и любовь к врагам*

Schaubach: *Das Verhältniss der Moraldes classischen Alterthums zur christlichen, beleuchtet durch vergleichende Erörterung der Lehre von der Feindesliebe*, «Studian und Kritiken», 1851, p. 59-121.

См. также Schmidt, Chastel, Uhlhorn и др. в §88.

Все согласны с тем, что в центре языческой морали стоял эгоизм. Великий человек античности был выше ее убогих проявлений, любви к выгоде и к удовольствиям, но в основном покорялся силе амбиций и любви к славе. Именно ради славы Мильтиад и Фемистокл воевали с персами, Александр отправлялся в завоевательные походы, Геродот писал историю, Пиндар пел оды, Софокл сочинял трагедии, Демосфен произносил речи, а Фидий изваял Зевса. Олимпийские игры признавали за славой высшую жизненную ценность, Эсхил считал славу последним утешением страдающих, Цицерон перед большим скоплением народа объявил, что слава — страсть, пробуждающая в человеке лучшие качества[701]. Даже знаменитый патриотизм героев древней Греции и Рима был эгоистичным. Мы напрасно стали бы искать в списке классических добродетелей две основные и главные добродетели, любовь и кротость. Само слово, которым в греческом языке обозначалась кротость[702], в классическом употреблении относится к посредственному, жалкому уму. Благороднейшим и чистейшим проявлением любви, известным языческому моралисту, была дружба, которую Цицерон славил как величайшее благо наряду с мудростью. Но сама дружба покоилась, как мы легко можем заметить, на утилитарном, то есть эгоистическом основании, она была возможна только среди людей равных или похожих по положению в обществе. По отношению к чужестранцам, варварам и врагам греки и римляне не испытывали любви, только презрение и ненависть. *Jus talionis*, требующий платить злом за зло, признавался по всему языческому миру справедливым принципом и правилом, что явно противоречит простейшим заповедям Нового Завета[703].

распоряжается, ведь Бог ежедневно делает богатых бедными, а бедных богатыми. Вот почему, если кто-то из бедности не может растить детей, лучше ему воздержаться от брака, чем грешными руками портить творение Божие».

[700] Подробности см. в Brace, *l.c.* 79 sqq.; Terme et Monfalcon, *Hist. des enfants trouvés*. Paris 1840.

[701] *Pro Archia poeta*, c. 11: «*Trahimur omnes laudis studio, et optimus quisque maxime gloria ducitur*».

[702] Ταπεινός, ταπεινόφρων, ταπεινότης, ταπεινοφροσύνη.

[703] Мф. 5:23,24,44; 6:12; 18:21; Рим. 12:17,19,20; 1 Кор. 13:7; 1 Фес. 5:15; 1 Пет. 3:9.

Мы должны оскорбить того, кто оскорбил нас, говорит Эсхил[704]. Нежелание мстить воспринималось как признак слабости и трусости. Платить злом за добро — дело дьявола; платить добром за добро — гуманно и свойственно всем религиям; платить добром за зло — христианская, Божья заповедь, и такое возможно только в христианской религии.

С другой стороны, следует предполагать, что любая из христианских добродетелей в чем-то основана на благороднейших нравственных инстинктах и потребностях природы, и потому христианство не противно природе, а просто выше ее и задумано для нее. Поэтому мы можем рассматривать либеральность, благожелательность, гуманность и великодушие, встречаемые нами в языческой древности, как приближение к христианской добродетели милосердия и подготовку к ней. Лучшие школы моралистов в большей или меньшей степени поднялись над популярным одобрением ненависти к врагу, гнева и мстительности. Аристотель и перипатетики, не осуждавшие эту страсть саму по себе, призывали хотя бы к умеренности в ее проявлении. Стоики пошли дальше, они требовали полного бесстрастия, подавления всех сильных и страстных чувств. Цицерон даже называет незлопамятность и мягкость одними из наиболее благородных черт характера великого человека[705] и славит Цезаря за то, что он забывал обо всем, что не причиняло ему вреда. Сенека, Эпиктет, Плутарх и Марк Аврелий, косвенным и неосознанным образом уже находившиеся под влиянием христианской морали, решительно осуждали гнев и мстительность, советовали быть добрыми к рабам и великодушными к врагам.

Но следует помнить, что такого рода любовь к врагам была в первую очередь несвойственна духу язычества, она была редким случаем и исключением; во-вторых, она не считалась всеобщей обязанностью, но ожидалась только от великих и мудрых людей; в-третьих, она не поднималась над понятием великодушия, то есть при более близком рассмотрении она сама была связана с утонченной формой эгоизма, с гордостью благородного человека, который считал ниже своего достоинства обращать внимание на подлость нижестоящих[706]; в-четвертых, она проявляется только в негативном аспекте, как воздержание от права воздаяния, а не как активная благосклонность и милосердие к врагу, воздающие добром за зло; наконец, она никогда не основывается на религиозных принципах любви Бога к человеку, следовательно, не имеет подобающих корней и не воодушевляет.

Неудивительно, что, несмотря на существование замечательных учений немногих философов, в целом в имперский век правил самый хладнокровный эгоизм, так что, по свидетельству Плутарха, дружбы не было даже в семьях и считалось, что любовь между братьями и сестрами была возможна только в давно минувшую героическую эпоху. Древнеримский мир был немилосердным миром. Юлиан Отступник, воспитанный христианином, пытался внедрить милосердие в язычество, но безрезультатно. Там отсутствовала идея безграничной ценности каждой человеческой души, даже самой нищей и смиренной, а вместе с ней — и основания для подлинного милосердия.

---

[704] *Prom. Vinct.* v. 1005, 1040. Много мест с похожим смыслом есть у Гомера, Гесиода, Софокла, Эврипида и т.д.; см. стр. 81 и далее в статье Шаубаха, на которую мы ссылались выше.

[705] *De Offic.*, I. 25: «*Nihil enim laudabilis, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate et clementia*».

[706] См. Сенека, *De ira*. II. 32: «*Magni animi est injurias despicere. Ille magnus et nobilis est, qui more magnae ferae latratus minutorum canum securus exaudit*».

И в такой век всеобщего эгоцентризма христианство впервые явило подлинный дух любви к человеку, проистекающий из Божьей любви и демонстрирующий ее в повседневной жизни. Эту основную добродетель мы впервые встречаем внутри самой церкви в виде уз между верующими как несомненный признак истинного ученика Иисуса. «То, что среди нас есть действенная любовь, — пишет Тертуллиан язычникам в знаменитом отрывке из *Apologeticus*, — вызывает в особенности много подозрений. "Смотрите, — говорят они, — как они любят друг друга!" О да, воистину это должно поражать их; потому что *они* друг друга ненавидят. "Как они готовы умереть друг за друга!" Да, так и есть; потому что *они* скорее готовы убивать друг друга. И даже то, что мы называем друг друга братьями, кажется им подозрительным просто по той причине, что среди них все братские чувства притворны. Но мы, помимо прочего, и *ваши* братья, так как обладаем общей природой, которая мать всем нам, хотя вы, беспутные братья, отрицаете свою человеческую природу. Насколько же более справедливо называть и считать братьями тех, кто признает единственного Бога своим Отцом, кто принял того же Духа святости, кто пробудился от той же тьмы неопределенности к свету той же истины?.. И мы, единые в духе и в душе, не колеблясь, имеем все общее, кроме жен. Ибо для нас общность прекращается именно там, где другие люди ее практикуют».

Эта братская любовь проистекала из общности жизни во Христе. Поэтому Игнатий называет верующих «христоносцами» или «богоносцами»[707]. Статья Апостольского символа веры гласит: «Я верую в общение святых»; верующие называли друг друга братьями и сестрами; братский поцелуй при принятии в церковь и во время вечери Господней был не пустой формальностью и даже не проявлением нездоровой сентиментальности, но выражением настоящего чувства и опыта, только усиливавшегося благодаря общей опасности и гонениям. Странствующий христианин, какими бы ни были его родной язык и страна, с рекомендательным письмом от своего епископа[708] был везде гостеприимно принят как добрый друг. Часто звучала фраза: «В лице брата своего ты видел Самого Господа». Сила любви распространялась и по ту сторону смерти. Семьи имели обыкновение в назначенное время вспоминать своих покойных членов. Таким было одно из оснований, на котором Тертуллиан возражал против повторного брака.

Братская любовь проявлялась прежде всего в самоотверженных пожертвованиях для больных и бедных, вдов и сирот, странников и заключенных, особенно исповедников в заключении. Эта добродетель представляется нам еще более возвышенной, когда мы вспоминаем, что христиане в то время в большинстве своем принадлежали к низшим классам общества, а при гонениях часто теряли все свое имущество. Каждая община была благотворительным обществом, и во время публичных богослужений регулярно собирались пожертвования для ее нуждающихся членов. Пожертвования во время причастий и пиров любви, которые сначала проводились по вечерам, а потом — по утрам в день Господень, считались частью богослужения[709]. К ним добавлялись многочисленные частные по-

---

[707] Χριστοφόροι, θεοφόροι.

[708] Γράμματα τετυπωμένα или κοινωνικά; *epistolae* или *literae formatae*; письмо называлось так, потому что составлялось по определенному τύπος или *forma*, чтобы обезопаситься от нередких в то время подделок.

[709] См. Иак. 1:27; Евр. 13:1-3,16.

жертвования, которые станут известны только в вечности, поскольку делались тайно. Римская церковь заботилась о множестве вдов, сирот, слепых, хромых и расслабленных[710], которых диакон Лаврентий в период гонений Деция показал языческому префекту как самое драгоценное сокровище церкви. Женщины-христианки, в особенности диаконисы, посещали Господа, одевали Его, давали Ему есть и пить в лице Его нуждающихся учеников. Даже такие противники христианства, как Лукиан, свидетельствуют о христианской ревности в делах любви, хоть они и видели в этом всего лишь простодушный фанатизм. Лукиан говорит: «Невероятно то рвение, с которым приверженцы этой религии помогают друг другу в своих нуждах. Они ничего не жалеют. Их первый законодатель внушил им, что все они — братья»[711].

Такая благотворительность распространялась не только на непосредственное окружение. Дела милосердия начинались дома, но на этом не заканчивались. В ситуации общего бедственного положения епископы организовывали специальные сборы и посты, в результате которых пища экономилась для страдающих братьев. Римская церковь посылала милостыню на большие расстояния[712]. Киприан Карфагенский, который после обращения продал свои имения и раздал средства бедным, собрал сто тысяч сестерциев для помощи христианам Нумидии, захваченным в плен соседними варварскими племенами; он считал великой честью «быть способным за небольшую сумму денег выкупить Того, Кто выкупил нас из власти сатаны Своей собственной кровью». Отца, который отказался дать пожертвование, потому что считал своим долгом содержать детей, Киприан обвинил в грехе: он связал своих детей земным наследством, вместо того чтобы указать им на более богатого и более любящего Отца небесного.

Наконец, братская любовь распространялась даже на врагов, которым христиане воздавали добром за зло и нередко во время гонений и общественных бедствий собирали им на голову горящие уголья. Во время гонений при Галле (252), когда в Карфагене свирепствовала чума и язычники бросали на улицах своих умерших и больных, убегали от них, боясь заразиться, и проклинали христиан, как якобы вызвавших чуму, Киприан собрал свою общину и призвал ее любить врагов. После этого они все начали трудиться: богатые с помощью денег, бедные с помощью своих рук — и не успокаивались, пока мертвые не были похоронены, о больных не позаботились, а город не был спасен от опустошения. Такое же самоотречение проявили христиане Александрии во время ужасной чумы в правление Галлиена. Это лишь несколько выдающихся примеров проявления того духа, который можно проследить по всей истории мученичества и ежедневных молитв христиан об их врагах и гонителях. Тертуллиан говорит: «Если любовь к друзьям свойственна всем людям, то любовь к врагам — добродетель исключительно христианская»[713]. «Вы забываете, — пишет он язычникам в своей Апологии, — что, несмотря на ваши гонения, мы не только не строим заговоров против вас, для чего наши прихожане, возможно, предоставили бы нам средства, — но мы молимся о вас и делаем вам добро; да, мы ничего

---

[710] Корнелий, в Euseb. *H.E.* VI. 43.

[711] *De Morte Peregr.*, с. 13.

[712] Дионисий Коринфский, в Eus. IV. 23.

[713] *Ad Scapulam*, с. 1: «*Ita enim disciplina jubemur diligere inimicos quoque et orare pro iis qui nos persequuntur, ut haec sit perfecta et propria bonitas nostra, non communis. Amicos enim diligere omnium est, inimicos autem solorum Christianorum*».

не даем вашим богам, но мы даем вашим бедным и в своей благотворительности раздаем больше милостыни на ваших улицах, чем вы приносите жертвоприношений в свои храмы».

Организованная общинная благотворительность в доникейскую эпоху позволяла удовлетворять все непосредственные нужды членов церкви. Когда государство приняло христианство, появились постоянные благотворительные организации, заботившиеся о бедных, больных, странниках, вдовах, сиротах и беспомощных стариках[714]. Первое ясное свидетельство о существовании такого рода организаций мы находим в эпоху Юлиана Отступника, который пытался остановить развитие христианства и оживить язычество, велев Арсацию, верховному жрецу Галатии, учредить в каждом городе Xenodochium, поддерживаемый на средства государства и частные пожертвования; ибо, сказал он, постыдно, что язычники остаются без поддержки со стороны своих, в то время как «среди иудеев нет ни одного нищего, а нечестивые галилеяне (то есть христиане) кормят не только своих, но и наших бедных». Несколько лет спустя (370) мы читаем о знаменитом госпитале в Кесарии, основанном святым Василием и названном в его честь «Василиадой», и о похожих учреждениях по всей провинции Каппадокии. Одно такое заведение было в Антиохии во времена Златоуста, который проявлял практический интерес к нему. В Константинополе было целых тридцать пять госпиталей. На Западе количество таких учреждений быстро увеличивалось в Риме, на Сицилии, на Сардинии и в Галлии[715].

§101. *Молитва и пост*

В том, что касается важности и необходимости молитвы, как пульса и термометра духовной жизни, древняя церковь была единодушна. Здесь соглашались и самые простые, и самые просвещенные христиане, апостольские отцы церкви, ревностные апологеты, реалистически настроенные африканцы и идеалисты-александрийцы. Тертуллиан считает молитву ежедневной жертвой христианина, оплотом веры, оружием против всех врагов души. Верующий не должен ни совершать омовения, ни принимать пищу, не помолившись; ибо питание и освежение духа должно предшествовать телесному, небесное должно ставиться впереди земного. «Молитва, — говорит он, — очищает от греха, отгоняет искушения, ослабляет гонения, утешает отчаявшихся, благословляет возвышенные умы, наставляет заблудших, успокаивает волнующихся, насыщает бедных, направляет богатых, поднимает павших, поддерживает колеблющихся, бережет тех, кто стоит». Киприан требует молиться днем и ночью; указывает на небеса, где мы будем непрерывно молиться и благодарить. Однако этот отец церкви уже впадает в противоречащее Евангелию заблуждение, рассматривая молитву как заслугу и уплату долга перед Богом[716]. Климент Александрийский воспринимает жизнь истинного христианина как непрерывную молитву. «Он будет молиться везде, пусть не открыто, в глазах толпы. Даже когда он идет, разговаривает с другими,

---

[714] Носокомия, птохотрофия, ксенодохия, хиротрофия, орфанотрофия, брефотрофия, геронтокомия (обеспечение стариков).

[715] См. Uhlhorn, Book III, ch. 4 (p. 319 sqq.).

[716] *De Orat. Domin.* 33: *«Cito orationes ad Deum adscendunt, quas ad Deum merita operis nostri imponunt»*. *De Lapsis* 17: *«Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est»*. *Epist.* xl. 2: *«Preces et orationes, quibus Dominus longa et continua satisfactione placandus est»*.

молчит, читает, трудится, он все время молится. И хотя он общается с Богом только в тайниках своей души и взывает к Отцу только тихим вздохом, Отец рядом с ним». Ту же самую мысль мы встречаем у Оригена, который с энтузиазмом рассуждает о могущественном внутреннем и внешнем воздействии молитвы и, при всей своей невероятной учености, считает молитву единственным ключом к духовному значению Писания.

Распорядок жизни человека, однако, требует уделять молитве специальное время, свободное от каждодневных занятий. Христиане обычно следовали иудейскому обычаю и выделяли для молитвы часы девятый, двенадцатый и третий, что соответствовало также распятию Христа, Его смерти и Его снятию с креста; утренний крик петухов и наступление полуночи также рассматривались как призывы к молитве.

С молитвами о собственном благополучии христиане сочетали ходатайства обо всей церкви, обо всех людях, особенно больных и нуждающихся, и даже о неверующих. Поликарп призывает филиппийскую церковь молиться обо всех святых, о царях и правителях, ненавистниках и гонителях, а также о врагах креста. «Мы молимся, — говорит Тертуллиан, — даже за императоров и их министров, за обладающих властью на земле, о покое всех людей и об отсрочке конца света».

Наряду со свободными излияниями чувств, без которых невозможно живое благочестие, мы можем предположить, что, по примеру иудейской церкви, существовали и фиксированные образцы молитвы, особенно такие, которые легко было запомнить и нетрудно произносить. Известные *«ex pectore»* и *«sine monitore»* у Тертуллиана не доказывают обратного, ибо молитва, выученная наизусть, может в то же время исходить от сердца, а знакомый псалом или гимн может читаться или петься каждый раз с новым чувством. Нет никаких сомнений в том, что в древней церкви повсеместно использовалась Господня молитва в домашнем и публичном поклонении. «Дидахе» (гл. 8) призывает произносить ее три раза в день. Тертуллиан, Киприан и Ориген посвятили ей специальные трактаты. Они считали ее образцовой молитвой, которую Господь предписывал всей Церкви. Тертуллиан называет ее «регулярной и привычной молитвой, кратким содержанием всего Евангелия и основой всех остальных молитв христиан». Однако использовали ее только полноправные члены церкви, поскольку молящийся обращается в ней к Богу как Его полноправный сын, а ее четвертая просьба воспринималась в мистическом смысле, как относящаяся к вечере Господней, и потому не подходила для новообращенных.

Что касается положения молящихся, то они стояли прямо или на коленях, подняв глаза к небу или закрыв их, вытянув руки вперед или вверх, что считалось наиболее подходящими положениями для выражения смирения духа и устремления души к Богу. В воскресенье было принято стоять в знак праздничной радости по поводу воскресения из греха и смерти. Однако единообразного закона в этом плане не существовало. Ориген говорит, что самое главное — устремление души к Богу и смирение сердца перед Ним. Если того требуют обстоятельства, вполне можно молиться сидя, или лежа, или занимаясь делами.

По иудейскому обычаю, пост часто был связан с молитвой, чтобы ум, свободный от земных проблем, мог, ни на что не отвлекаясь, обратиться к созерцанию божественного. Сами апостолы иногда прибегали к этому здоровому упражнению[717], хотя и не нарушали евангельской свободы превращением его в закон. Фарисеи имели обыкновение поститься два раза в неделю, по понедельникам и

четвергам, христиане же выбрали среду и особенно пятницу как дни умеренного поста[718], или воздержания от мясного, в память о страстях и распятии Иисуса. Они делали это на основании слов Господа: «Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься»[719].

Во II веке появился также обычай четыредесятницы, поста перед Пасхой, который, однако, в разных странах отличался по продолжительности; в некоторых случаях этот пост длился сорок часов, в некоторых — сорок дней или хотя бы несколько недель. Вероятно, не менее древними являются ночные посты, или бдения перед самыми важными праздниками, основанные на примере Господа и апостолов[720]. Четверные посты[721] — более позднего происхождения, хотя они также основаны на обычаях иудеев после изгнания. В честь особых случаев епископы назначали чрезвычайные посты, а сэкономленные средства тратили на благотворительность; часто такой обычай становился благословением для бедных. Но здесь рано начали ощущаться иерархическое высокомерие и иудейский формализм, ограничивавшие свободу христианина вплоть до полного ее уничтожения[722].

Наиболее строгим было отношение монтанистов. Помимо обычных постов, они соблюдали специальные так называемые *Xerophagiae* (сухоедения)[723] — двухнедельные периоды, в течение которых следовало есть только сухую, то есть невареную пищу, хлеб, соль и воду. Католическая церковь, сохранившая верное отношение к вопросу, отказалась санкционировать эти эксцессы как общее правило, но разрешила аскетам доводить свои посты до крайности. Один лионский исповедник, например, жил лишь на хлебе и воде, но оставил свои строгие обычаи, когда ему напомнили, что других христиан оскорбляет его презрение к Божьим дарам.

Возражая против частого преувеличения ценности поста, Климент Александрийский цитирует слова Павла: царство Божье не в еде и питье и не в воздержании от вина и мяса, но в праведности, мире и радости в Святом Духе.

§102. *Отношение к мертвым*

См. гл. VII о катакомбах.

Благочестивая забота живых людей о дорогих их сердцу усопших коренится в благороднейших инстинктах человеческой природы, она встречается среди всех народов, древних и современных, даже среди варваров. Отсюда общий обычай сопровождать похороны торжественными обрядами и молитвами и закреплять за могилами статус священности и неприкосновенности. Нарушение покоя умерших и разграбление могил считалось святотатством и наказывалось по закону[724]. Никакие традиции и законы не считались среди египтян, греков и римлян

---

[717] См. Деян. 13:2; 14:23; 2 Кор. 6:5.

[718] *Semijejunium, abstinentia.*

[719] Мф. 9:15.

[720] Лк. 6:12; Деян. 16:25.

[721] *quatuor tempora.*

[722] См. Мф. 9:15; Гал. 4:9; 5:1.

[723] Ξηροφαγίαι, *aridus victus.* См. Тертуллиан, *De Jejuu*, 15; Ипполит, *Philos.* VIII. 19.

[724] Подобное бесчинство иногда случается и среди христианских народов. Тело богатейшего нью-йоркского торгового магната Александра Т. Стюарта (умер в 1876) было украдено с кладбища святого Марка, и его великолепный мавзолей в Гарден-Сити на Лонг-Айленде пустует.

более священными, чем те, которыми охранялись и защищались тени усопших, не способных повредить никому из живущих. «В народе распространено верование, — говорит Тертуллиан, — что души не могут попасть в Гадес, не удостоившись погребения». Покойный Патрокл является во сне своему другу Ахиллесу и просит его позаботиться о своем скорейшем захоронении:

Спишь, Ахиллес! неужели меня ты забвению предал?
Не был ко мне равнодушен к живому ты, к мертвому ль будешь?
О! погреби ты меня, да войду я в обитель Аида!
Души, тени умерших, меня от ворот его гонят
И к теням приобщиться к себе за реку не пускают;
Тщетно скитаюся я пред широковоротным Аидом[725].

Христианство усилило эту заботу об умерших и дало ей прочное обоснование в виде учения о бессмертии души и воскрешении тела. Юлиан Отступник объяснял быстрое распространение и влияние этой религии тремя причинами: благотворительностью, заботой о мертвых и искренностью[726]. После гонений при Марке Аврелии христиане Южной Галлии были весьма опечалены, потому что разъяренные язычники не позволили им похоронить тела их братьев[727]. Иногда для того, чтобы устроить похороны, продавалась церковная утварь. В разгар войны, голода и чумы христиане считали своим долгом хоронить не только своих братьев, но и язычников. Когда чума опустошала города во время правления тирана-гонителя Максимина Дайи, «христиане единственные в столь тяжких обстоятельствах вели себя с сочувствием и гуманностью. Они целыми днями заботились о мертвых и хоронили их, потому что о многих не было кому позаботиться; собирали страдающих от голода по всему городу и распределяли между ними хлеб. Об этом было широко известно, и люди славили Бога христиан, вынужденные, на основании фактов, признать, что те были единственными благочестивыми и единственными искренними верующими в Бога»[728]. Лактанций говорит: «Последнее и величайшее дело благочестия — хоронить странников и нищих; данную тему эти учителя добродетели и справедливости вообще не затронули, так как все обязанности они измеряют их полезностью. Мы не позволим, чтобы творение Божье, созданное по Его образу, осталось добычей для зверей и птиц; мы вернем его земле, откуда оно произошло; даже если это будет незнакомый человек, мы исполним обязанности родственников и вместо них, отсутствующих, сделаем доброе дело; и везде, где люди в чем-то нуждаются, мы считаем себя обязанными им помочь»[729].

Ранняя церковь отличалась от язычников и даже от иудеев своим радостным и полным надежды представлением о смерти, поэтому она избегала плачей, раздирания одежд и других чрезмерных проявлений скорби. Ужасы могилы были изгнаны светом воскресения, идея смерти превратилась в идею спокойного сна. Никто, говорит Киприан, не должен печалиться из-за смерти, потому что жизнь — это труды и опасности, а смерть — это мир и уверенность в воскресении. Он приводит в пример Еноха, восхищенного на небеса, Симеона, который

---

[725] *Iliad* XXIII. 81-88 {русский перевод Н. Гнедича}.

[726] *Epist.* XLIX ad Arsacium (языческий верховный жрец Галатии).

[727] Eus. IX. 8.

[728] Eusebius, *H.E.* V. 1.

[729] *Instit. Div.* VI, c. 12.

желал умереть в мире, несколько отрывков из Павла и обещание Господа о том, что Он отправляется к Отцу, чтобы приготовить для нас дом на небесах[730]. День смерти верующего, особенно мученика, назывался днем его небесного рождения. Его могила окружалась символами надежды и победы; якорями, арфами, пальмовыми ветвями, венцами. Первые христиане уже проявляли нежную заботу об умерших; они жили под сильным впечатлением нерушимого общения святых и будущего воскресения тела в славе. Ибо христианство искупает как душу, так и тело, освящает его как храм Святого Духа. Поэтому греческий и римский обычай сжигать мертвые тела (*crematio*) был отвратителен для христиан ввиду святости тела[731]. Тертуллиан даже объявил такой обычай символом адского огня, а Киприан считал подобное эквивалентом отступничества. Вместо этого церковь переняла древний иудейский обычай погребения в земле (*inhumatio*)[732], который практиковали также египтяне и вавилоняне. Тела мертвых омывали[733], заворачивали в льняную ткань[734], иногда умащали[735], а потом в присутствии служителей, родственников и друзей с молитвой и пением псалмов погружали, как семена бессмертия, в лоно земли. Погребальные речи были очень распространены уже в никейский период[736]. Но во времена гонений похороны часто по необходимости совершались как можно быстрее и в тайне. Дни смерти мучеников церковь ежегодно отмечала на их могилах с пожертвованиями, пирами любви и вечерей Господней. Семьи также вспоминали своих покойных членов в домашнем кругу. Нынешние молитвы об ушедших изначально были только благодарениями за явленную им Божью благодать, но позже превратились в ходатайства без какого бы то ни было обоснования на то в учении апостолов и в связи с сомнительными представлениями о чистилище. Тертуллиан, например, возражая против повторного брака, говорит о вдове-христианке, которая молится о душе своего покойного мужа[737] и приносит ежегодную жертву в день его кончины.

То же самое чувство неразрывности общения святых привело к возникновению обычая, неизвестного язычникам, — создавать освященные места общего погребения[738]. Для этих кладбищ христиане во времена гонений (когда они в основном были бедны и не имели прав) выбирали уединенные, тайные места, особенно подземные пещеры, которые сначала назывались *криптами*, но после VI века обычно определялись как *катакомбы*, или места упокоения; о них говорилось в одной из предыдущих глав.

---

[730] *Testim. l.* III, c. 58.

[731] См. 1 Кор. 3:16; 6:19; 2 Кор. 6:16. Погребение в земле в основном было принято на Востоке, а также в Древнем Риме до эпохи империи, и позже этот обычай был восстановлен, без сомнения, под влиянием христианства. Минуций Феликс пишет (*Octav.*, с. 34): «*Veterem et meliorem consuetudinem humandi frequentamus*». См. также Цицерон, *De Leg.* II. 22; Плиний, *Hist. Nat.* VII. 54; Августин, *De Civ. Dei* I. 12, 13. Иногда в период гонений язычники сжигали тела мертвых христиан, издеваясь над их надеждой на воскресение.

[732] См. Быт. 23:19; Мф. 27:60; Ин. 11:17; Деян. 5:6; 8:2.

[733] Деян. 9:37.

[734] Мф. 27:59; Лк. 23:53; Ин. 11:44.

[735] Ин. 19:39 и далее; Ин. 12:7.

[736] До нас дошла речь Евсевия на смерть Константина, речь Григория Назианзина на смерть его отца, брата и сестры, а также речь Амвросия на смерть Феодосия.

[737] «*Pro anima ejus orat*». Но обратите внимание на радостный тон, преобладающий в эпитафиях катакомб (§86).

[738] Κοιμητήρια, *cimeteria, dormitoria, areae.*

Мы завершим разговор об этой теме несколькими строфами из испанского поэта Пруденция (умер в 405 г.), который выразительно описывает взгляды и чувства членов древней церкви, стоящих у еще не закопанной могилы[739]:

Прекратите, не надо больше печальных жалоб;
Уступите этот драгоценный залог земле:
Остановите, матери, капли слез, обильно падающие из глаз;
Эта смерть — небесное рождение.

Прими, Земля, прижми к своей нежной груди, —
Возьми, корми это дитя. Как прекрасна,
Как благородна смерть! Мы вручаем
Эти человеческие останки твоей заботе.

Таков, таков был дом духа,
Некогда созданный дыханием нашего Бога;
И здесь, в свете Его мудрости,
Пребывал Христос, Глава воскресших.

Береги дорогое сокровище, которое мы уступаем тебе,
Творец, Спаситель людей:
Он никогда не забудет о Своих возлюбленных,
Но снова позовет к Себе тех, кто Ему подобен.

§103. *Итоги моральных преобразований*

Христианство представляет мысли и цели Бога в истории. Его приверженцы сияют как многочисленные звезды во тьме греха и заблуждения. Они постоянно сталкиваются с противодействием, но упорно движутся вперед и уверены в несомненной победе. Языческие идеи и поведение с их деградирующим влиянием довлели над этикой, политикой, литературой, домашней жизнью всех, от императора до землепашца, когда маленькая группка презираемых и гонимых последователей Иисуса из Назарета начала неравную борьбу против повсеместных отклонений и упрямо оберегаемых привычек. Это была борьба веры с суеверием, любви с эгоизмом, чистоты с развратом, духовных сил с силами политическими и общественными.

Под вдохновляющим влиянием непорочной чистоты учения и примера Христа с помощью благороднейших инстинктов и тенденций философии христианская церковь с самого начала утвердила индивидуальные права человека, признала божественный образ в каждом разумном существе, распространила истину о единстве творения и искупления, доступности бессмертия и славы для всех, возвысила униженных и смиренных, утешила заключенных и пленных, странников и изгнанников, провозгласила целомудрие важнейшей добродетелью, возвысила женщину до положения достойного и равного мужчине создания, закрепила святость и нерушимость брачных уз, заложила основы христианской семьи и счастливого дома, умерила отрицательные последствия и подорвала основания

---

[739] Из *Jam maesta quiesce querela*, заключительной части его десятого *Cathemerinon*, *Opera*, ed. Obbarius (1845), p. 41; Schaff, *Christ in Song*, p. 506 (London ed.). Другой вариант перевода, автор Э. Кэзуэлл: «Прекратите, плачущие и скорбящие, терзать таким образом свои сердца: смерть — это начало жизни, а не конец».

рабства, выступила против полигамии и обладания наложницами, освободила детей от тиранической власти родителей, осудила отказ от детей как убийство, неустанно выступала против кровавых зрелищ на арене и в цирке и шокирующих непристойностей в театре, разжигавших жестокость, угнетение и всяческие пороки, наделила бессердечный и лишенный любви мир духом любви и братства, преобразила грешников в святых, слабых женщин — в героинь, осветила могильную тьму ярким лучом бесконечного блаженства на небесах.

Христианство преображало общество с низов и созидало его, пока не достигло среднего, высшего класса и, наконец, самого императора. Вскоре после обращения Константина христианство начало оказывать влияние на законодательство, уничтожило жестокие общественные установления и выпустило законы, проникнутые духом справедливости и гуманности. Мы можем сожалеть о тех отрицательных моментах, которые последовали за объединением церкви с государством, но мы не должны упускать из виду многочисленные здоровые влияния христианства на кодекс Юстиниана, придавший христианским идеям законодательную форму и обладающий воспитательной силой для всех поколений вплоть до нынешнего дня. С того времени также стали возникать благотворительные заведения для вдов и сирот, нищих и больных, слепых и глухих, душевнобольных и преступников, для заботы обо всех несчастных — заведения, которые мы напрасно будем искать в других странах, кроме христианских.

Крайности аскетизма не должны мешать нам видеть моральный героизм отказа от прав и удовольствий, которые были сами по себе невинными, но в большинстве случаев подвергались таким злоупотреблениям и извращениям, что большинству ранних отцов церкви полное воздержание казалось единственным радикальным и эффективным средством. Так и в наши дни лучшие из людей считают именно полное воздержание, а не умеренность средством от ужасных зол невоздержанности.

Христианству было не под силу предотвратить вторжение варваров с севера и крах Римской империи. Процесс внутреннего распада зашел слишком далеко; народы, как и отдельные личности, могут так низко пасть физически и морально, что исцеление бывает невозможно. Тацит, языческий стоик II века, и Сальвиан, христианский пресвитер V века, выступавшие в роли Иеремии каждый для своей эпохи, предсказывали скорую погибель и разрушение римского общества, надеясь на то, что дикие северные расы дадут приток свежей крови и новой силы. Однако, если бы кельтские и германские завоеватели не переняли принципы, законы и институты христианской церкви, они превратили бы Южную Европу в пустыню (подобно тому как турки опустошили прекраснейшие районы Азии).

ГЛАВА IX

АСКЕТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ

§104. *Аскетическая добродетель и благочестие*

Ad. Möhler (католик): *Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner ersten Entstehung u. ersten Ausbildung*, 1836 («Vermischte Schriften», ed. Döllinger. Regensb. 1839, II, p. 165 sqq.).

Is. Taylor (индепендент): *Ancient Christianity*, 4th ed. London 1844, 1. 133-299 (против Пьюзи и католиков).

H. Ruffner (пресвитерианин): *The Fathers of the Desert; or an Account of the Origin and Practice of Monkery among heathen nations; its passage into the church; and some wonderful Stories of the Fathers concerning the primitive Monks and Hermits*. N. York 1850. 2 vols.

Otto Zöckler (лютеранин): *Kritische Geschichte der Askese*. Frkf. and Erlangen 1863 (434 pages).

P. E. Lucius: *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*. Strasburg 1879.

H. Weingarten: *Ueber den Ursprung des Mönchthums im nach-Konstantinischen Zeitalter*. Gotha 1877. См. также его статью в Herzog, «Encykl.» new ed., vol. X (1882), p. 758 sqq. (сокращенный вариант в Schaff's *Herzog*, vol. II. 1551 sqq. N. Y. 1883).

Ad. Harnack: *Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte*. Giessen 1882.

Общих трудов по монтанизму очень много, но они относятся к следующему периоду. См. т. III, начало гл. 4, а также библиографию в Zöckler, *l.c.*, p. 10-16.

Здесь мы вступаем в ту область, в которой ранняя церковь, по-видимому, была наиболее далека от свободного духа евангельского протестантизма и современной этики и ближе всего к легалистической и монастырской этике греческого и римского католицизма. Христианский образ жизни рассматривался как заключающийся в основном в выполнении неких внешних упражнений, а не во внутреннем состоянии — во многих действиях, а не в жизни веры. Великим идеалом добродетели было, по преобладавшему среди отцов церкви и на соборах представлению, не столько преображение мира и освящение природных вещей и отношений, сотворенных Богом, сколько бегство от мира к монашескому аскетизму, добровольный отказ от собственности и брака. Учение Павла о вере и оправдании одной лишь благодатью неуклонно отступало на задний план или, скорее, так и не приобрело должного места в мысли и жизни церкви в целом. Качественное представление о морали все больше и больше вытеснялось количественными подсчетами внешних заслуг и даже излишних дел, молитв, постов, милостыни, добровольной бедности и безбрачия. Это смещение акцентов неизбежно привело к иудействованию в виде слишком высокой оценки собственной праведности и аскетизма, а затем, в никейскую эпоху, после толчка, которому невозможно было сопротивляться, обрело формы отшельничества и монашества. Все начатки этого аскетизма появляются уже во второй половине III века и даже раньше.

Аскетизм в целом — это строгая внешняя самодисциплина, посредством которой дух борется за полную власть над плотью и высшую степень добродетели[740].

---

[740] Ασκησις, от ἀσκέω, *упражнять, укреплять*, изначально относилось к атлетическим и

Он предполагает не просто истинную умеренность или умение сдержать животные аппетиты, которые являются общей обязанностью всех христиан, но и полное воздержание от наслаждений, которые сами по себе не противоречат закону, — от вина, употребления мяса, от приобретения собственности и от брака, наряду с разнообразными видами покаяния и умерщвления плоти. Католический аскетизм, как сочетание покаяния, самоотречения, наказания себя и ухода от мира, предстает перед нами весь в свете и тени; с одной стороны, он являет нам чудесные примеры героического отказа от себя и мира, но с другой — очень часто вырождается в полное непонимание и извращение христианской морали: самоотречение доходило до более или менее гностического презрения к дарам и установлениям сотворившего этот мир Бога, а покаяние или желание покарать себя превращались в практическое отрицание вседостаточности заслуг Христа. Аскетическая и монашеская тенденция в первую очередь основана на остро ощущаемом, однако нездоровом восприятии греховности плоти и бренности мира, а кроме того, на желании уединиться и посвятить себя только божественным занятиям, и наконец, на амбициозном стремлении приобрести чрезвычайную святость и заслугу. Аскеты хотели здесь, на земле, предвосхитить жизнь ангелов на небесах[741]. Они заменяют предписанные Творцом естественные формы добродетели и благочестия на ненормальные, изобретенными человеком, и нередко смотрят на учрежденные Богом стандарты сверху вниз, с духовной гордостью. Это признак одновременно моральной силы и моральной слабости. Такое отношение предполагает определенный уровень культуры, достигнув которого человек освобождает себя от сил природы и поднимается до осознания своего морального призвания; он считает, что может обезопасить себя от искушения, просто удалившись от мира, вместо того чтобы оставаться в мире, преодолевать его и преображать его в царство Божье.

Аскетизм никоим образом не ограничен христианской церковью, но здесь он развился в своей самой возвышенной и благородной форме. Мы наблюдаем родственные явления, существовавшие задолго до Христа среди иудеев — в лице назореев, ессеев и близких к ним терапевтов[742], и еще больше среди язычников,

---

гимнастическим упражнениям, но использовалось также (даже язычниками и Филоном) по отношению к моральному самовоспитанию. Климент Александрийский представляет всю жизнь христианина как ἄσκησις (*Strom.* IV. 22) и называет патриарха Иакова ἀσκητής (*Paedag.* I. 7). Но в то же время термин ἀσκηταί в середине II века применялся Афинагором, Тертуллианом, Оригеном, Евсевием, Афанасием, Епифанием, Иеронимом и т.д. к особому классу христиан, склонных к самоотречению. Климент Александрийский называет их ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι (*Quis Dives salv.* 36; *Strom.* VIII. 15). Таким образом, слово «аскет» в средние века стало синонимом «религиозного» человека. Цоклер с пониманием относится к аскетизму и выделяет в данной практике восемь категорий: 1) аскетизм как покаяние и умерщвление плоти; 2) аскетизм в домашней жизни; 3) диета (пост, воздержание); 4) аскетизм в сексуальной жизни (безбрачие); 5) молитва; 6) созерцание; 7) аскетизм в практической жизни; 8) аскетизм в общественной жизни (одиночество, нищета, послушание).

[741] Мф. 22:30. Отсюда частое определение монашеской жизни как *vita angelica*.

[742] Как описывает Филон в своем трактате *De vita contemplativa* (περὶ βίου θεωρητικοῦ). Евсевий (II. 17) по ошибке принял терапевтов за христианских аскетов, более поздние историки принимали их за христианских монахов. Предполагалось, что Филон был обращен апостолом Петром. Это заблуждение развеялось только после Реформации. Луций в своем недавнем труде видит в этом трактате апологию христианского аскетизма, написанную в конце III века под именем Филона. Но Вейнгартен (в Herzog X. 761 sqq.) выступает сторонником теории об иудейском, хоть и послефилоновском происхождении этой книги.

в древнеперсидской и индийской религиях, а особенно среди буддистов, у которых есть даже полностью разработанная система монашеской жизни, поразившая некоторых римских миссионеров как дьявольская карикатура на католическую систему. В Египте монашескую жизнь вели жрецы Сераписа[743]. В самом климате земли фараонов, в поразительном контрасте между одиночеством пустыни и плодородными отмелями Нила, находящимися близко друг от друга, в похоронной печали этого народа есть нечто, побуждающее людей удаляться от суеты и активной деятельности. Несомненно, что первые христианские отшельники и монахи были египтянами. Даже эллинистическая философия воспринималась пифагорейцами, платониками и стоиками не просто как теоретическое знание, но как практическая мудрость и часто связывалась с самым строгим воздержанием, так что слова «философ» и «аскет» были взаимозаменяемыми. Некоторые из апологетов II века пришли к христианству через эту практическую философию, особенно платонизм, поэтому они сохранили простоту в одежде и образе жизни. Тертуллиан поздравляет свой плащ философа с тем, что теперь он облекает собой лучшую философию. В демонстрации самоотречения киники, последователи Диогена, дошли до предела, но они, по крайней мере, в более поздние дни своего упадка, под телесным убожеством, нестриженными ногтями и нечесаными волосами скрывали вульгарный и циничный дух и горькую ненависть к христианству.

В древней церкви существовал особый класс христиан обоих полов, которые назывались «аскетами»[744]; они продолжали жить среди общества, но удалялись от него, добровольно отказывались от брака и собственности, посвящали себя посту, молитве и религиозным размышлениям, тем самым стараясь достичь христианского совершенства. Иногда они создавали свои сообщества[745] для взаимного усовершенствования, нечто вроде *ecclesiola in ecclesia*, в которые могли принимать даже детей для воспитания в духе воздержания. Аскеты, наряду с исповедниками, пользовались величайшим уважением братьев-христиан, отдельно сидели во время публичного богослужения и считались лучшим украшением церкви. Во времена гонений они с энтузиазмом стремились к мученической смерти как к венцу совершенства.

Пока каждая община представляла собой одинокий оазис в пустыне языческой безнравственности и находилась в открытом противодействии окружающему языческому миру, у этих аскетов не было причины отделяться от нее и бежать в пустыню. Только при Константине и после него (отчасти по причине объединения церкви с государством и последовавших за ним проникновения мирского в церковь и прекращения мученичества) аскетизм превратился в отшельничество и монашество, стараясь тем самым спасти девственную чистоту церкви, унеся ее в пустыню. Первый христианский отшельник, Павел из Фив, жил в середине III века, но история его теряется в тумане вымысла; святой Антоний, настоящий отец монашества, жил в эпоху Константина[746]. Во времена Киприана[747] абсолютно

---

[743] О жрецах Сераписа нам известно благодаря исследованиям Летрона, Буассьера и особенно Брюне де Пресля (*Mémoire sur le Sérapeum de Memphis*, 1852, 1865). Вейнгартен считает христианское монашество произошедшим из этого источника и прослеживает сходные черты между обоими. Сам Пахомий до обращения был монахом Сераписа. См. Revillout, *Le reclus du Serapeum* (Paris 1880), как цитирует Вейнгартен в Herzog X. 784.

[744] Ἀσκηταί, *continentes*; также παρθένοι, *virgines*.

[745] Ἀσκητήριον.

[746] Павел из Фив на шестнадцатом году жизни, во время гонений Деция (250), удалился в

связывающих обетов еще не существовало. Раннее происхождение и широкое распространение аскетического образа жизни объясняются глубокой моральной искренностью христианства и преобладанием греха во всех общественных отношениях сугубо языческого мира того времени. Это была крайняя степень проявления отрицающего и отвергающего мир элемента в христианстве, который предшествовал позитивному усилию преображения и освящения мира.

Однако принцип аскетизма оказывал влияние не только на собственно аскетов и монахов. Он в большей или меньшей степени управлял моралью и благочестием древней и средневековой церкви вообще, хотя, с другой стороны, в недрах ее никогда не прекращались протесты истинно евангельского духа против моральной узости и чрезмерного внимания к внешним делам закона. Аскеты были самым последовательным воплощением старокатолического благочестия, и их, как таковых, апологеты ставили в пример язычникам. Это была духовная знать, цвет церкви, образцы для подражания в первую очередь для священников.

§105. *Еретический и католический аскетизм*

Но мы должны сейчас провести разграничение между двумя разными типами аскетизма в христианской древности: еретическим и ортодоксальным, или католическим. Первый основан на языческой философии, второй — на христианских идеях.

Еретический аскетизм, сопротивление начаткам которого зафиксировано в самом Новом Завете[748], мы встречаем в гностических и манихейских сектах. Он был основан на восточных и платонических идеях, на дуалистическом представлении о мире, на смешении греха с материей и на искаженном представлении о Боге и творении. Его представители утверждают, что Бог и мир находятся в непримиримой вражде, что в роли творца мира выступила сущность низшего порядка, что человеческое тело по сути своей зло, будучи созданием дьявола или демиурга, а потому великая моральная обязанность человека — избавить себя от него или постепенно его уничтожить посредством либо крайнего воздержания, либо предельной вседозволенности. Многие гностики считали грехопадением первое удовлетворение сексуальных желаний, которое подчинило человека власти Гилы (материи).

Ортодоксальный, или католический аскетизм начинается с буквального или надуманного понимания некоторых отрывков Писания. Он признает, что вся природа является творением Бога и объектом Его любви, и провозглашает божественные происхождение и окончательную участь человеческого тела, без кото-

---

пещеру в Нижней Фиваиде, где прожил сто тринадцать лет; пищу ему приносил ворон, и известно о нем было только Богу, пока святой Антоний, около 350 г., не рассказал миру о его существовании. Биография Антония — это благочестивое сочинение Иеронима, самого ревностного проповедника аскетизма и монашества на Западе. «Жизнь святого Антония» (умер около 356 г.) обычно приписывается авторству святого Афанасия, под чем, конечно же, есть серьезные исторические основания. Евсевий нигде не упоминает о нем, потому что два места его «Хроники», где встречается это имя (ed. Schöne II. 192, 195), представляют собой пересказ Иеронима. Но уже в самом начале второй половины IV века Антоний считался патриархом монашества, и его биография оказала большое влияние на Григория Назианзина, Иеронима и Августина. См. т. III, §35. Вейнгартен отрицает, что автор биографии — Афанасий, но не отрицает историческое существование Антония (в Herzog, rev. ed. Vol. X. 774).

[747] Epist. LXII.

[748] 1 Тим. 4:3; Кол. 2:16 и сл. См. Рим. 14.

рых, фактически, не было бы воскресения, а значит, и допуска к вечной славе[749]. Следовательно, задача аскетизма — не умерщвление тела, но совершенный контроль над ним и его освящение. При таком понимании метафизический дуализм духа и материи подменяется этическим конфликтом духа и плоти. Однако на практике аскетизм выходит за рамки простых и здравых учений Библии, ложно истолковывает телесные желания и стремления или природу чувств как таковую, видя в них дела плоти или эгоистический принцип, пребывающий как в теле, так и в душе, и, как следствие, при всем своем отвращении к ереси, по сути, смыкается с гностиками и манихеями, ненавидевшими тело как темницу духа. Эта близость с ними находит выражение прежде всего в презрительном отношении к браку и семейной жизни — богоданным прообразам церкви и государства, и в чрезмерном самоотречении, с которым не идет в сравнение даже благочестие апостолов. Языческое по своему характеру гностическое учение о возможности и необходимости самоискупления через удаление от мира и от тела[750], опровергнутое теоретически, проникло в церковь через заднюю дверь христианского быта, полностью игнорируя христианское учение о возвышенном назначении тела и о полноте совершенного через Христа искупления.

Александрийские отцы церкви создали основу для этого аскетизма, различая низшую и высшую мораль, что соответствует платоническому или пифагорейскому различию между жизнью по природе и жизнью над природой, или жизнью практической и созерцательной. Ранее, в середине II века, подобное решение предлагал Ерма[751]. Тертуллиан похожим образом разграничивает смертные и простительные грехи[752]. Тут находился источник серьезных практических заблуждений и призыв одновременно и к моральной лености, и к аскетической крайности. Аскеты, а потом монахи претендовали на роль моральной знати, духовной аристократии, стоявшей выше простых христиан (и в конечном счете сформировали ее), подобно тому как священники стали отдельной кастой, обладавшей неоспоримым достоинством и возвышавшейся над мирянами, довольствующимися более низким уровнем добродетели. Климент Александрийский, в остальном примечательный своими возвышенными этическими взглядами, требует от мудреца или гностика, чтобы он превзошел простого христианина не только знанием, но и высшей, бесстрастной добродетелью, стоическим превосходством над любыми телесными состояниями; Климент, как и Платон, склонен рассматривать тело как могилу и узы[753] души. То, как слабо он понимает учение Павла об оправдании верой, можно увидеть из отрывка *Stromata*, где он относит слова Христа «вера твоя спасла тебя» не просто к вере, но только к иудеям, жившим по закону, словно вера была довеском, который следовало добавить к добрым

---

[749] 51-й апостольский канон, поощряющий аскетизм как полезное упражнение, осуждает тех, кто «считает отвратительными» вещи сами по себе невинные, такие как брак, или плоть, или вино, и «богохульно порочит Божье творение, забывая о том, что все вещи хороши весьма и что Бог сотворил человека в виде мужчины и женщины». Из этих положений канона следует, что в церкви существовали утверждающие так аскеты-еретики и за такие взгляды их отлучали.

[750] *Entweltlichung* и *Entleiblichung*.

[751] *Pastor Hermae. Simil.* V. 3. «Если ты делаешь добро, кроме и помимо того, что велит Бог (ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ), ты заслуживаешь для себя более обильную славу (δόξαν περισσοτέραν) и получишь больше почета у Бога, чем в противном случае».

[752] *Peccata irremissibilia* и *remissibilia*, или *mortalia* и *venialia*.

[753] Τάφος. γεσμός.

делам, а не источником и принципом святой жизни[754]. Ориген идет еще дальше. Он совершенно явно выдвигает католическое учение о двух типах морали и благочестия, низшем — для всех христиан, и высшем — для святых, или немногих избранных[755]. Он включает в высшую мораль сверхдолжные дела[756], то есть поступки, о которых ничего не говорится в Евангелии, но которые рекомендуются для достижения совершенства[757] и предположительно приносят особую заслугу и обеспечивают более высокую степень блаженства. Тот, кто исполняет только необходимое, — нерадивый раб[758]; тот же, кто делает больше, например, исполняет то, что Павел лишь советует в 1 Кор. 7:25 насчет безбрачия, или, подобно ему, отказывается от справедливого требования бренного вознаграждения за духовное служение, считается добрым и верным рабом[759].

К сверхдолжным делам причислялись мученичество, добровольная бедность и добровольное безбрачие. Все три или, по крайней мере, два последних дела в сочетании с активными христианскими добродетелями означали, что человек находится на уровне более высокого совершенства, нежели когда он просто исполняет положенные обязанности или следует обычной морали. Позже к бедности и безбрачию прибавилось абсолютное повиновение; эти три вещи были основными в *consilia evangelica* и монашеском обете.

Нетрудно понять, на каком основании такими желательными казались именно эти три добродетели. Имущество, тесно связанное с эгоистическими устремлениями человека и привязывающее его к земле, а также половые отношения, от которых пробуждаются наиболее сильные душевные страсти и на которые сама природа набрасывает покров скромности, представлялись труднейшими препятствиями на пути к тому совершенству, при котором Бог — наше единственное имущество, а Христос — единственная любовь и источник наслаждения.

В этих вопросах древние еретики доходили до крайностей. Евиониты сделали бедность обязательным условием спасения. Гностики делились на впадающих в два противоположных эксцесса: абсолютное самоотречение и неуправляемое потворство своим желаниям. Маркиониты, карпократиане, продикиане, лжевасилидиане и манихеи выступали сторонниками личной бедности из ненависти к материальному миру; Епифан в своей книге «О справедливости», написанной около 125 г., определил добродетель как равенство и общность и выступил сторонником общности имущества и женщин. Самые последовательные из этих еретиков, такие как Сатурнин, Маркион и энкратиты, вообще запрещали брак и

---

[754] *Strom.* VI. 14: «Когда мы слышим: "Вера твоя спасла тебя" (Мк. 5:34), мы не придаем этим Его словам абсолютный смысл и не полагаем, будто те, кто уверовал в любой день, будут спасены без всяких дел. Он обращал эти слова только к иудеям, которые соблюдали закон и жили непорочно, к иудеям, которым не хватало только веры в Господа».

[755] В *Ep. ad Rom.*, c. iii. Ed. de la Rue, iv, p. 507: «*Donec quis hoc tantum facit, quod debet*, i. e. *quae praecepta sunt, inutilis servus. Si autem addas aliquid ad praeceptum, tunc non jam inutilis servus eris, sed dicetur ad te: Euge serve bone et fidelis. Quid autem sit quod addatur praeceptis et supra debitum fiat Paulus ap. dixit: De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do, tamquam misericordiam assecutus a Domino* (1 Кор. 7:25). *Hoc opus super praeceptum est. Et iterum praeceptum est, ut hi qui evangelium nunciant, de evangelio vivant. Paulus autem dicit, quia nullo horum usus sum: et ideo non inutilis erit servus, sed fidelis et prudens*».

[756] *Opera supererogatoria.*

[757] Мф. 19:21; Лк. 14:26; 1 Кор. 7:8-25. Отсюда *consilia evangelica* в отличие от *praecepta.*

[758] Лк. 17:10.

[759] Мф. 25:21.

продолжение рода как дьявольское дело; другие гностические секты — карпократиане, последователи Епифана и николаиты — заменяли брак самыми бесстыдными беспорядочными связями.

Древняя церковь, напротив, придерживалась божественных институтов собственности и брака и довольствовалась тем, что лишь рекомендовала немногим избранным добровольный отказ от этих вполне законных удовольствий как средство достижения христианского совершенства. Она провозглашала брак святым, а девственность — еще более святой. Но, несомненно, даже отцы церкви так превозносили высшую святость девственности, что практически свели на нет или, по крайней мере, серьезно ослабили значение своего же утверждения о святости брака. Римская церковь, несмотря на множество библейских примеров женатых служителей Бога, от Авраама до Петра, не может представить себе, чтобы настоящая святость была возможна при отсутствии безбрачия, поэтому требует безбрачия от всех своих священников без исключения.

§106. *Добровольная бедность*

Рекомендация добровольной бедности была основана на буквальном понимании совета, данного Господом богатому юноше, который с детских лет выполнял все заповеди: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною»[760]. К этому были добавлены реальные примеры бедности Христа и Его апостолов, а также общность имущества первой христианской церкви в Иерусалиме. Многие христиане, не только аскеты, но и священники, как Киприан, соответственно отдавали при обращении все свое имущество на благо бедных. Позже монашеские общины старались воссоздать, обладая общим имуществом, изначальное равенство и совершенное братство людей.

Но, с другой стороны, мы встречаем и более умеренные взгляды. Климент Александрийский, например, в специальном трактате о праведном использовании богатства[761] замечает, что Спаситель осуждал не столько владение земной собственностью, сколько любовь к ней и желание обладать ею и что подобные чувства могут остаться в человеке и тогда, когда от самой собственности он отказался. Земное, говорит он, — это материал и средство для добрых дел, и неравное распределение собственности было угодно Богу, чтобы христиане могли проявить свою любовь к ближнему и заниматься благотворительностью. Подлинное богатство — это добродетель, которая может и должна сохраняться в любых жизненных обстоятельствах; материальное имущество — ложное богатство, которое приходит и уходит.

§107. *Добровольное безбрачие*

Старокатолическое превознесение безбрачия было основано на четырех отрывках Писания, а именно: Мф. 19:12; 22:30; 1 Кор. 7:7 и сл.; Отк. 14:4 — но пошло гораздо дальше и неосознанно оказалось под влиянием чуждых образов мышления. Слова Господа в Мф. 22:30 (Лк. 20:35 и сл.) цитировались особенно часто, но в них явно говорится о безбрачии ангелов, которое вовсе не ставится в

---

[760] Мф. 19:21.

[761] Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος.

пример человеку. Отк. 14:4 воспринималось некоторыми из отцов церкви более правильно — как символическое указание на свободу от скверны идолопоклонства. Пример Христа, хотя на него указывали часто, не может здесь считаться правилом, ибо Сын Бога и Спаситель мира был настолько выше всех дочерей Евы, что не мог найти среди них равную Себе пару и точно уж не мог поддерживать подобные отношения. Вся церковь искупленных — Его чистая Невеста. Из апостолов по крайней мере некоторые были женаты, и среди них Петр, старейший и наиболее выдающийся из всех. Совет Павла в 1 Кор. 7 дан так осторожно, что и здесь мы находим лишь частичную поддержку взглядам отцов церкви, особенно если рассматривать его в сочетании с пастырскими посланиями, где брак представлен как подобающее клирику состояние. Однако и ортодоксы, и еретики часто опирались на авторитет Павла как сторонника безбрачия[762]. Иудаизм — за исключением подверженных языческим влияниям ессеев, которые воздерживались от брака, — относится к семейной жизни с большим уважением; в нем брак разрешается даже священникам и первосвященникам, чьими преемниками действительно становились их физические потомки; бесплодие в иудаизме считается несчастьем или проклятием.

Язычники же, напротив, по причине деградации морального облика своих женщин и низменного, чувственного восприятия брака часто считали безбрачие идеалом нравственности и связывали его с поклонением. Благороднейшее проявление языческой девственности — шесть девственных весталок Рима, которые в возрасте от шести до десяти лет избирались для служения чистой богине и поддерживали священный огонь на ее жертвеннике; после тридцати лет служения им разрешалось вернуться к мирской жизни и вступить в брак. Наказанием за нарушение ими обета целомудрия было погребение заживо на «проклятом поле» (*campus sceleratus*).

Таким образом, аскетическое неприятие брака (хотя бы отчасти) объясняется языческим влиянием. Но объясняется оно также и жаждой ангельской чистоты среди христиан — чистоты, которая противопоставлялась ужасной безнравственности греко-римского мира. Прошло много времени, прежде чем христианство возвысило женщину и семейную жизнь до той чистоты и достоинства, которые подобали царству Божьему. Если мы будем учитывать это, нам проще будет объяснить мнения отцов церкви о женщинах и предостережения против сношений с ними — высказывания, которые людям, живущим в условиях современной европейской и американской цивилизации, кажутся весьма грубыми и нехристианскими. Иоанн Дамаскин собрал в своих «Параллелях» такие заявления отцов церкви: «Женщина есть зло»; «Богатая женщина — двойное зло»; «Красивая женщина — гроб побеленный»; «Греховность мужчины лучше, чем благость женщины». Мужчины, которые писали подобное, должны были забыть прекрасные фрагменты из притчей Соломона, свидетельствующие об обратном; они должны были забыть и собственных матерей.

---

[762] Например, это делается в не имеющем большой ценности апокрифе *Acta Pauli et Theclae*, который впервые упоминается Тертуллианом (*De Baptismo*, с. 17, о произведении некого азийского пресвитера), так что во II веке он должен был уже быть известен. В нем Павлу приписываются следующие слова: Μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός... μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοί κληρονομήσουσι τὸν θεόν... μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ Θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἁγνείας αὐτῶν. См. Tischendorf: *Acta Apostolorum Apocrypha*. Lips. 1851, p. 42 sq.

С другой стороны, следует сказать, что предпочтение девственности способствовало возвышению женщины в обществе и освобождению ее от рабского положения, которое она занимала при язычестве, когда родители или попечители могли выставить ее на продажу, как товар, даже в младенческом или детском возрасте. Не следует забывать, что многие девы ранней церкви посвящали все свои силы, будучи диаконисами, заботе о больных и бедных или проявляли дотоле неведомую добродетель терпения и моральный героизм как мученицы. Киприан, используя свой риторический язык, называет таких дев «цветами церкви, шедеврами благодати, украшением природы, образом Божьим, являющим святость нашего Спасителя, лучшими из стада Иисуса Христа, Который советовал вести на земле такую жизнь, какую мы когда-нибудь будем вести на небесах».

Чрезвычайное уважение к безбрачию и сопровождающее его презрительное отношение к браку возникло примерно в середине II века и достигло апогея в никейскую эпоху.

Игнатий в послании к Поликарпу высказывается очень сдержанно: «Если человек может сохранять целомудрие плоти во славу Господа плоти [или, согласно другому прочтению, «плоти в Господе»], пусть он делает это, не похваляясь[763]; если он хвалится, он пропал, и если кто-то это знает, кроме епископа[764], он погиб». Насколько далеко здесь до обязательного безбрачия священников! Но это увещевание побуждает нас предполагать, что так рано, еще в начале II века, безбрачием уже часто хвалились как заслугой, что оно вело к духовной гордости. Игнатий первым назвал дев, сохраняющих девственность добровольно, невестами и драгоценностью Христа.

Иустин Мученик идет еще дальше. Он приводит в пример многих христиан обоих полов, которые дожили до старости неосквернеными, и высказывает желание, чтобы безбрачие преобладало как можно более. Он упоминает о примере Христа и высказывает своеобразное мнение: Господь был рожден от девы только для того, чтобы положить конец чувственным желаниям и показать, что Бог способен рождать безотносительно к человеческим половым отношениям. Его ученик Татиан в этом отношении даже доходит до гностической крайности и в своем утраченном труде о христианском совершенстве осуждает сожительство супругов как тлетворное и разрушающее силу молитвы. В тот же период Афинагор писал в своей апологии: «Среди нас можно найти многих людей обоих полов, которые доживают до старости, не вступая в брак, надеясь, что таким образом они станут ближе к Богу».

Климент Александрийский из всех отцов церкви высказывает на эту проблему самые разумные взгляды. Он считает безбрачие особым даром Божьей благодати, но не считает его на этом основании более предпочтительным, чем брак. Напротив, он очень решительно отстаивает моральное достоинство и святость брака, выступая против еретических крайностей того времени, и обосновывает общий принцип: христианская вера заключается не во внешних соблюдениях правил, радостях и лишениях, но в праведности и мире сердца. О гностиках он говорит, что под прекрасными словами о воздержании они скрывают нечестивые

---

[763] Εν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.

[764] Εἂν γνωσθῇ πλὴν τοῦ ἐπισκόπου, по более полному греческому тексту (с. 5), в сирийском (с. 2) и армянском вариантах то же самое. Но в более кратком греческом варианте вместо πλήν стоит πλέον, что может придать тексту следующий смысл: «Если он считает себя (по этой причине) выше (женатого) епископа... — *si majorem se episcopo censeat*».

действия, направленные против природы и святого Творца, отвергая брак на том основании, что человек не должен порождать потомство в этом несчастном мире и создавать новую пищу для смерти. Он справедливо обвиняет их в непоследовательности: они презирают Божьи заповеди, однако наслаждаются пищей, которая сотворена той же рукой, дышат Его воздухом и живут в Его мире. Он отвергает аргумент, основанный на примере Христа, говоря, что Христос не нуждался в помощнике и что Церковь — Его невеста. Выступая против борцов с браком, он упоминает также об апостолах. У Петра и Филиппа были дети; Филипп выдал замуж своих дочерей, и даже Павел без колебаний говорил о возможности иметь супругу (и о своем праве странствовать с ней, как делал Петр). Кажется, что мы попадаем совсем в иную, протестантскую атмосферу, когда находим у этого гениального автора такие мысли: совершенный христианин, который следует примеру апостолов, являет себя настоящим мужчиной, когда предпочитает не одинокую жизнь, но женится, рождает детей, заботится о своем доме и, несмотря на все искушения, с которыми связана забота о жене и детях, слугах и имуществе, не отказывается от своей любви к Богу; такой верующий глава семьи являет образ управляющего всем Провидения в миниатюре.

Но подобные взгляды весьма мало соответствовали духу того периода, что мы видим из стоического и платонического отношения того же Климента к чувственным желаниям, а еще сильнее — из примера его великого ученика Оригена, который добровольно изувечил себя в юности и воспринимал акт воспроизведения потомства исключительно как скверну. Говорят, что Иеракас, или Иеракс, из Леонтополя в Египте, живший во время гонений Диоклетиана и, вероятно, также бывший представителем Александрийской школы, довел свой аскетизм до еретической крайности и объявил девственность условием спасения при принятии Евангелия. Епифаний описывает его как человека, обладавшего необычайными познаниями в области Библии и медицины, знавшего Библию наизусть, писавшего комментарии на греческом и египетском языках, но отрицавшего воскресение материального тела и спасение детей, потому что нет награды без борьбы и нет борьбы без знания (1 Тим. 2:11 и сл.). Он воздерживался от вина и животной пищи и собрал вокруг себя общество аскетов, называемых иеракитами[765]. Мефодий был оппонентом Оригена как сторонника духовно-аллегорических истолкований, но не как аскета, и с энтузиазмом призывал к девственности на основании представления о церкви как о чистой, непорочной, вечно молодой и прекрасной невесте Бога. Однако весьма примечательно, что в его «Пире десяти дев» девы говорят о половых отношениях с подробностями, которые на наш современный вкус кажутся чрезвычайно неделикатными и оскорбительными.

Что касается латинских отцов церкви, то о взглядах Тертуллиана на брак, особенно о его возражениях против повторного брака, мы уже упоминали[766]. Киприан, ученик Тертуллиана, отличается от учителя в плане аскетических

---

[765] Епифаний, *Haer.* 67; Августин, *Haer.* 47. См. Neander, Walch, и статьи Гарнака в Herzog (VI. 100), а также Сэлмона в Smith & Wace (III. 24). Епифаний, собиратель ересей, вероятно, преувеличил крайность взглядов Иеракса, хотя и относится к его аскетизму с уважением. Маловероятно, чтобы Иеракс считал женатых христиан и всех детей недостойными небес, если только он не понимал под ними исключительно высшую степень блаженства, как предполагает Неандер.

[766] См. §99.

принципов только большей умеренностью выражений; в своем трактате *De Habitu Virginum* он рекомендует безбрачие на основании Мф. 19:12; 1 Кор. 7 и Отк. 14:4.

Безбрачие было наиболее распространено среди благочестивых дев, которые считали себя невестами Бога или Христа[767] и находили в духовных радостях этого небесного союза щедрую компенсацию удовольствий земного брака. Но нередко случалось, что чувственные желания, так сурово подавлявшиеся, проявлялись в других формах — например, в праздности и лености, побуждавших жить за счет церкви, которые Тертуллиан считает необходимым осудить, или в тщеславии и любви к нарядам, которые критикует Киприан, или же, что хуже всего, в отчаянной устремленности к аскетизму, которая, должно быть, нередко, оканчивалась неудачно или, по меньшей мере, приводила к тому, что воображение наполнялось нечистыми мыслями. Многие из этих небесных невест[768] под видом чисто духовной дружбы жили с мужчинами-аскетами, особенно неженатыми священниками, в столь опасной близости, что их воздержание подвергалось самому опасному испытанию, и тщеславно бросали вызов искушению, от которого лучше было бы просто удаляться, прося Бога, чтобы Он вообще его не посылал.

Вероятно, эта противоестественная и постыдная практика пошла от гностиков; по крайней мере, Ириней обвиняет в таком бездумном поведении именно их. Первые следы ее в церкви появляются достаточно рано, хотя и в весьма невинной аллегорической форме, в «Пастыре Ермы», созданном в Римской церкви[769]. Затем эта практика упоминается в послании Псевдо-Климента *Ad Virgenes*. В III веке она была широко распространена на Востоке и Западе. Епископ Павел Антиохийский, настроенный весьма светски, поощрял ее собственным примером. Киприан Карфагенский искренне[770] и обоснованно выступил против этой порочной практики, несмотря на торжественные протесты «сестер», клявшихся в своей невинности, и их призыв провести расследование с помощью повивальных бабок. Несколько соборов, в Эльвире, Анкире, Никее и другие, вынуждены были запретить это псевдоаскетическое бесчинство. Но отношения священников с *«mulieres subintroductae»*, скорее, усилили, чем ослабили все возрастающую строгость законов о безбрачии и во все времена в большей или меньшей степени были проблемой для римского священства.

---

[767] *Nuptae Deo, Christo.*

[768] Ἀδελφαί, *sorores* (1 Кор. 9:5); позже они были удачно названы γυναῖκες συνείσακτοι, *mulieres subintroductae, extraneae.*

[769] *Simil.* IX, c. 11 (ed. Gebhardt & Harnack, p. 218). *Девы*, которые, без сомнения, символизируют христианские добродетели (*fides, abstinentia, potestas, patientia, simplicitas, innocentia, castitas, hilaritas, veritas, intelligentia, concordia* и *caritas*, см. с. 15), говорят Ерме, когда он предлагает им пойти на вечернюю прогулку: Οὐ δύνασαι ἀφ' ἡμῶν ἀναχωρῆσαι... Μεθ' ἡμῶν κοιμηθήσῃ ὡς ἀδελφός, καὶ οὐχ' ὡς ἀνήρ ἡμέτερος γὰρ ἀδελφὸς εἶ. Καὶ τοῦ λοιποῦ μέλλομεν μετὰ σοῦ κατοικεῖν, λίαν γὰρ σε ἀγαπῶμεν. Потом первая из этих дев, *fides*, подходит к покрасневшему Ерме и начинает целовать его. Другие делают то же самое; они ведут его к башне (символ церкви) и резвятся вокруг него. Когда наступает ночь, они вместе отправляются на покой с песнями и молитвой; καὶ ἔμεινα, — продолжает он, μετ' αὐτῶν τὴν νύκτα καὶ ἐκοιμήθην παρὰ τὸν πύργον. Ἔστρωσαν δὲ αἱ παρθένοι τοὺς λινθυς χιτῶνας ἑαυτῶν χαμαί, καὶ ἐμὲ ἀνέκλιναν εἰς τὸ μέσον αὐτῶν, καὶ οὐδὲν ὅλως ἐποίουν εἰ μὴ προσηύχοντο κἀγὼ μετ' αὐτῶν ἀδιαλείπτως προσηυχόμην. Невозможно представить себе, чтобы Ерма, ученик апостола, писал такие глупости. Более вероятно, что подобное было написано позже, где-нибудь в середине II века.

[770] *Ep.* LXII, также V и VI.

§108. *Безбрачие священников*

G. Calixtus (лютеранин): *De conjug. clericorum.* Helmst. 1631; ed. emend. *H. Ph. Kr. Henke,* 1784, 2 Parts.

Lud. Thomassin (католик, умер в 1696): *Vetus et Nova Ecclesiae Disciplina.* Lucae 1728, 3 vols. fol.; Mayence 1787, есть издание на французском. P. I. L. II, c. 60-67.

Fr. Zaccaria (католик): *Storia polemica del celibato sacro.* Rom. 1774; и *Nuova giustificazione del celibato sacro.* Fuligno 1785.

F. W. Carové (протестант): *Vollständlge Sammlung der Cölibatsgesetze.* Francf. 1823.

J. Ant. & Aug. Theiner (католики): *Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den Geisilichen u. ihre Folgen.* Altenb. 1828; 2 vols.; 2nd ed. Augsburg 1845. Сторонники упразднения насильственного безбрачия.

Th. Fr. Klitsche (католик): *Geschichte des Cölibats* (от эпохи апостолов до Григория VII.) Augsb. 1830.

A. Möhler: *Beleuchtung der (badischen) Denkschrift zur Aufhebung des Cölibats.* В его «Gesammelte Schriften». Regensb. 1839, vol. I. 177 sqq.

C. J. Hefele (католик): *Beiträge zur Kirchengesch.* Vol. I. 122-139.

A. De Roskovany (католик): *Coelibatus et Breviarium... a monumentis omnium saeculorum demonstrata.* Pest 1861. 4 vols. Сборник материалов и официальных постановлений. Шульте называет его *«ein gänzlich unkritischer Abdruck van Quellen».*

Henry C. Lea (протестант): *An Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church.* Philadelphia 1867; 2nd ed. enlarged, Boston 1884 (682 pp.); единственная беспристрастная и полная история вплоть до 1880 г.

Probst (католик): *Kirchliche Disciplin,* 1870.

J. Fried. von. Schulte (профессор юриспруденции в Бонне, один из ведущих старокатоликов): *Der Cölibatszwang und dessen Aufhebung.* Bonn 1876 (96 pages). Против безбрачия.

Все вышеперечисленные труды, кроме труда Ли, в большей или меньшей степени противоречивы. См. также, с римо-католической стороны, статью *Celibacy,* Martigny, и в Kraus, «Real-Encykl. der christl. Alterthümer» (1881) I. 304-307 by Funk, а также в новом издании Wetzer & Welte «Kirchenlexicon»; с протестантской стороны — Bingham, Book IV, ch. V.; Herzog^2, III. 299-303; Smith & Cheetham, I. 323-327.

Так как священники считались воплощением морального идеала христианства и в полном смысле слова наследием Бога, от них после рукоположения особенно строго требовалось соблюдать половое воздержание. Девственность Церкви Христа, Который Сам был рожден от Девы, требовала, согласно аскетическому духу той эпохи, девственного священства, как наиболее близкого к примеру Христа и наиболее пригодного для заботы о духовных интересах Церкви.

В язычестве были случаи, когда от жрецов требовалось безбрачие. Буддизм строго требует его под страхом отлучения. Египетские жрецы могли вступать в брак, но только раз, в то время как среди народа была распространена неуправляемая полигамия. Жрицы дельфийского Аполлона, ахейской Юноны, скифской Дианы и римской Весты были девами.

В доникейский период безбрачие священников еще не требовалось по закону, но было добровольным, как и обет целомудрия среди мирян. В пастырских посланиях Павел если не призывает служителей Евангелия (епископов и диаконов) вступать в брак, то по меньшей мере допускает подобное, и предполагается, что, как правило, так и было[771]. Нет сомнений в том, что Петр и некоторые другие

---

[771] 1 Тим. 3:2,12 и Тит. 1:5, где святой апостол утверждает, что пресвитеры-епископы и диаконы должны быть мужьями «одной жены» (μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες), истолковываются по-разному. Греческая церковь воспринимает эти слова как *заповедующие* (δεῖ) священникам *один брак* (кроме епископов, которые не должны вступать в брак) и *запрещающие брак повторный.* Римская церковь полагает, что Павел допускает вступление в брак вследствие слабости плоти, но предпочитает полное воздержание (см. 1 Кор. 7:7,32,33). Протестантские комментаторы также не пришли к единому мнению; одни

апостолы, а также братья Господа были женаты[772] и что у Филиппа, диакона и благовестника, было четыре дочери[773]. Очевидно также, что, если брак не умалял авторитета и достоинства апостола, он не может считаться несовместимым с достоинством и чистотой любого служителя Христа. Отношения в браке предполагают обязанности и привилегии, и некоторые авторы под влиянием догматических предрассудков странно искажают истину, когда превращают браки апостолов, как и брак Иосифа с Марией, в пустую формальность. Павел писал бы совсем по-другому, если бы хотел запретить священникам вступать в супружеские отношения после рукоположения подобно тому, как сделали отцы церкви и соборы в IV веке. Он явно причисляет запрет на брак (и в том числе его последствия) к учениям от бесов или злых духов, которые управляют языческими религиями, а также к знамениям отступничества в последние времена[774]. Библия представляет брак как первое Божье установление, созданное, когда человек был еще непорочен. О браке с великим уважением говорится и в Ветхом, и в Новом Завете. Рассуждения о почетности и чистоте брака и супружеского ложа побуждали патриархов, Моисея, пророков и апостолов вспоминать о мудрости и благости нашего Творца[775].

Церковь рано отошла от этих взглядов Писания под неотвратимым влиянием аскетического энтузиазма, вызываемого девственной чистотой. Неправомерное преувеличение ценности девственности неизбежно вело к соответствующему пренебрежению браком.

В дошедших до нас немногочисленных документах послеапостольской эпохи лишь случайно встречаются сведения о семейной жизни священников, но сведений этих достаточно, чтобы доказать следующее: брак священства был распространен повсеместно, особенно в Восточных церквях, но в то же время большим уважением пользовались священники неженатые, которые постепенно вытесняли или принижали значение первых.

Поликарп выражает сожаление о поведении Валента, пресвитера из Филипп, «и его жены» по причине его жадности[776]. Ириней упоминает о женатом диаконе

считают, что речь идет об одновременной, другие — о последовательной полигамии. Первой точки зрения придерживались даже некоторые греческие отцы церкви, Феодор Мопсвестийский и Феодорит; но параллельное выражение ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή в 1 Тим. 5:9, по-видимому, можно рассматривать как довод в пользу второй точки зрения, ибо очень маловероятно, чтобы в апостольских церквях существовало многомужие. Однако Павел явно допускает повторный брак в случае смерти первого мужа или жены в Рим. 7:2,3; 1 Кор. 7:39; 1 Тим. 5:14. По этой причине некоторые комментаторы (Matthies, Hofmann, Huther в Meyer, *Com.*) считают, что апостол здесь запрещает служителям иметь наложниц или вступать в незаконные связи вне брака.

[772] 1 Кор. 9:5: «Или не имеем власти (ἐξουσίαν) иметь спутницею сестру жену (ἀδελφὴν γυναῖκα), как и прочие Апостолы (οἱ λοιποὶ ἀπ.), и братья Господни (οἱ ἀδελφοὶ τ. Κυρίου), и Кифа?» Определенный артикль, по-видимому, означает, что большинство апостолов и братьев Господа, если не все они, были женаты. Единственное явное исключение — Иоанн, а возможно, и Павел, хотя Павел мог быть и вдовцом. Тертуллиан в слепом рвении утверждает, что слово γυναῖκα следует понимать как *mulierem*, а не *uxorem* (*De Monog.*, с. 8), но его современник Климент Александрийский не сомневается в правильности толкования и говорит о Петре, Павле и Филиппе как о женатых, а о Филиппе — как о выдавшем дочерей замуж. Предание гласит, что у Петра была дочь, святая Петронилла.

[773] Деян. 21:8,9.

[774] 1 Тим. 4:1-3.

[775] См. Евр. 13:4: «Брак у всех *да будет* честен и ложе непорочно» (τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσι. καὶ ἡ κοίτη ἀμαίαντος).

из Малой Азии, который оказал гостеприимство еретику-гностику и был «вознагражден» тем, что гностик обольстил его жену[777]. Такой пример весьма печален. Климент Александрийский, один из наиболее просвещенных доникейских отцов, описывает подлинный идеал Христианского Гностика как женатого и имеющего детей человека, тем самым достигающего высшего превосходства, потому что он побеждает больше искушений, чем одинокий человек[778]. Тертуллиан, хоть и склонялся в пользу безбрачия, был женатым священником и призывал свою жену после его смерти воздержаться от повторного брака, чтобы достичь той аскетической чистоты, которая была невозможна во время их совместной жизни[779]. Он рисует также прекрасную картину священной красоты христианской семьи.

Африканский священник Новат — еще один печальный пример — был привлечен к суду за убийство своего нерожденного ребенка[780]. Есть примеры и женатых епископов. Сократ сообщает, что в ту эпоху епископы не только не были связаны законом безбрачия, но и зачинали детей в период епископства[781]. Афанасий говорит[782]: «Многие епископы не вступали в брак; с другой стороны, монахи становились отцами. Опять же, мы видим епископов, у которых есть дети, и монахов, которые не собираются иметь потомство». Отцом Григория Назианзина (умер в 390 г.) был женатый епископ, а его мать, Нонна, была женщиной образцового благочестия, она искренне молилась об удачном зачатии, видела своего будущего сына в пророческом видении, посвятила его, еще до рождения, служению Богу — и он стал ведущим богословом своего времени. Григорий Нисский (умер ок. 394 г.) также был женатым епископом, хотя отдавал предпочтение безбрачию. Синезий, философ, ученик Ипатия Александрийского, когда его призывали принять епископство в Птолемаиде (410 г. по Р. Х.), сначала отказался, потому что не хотел расставаться с женой и желал иметь многочисленное потомство, но наконец принял должность, с женой не расставаясь. Это показывает, что его случай уже был исключением. Шестой из апостольских канонов гласит: «Пусть никакой епископ, священник или диакон не прогоняет свою жену под предлогом благочестия; если же он прогонит ее, пусть будет временно отстранен от должности. Если же он будет упорствовать, пусть будет отстранен от должности окончательно». В «Апостольских постановлениях» нигде не предписывается

---

[776] *Ep. ad Phil.*, c. 11. Некоторые исследователи считают, что здесь речь идет о *невоздержанности* или *прелюбодеянии*; но правильно читать здесь φιλαργυρία, *сребролюбие*, а не πλεονεξια.

[777] *Adv. Haer.* 1. 13, 5 (ed. Stieren I. 155).

[778] *Strom.* VII. 12, p. 741.

[779] *Ad Uxor.* I. 7: «*Ut quod in matrimonio non valuimus, in viduitate sectemur*». Из этого явно следует, что они не воздерживались от половых отношений. Тертуллиан утверждает принцип: «*Defuncto viro matrimonium defungitur*».

[780] Киприан, *Epist.* 52, cap. 2, Oxf. ed и ed. Hartel (*al.* 48). Киприан рисует портрет своего оппонента-раскольника в самых мрачных красках и обвиняет его в том, что он ударил свою беременную жену так, что у нее случился выкидыш, но в том, что Новат был женат, Киприан его не упрекает.

[781] *Hist. Eccl.* V. 22: «На Востоке все священники и даже сами епископы воздерживаются от отношений со своими женами, но они делают это по собственному желанию; нет закона, который устанавливал бы такую обязанность; потому что среди них было много епископов, у которых были дети от законных жен во время епископства».

[782] В послании к египетскому монаху Драконтию, который сомневался, принимать ли ему епископство.

безбрачие священников, но единократный брак епископа, священника и диакона рассматривается как совершенно законный[783].

Надписи в катакомбах также свидетельствуют, что вплоть до V века священники вступали в брак[784].

В то же время тенденция к безбрачию священников возникла уже очень рано и упорно и неотвратимо распространялась, особенно на Западе. Она проявляется уже в тех фактах и постановлениях, о которых мы упоминали выше, ибо они производят впечатление, что *счастливых* браков среди священников и образцовых жен пастырей в первые века было не так уж много; их и не могло быть много, так как общественное мнение церкви, вопреки Библии, возвышало девственность над браком.

1. Первым шагом по направлению к безбрачию священников был запрет на повторный брак для клира на основании восприятия слов Павла о «муже *одной* жены» как ограничения, а не как повеления. В Западной церкви в начале III века было много священников, вступавших в брак во второй и даже в третий раз, и подобная практика оправдывалась тем, что Павел допускал повторный брак после смерти одного из супругов как законный, без каких-либо ограничений и исключений. Этот факт виден из протеста монтаниста Тертуллиана, который выдвигает против католиков серьезное обвинение: они позволяют двоеженцам председательствовать, крестить и проводить причастие[785]. Ипполит, который также придерживался строгих взглядов на дисциплину, примерно в то же время упрекает римского епископа Каллиста в том, что тот допускает к священническому и епископскому служению людей, женатых во второй и даже в третий раз и позволяет клирикам жениться после рукоположения[786]. Но в Восточной церкви строгая практика победила и была легализована. «Апостольские постановления»

---

[783] Такой, в сущности, была и позиция Евсевия, Епифания и Златоуста, насколько мы можем сделать вывод из аллюзий и из их толкований на 1 Тим. 3:2, хотя все они предпочитали безбрачие как высшее состояние. См. Funk, *l.c.*, p. 305. Синод в Гангре во второй половине IV века объявил анафему (*Can.* 4) тем, кто утверждал, что не следует посещать евхаристические служения, проводимые священниками, живущими в браке. См. Гефеле (Hefele I. 782), который, критикуя Барония, заявляет, что, судя по канону, такие священники не просто имели жен, но и жили с ними как супруги (*mit denselben ehelich leben*). В *Codex Ecclesiae Rom.*, ed. Quesnel, этот канон не приводится.

[784] Ланди (Lundy, *Monumental Christianity*, N.Y. 1876, p. 343 sqq.) цитирует следующие надписи подобного рода из Грутера, Бозио, Арринги, Бургона и других источников: «Место упокоения пресвитера Василия и его Фелицитаты. Они сделали это для себя». «Сусанна, некогда счастливая дочь пресвитера Габина, лежит здесь в мире рядом со своим отцом». «Гаудентий, пресвитер, себе и своей жене Севере, добродетельной женщине, которая прожила 42 года, 3 месяца и 10 дней. Похоронена 4-го числа после апрельских нон, при консулах Тимасии и Проме». «Петрония, жена левита, образец скромности. На этом месте лежат кости мои! поберегите слезы, дорогой муж и дочери, и верьте, что запрещено плакать о той, которая живет в Боге. Похоронена в мире третьего числа перед октябрьскими нонами». На той же плите приведены имена трех детей с указанием на период правления консулов, и нет сомнений, что это дети Петронии. Сама она была похоронена в 472 г. по Р. Х. Грутер и Леблан опубликовали очень длинную и сложную надпись из Нарбонна, 427 г. по Р. Х., свидетельствующую о том, что епископ Рустик, сын Боносия, епископа, племянник Араториса, еще одного епископа, и так далее, вместе с пресвитером Урсусом и диаконом Ерметом начал строить церковь, и что субдиакон Монтан закончил апсиду, и так далее.

[785] Он с негодованием спрашивает католиков: «*Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo, certe non erubescentes, cum haec sub illis leguntur?.. Digamus tinguis? digamus offers?*» *De Monog.*, c. 12.

[786] *Philosoph.* IX. 12.

явно запрещают епископам, священникам и диаконам жениться во второй раз. Они также запрещают клирикам вступать в брак с наложницами, рабынями, вдовами и разведенными, а также распространяют запрет на повторный брак даже на певцов, чтецов и привратников. Диакониса же должна была «чистой девой или вдовой, бывшей в браке только раз, верной и уважаемой»[787]. В «Апостольских канонах» даются похожие указания и объявляется, что мужчина, женатый во второй раз или женатый на вдове, куртизанке, актрисе или рабыне, не годится на роль священника[788].

2. Вторым шагом стал запрет на брак и супружеские отношения *после* рукоположения. Это предполагает несовместимость служения священников с обязанностями и привилегиями женатых людей. До Эльвирского собора в Испании (306) в Латинской церкви не делалось разграничений между браками до и после рукоположения[789], тогда как этот склонный к строгости собор запретил священникам любого ранга вступать в супружеские связи под страхом отлучения[790]. Похожий канон был принят и на соборе в Арле (314)[791]. Подобное произошло и на Анкирском соборе (314), который, однако, позволяет диаконам вступать в брак, если они оговорят это условие специально до рукоположения[792]. Впоследствии это исключение было снято в 27-м Апостольском каноне, позволяющем вступать в брак только чтецам и певчим (представителям младших чинов, *ordines minores*)[793].

На Вселенском соборе в Никее (325) была предпринята попытка, вероятно, под руководством Осия, епископа Кордовы — связующего звена между Эльвирой и Никеей, — придать правилу испанской церкви достоинство и авторитет вселенского постановления, то есть сделать запрет на брак после рукоположения и строгое воздержание женатых священников от супружеских отношений всеоб-

---

[787] *Const. Ap.* VI. 17.

[788] *Can.* 17, 18, 19, 27. Иудейским первосвященникам также обязательно было жениться на деве из своего народа. Лев. 21:16.

[789] На это указывает профессор Функ (католик), который цитирует Иннокентия, *Ep. ad Episc. Maced.*, с. 2, Льва I, *Ep.* XII, с. 5. Он признает также, что наставления Павла не предполагают такого разграничения. См. Kraus, *Real-Enc.* I. 304, sq.

[790] *Can.* 33: «*Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris, et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a conjugibus suis, et non generare filios; quicunque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur*». Гефеле говорит (I. 168): «Этот знаменитый канон содержит первый закон о безбрачии». Интересно, что из неуклюжей формулировки канона на латинском языке может показаться, будто он *запрещает* клирикам *воздерживаться от отношений* с их женами, в то время как на самом деле он запрещает *отношения* с ними. Что касается слов *positis in ministerio*, то некоторые усматривают здесь только запрет на половые связи лишь во время исполнения функций священника, как в иудейском законе; но это ограничение подразумевалось само собой и в то время не стало бы вообще упоминаться в законе. Однако о том, насколько мало даже в Испании принимали во внимание этот первый закон о безбрачии, можно сделать вывод из послания папы Сириция к епископу Имерию Таррагонскому, где указывается, что в конце IV века *plurimi sacerdotes Christi et levitae* {многие священники Христа и левиты} жили в браке.

[791] *Can.* 6 (29, Hefele I. 27): «*Praeterea, quod dignum, pudicum et honestum est, suademus fratribus, ut sacerdotes et levitae cum uxoribus suis con coëant, quia ministerio quotidiano occupantur. Quicunque contra hanc constitutionem fecerit, a cleritatus honore deponatur*».

[792] *Can.* 10 (Hefele, *Conciliengesch.* I, p. 230, 2^te^ *Aufl.*). *Канон включен в Corpus juris can.*, с. 8, dist. 28. Неокесарийский собор, между 314 и 325 г., *can.* 1, запрещает священникам жениться под угрозой смещения с должности. Это не противоречит другому канону, и оба постановления вошли в Канонический Закон, с. 9, dist. 28. См. Hefele, I. 244.

[793] «Из тех, кто становится клириком, будучи неженатым, мы позволяем только чтецам и певчим, если они того желают, вступать позже в брак».

щим законом церкви; но попытка оказалась неудачной из-за громкого протеста Пафнутия, уважаемого епископа и исповедника из какого-то города в Верхней Фиваиде в Египте, потерявшего глаз во время гонений Диоклетиана и никогда не прикасавшегося к женщине. Он предостерег отцов собора, что им не следует возлагать на клириков такое тяжкое бремя и забывать о почетности и чистоте брака и супружеских уз. Он боялся, что от такой чрезвычайной строгости будет больше вреда, чем пользы. Достаточно, чтобы неженатые клирики оставались одинокими, согласно древней традиции церкви, но неправильно было бы разлучать женатого священника с его законной женой, с которой он сочетался, еще будучи мирянином. Такое выступление сурового аскета побудило членов собора отложить решение вопроса и оставить каждому отдельному клирику индивидуальное право продолжать отношения в браке или прекращать их. Предостережение Пафнутия было пророческим[794].

Никейский собор не принял никакого закона о безбрачии, но в его третьем каноне строго запрещается опасная и скандальная практика совместного жительства неженатых священников с незамужними женщинами[795], если они не являются «матерью, или сестрой, или теткой, или личностью, не вызывающей подозрений»[796]. Этот запрет не следует путать с запретом на супружеские отношения, как и не стоит отождествлять этих духовных наложниц с законными женами. Однако он доказывает, что номинально среди клириков в то время преобладало безбрачие.

Греческая церковь в основном продолжала держаться на позициях IV века; постепенно в принципе и на практике она стала требовать безбрачия только от епископов (которые обычно избираются из среды монахов) и сделала единократный брак правилом для клириков менее высокого сана; брак должен заключаться *до* рукоположения, повторный брак недопустим. Юстиниан объявил, что женатые мужчины не могут быть епископами, и на Трулльском соборе (692 г. по Р. Х.) эта уже существующая практика была узаконена. В России (вероятно, с 1274 г.) среди священников низшего ранга вступление в брак было сделано обязательным. Это противоположное заблуждение. Каждый человек должен решать сам, в соответствии с велением своей совести, жениться ему или оставаться одиноким.

3. Латинская церковь сделала третий и последний шаг, *совершенно запретив* клирикам даже низшего сана вступать в брак. Это относится уже к следующему периоду; но здесь мы вкратце предвосхитим результаты такого решения. Первым браки священников запретил папа Сириций (385 г. по Р. Х.), потом — Ин-

---

[794] Этот важный инцидент с Пафнутием подтвержден единодушными свидетельствами хорошо информированных историков Сократа (*Hist. Eccl.* I. 11), Созомена (*H. E.* I. 23) и Геласия Кизического (*Hist. Conc. Nic.* II. 32); см. Mansi, Harduin, and Hefele (I. 431-435). Более того, это соответствует указаниям Апостольских постановлений и канонов и современной практике Восточных церквей. Возражения Бароний, Беллармина, Валесия и других защитников римской практики необоснованны, их опровергают Наталис Александер и Гефеле (*l.c.*). Функ (католик) говорит: «*Die Einwendungen, die gegen den Bericht vorgebracht wurden, sind völlig nichtig*» (совершенно неполезно).

[795] Для благозвучия именуемыми συνείσακτος, *subintroducta* (представленная в качестве товарища), ἀγαπητή, *soror*. См. Hefele, I. 380. Насчет этого канона см. также W. Bright, *Notes on the Canons of the First Four General Councils*. Oxford 1882, pp. 8, 9. Антиохийский собор сместил с должности Павла Самосатского, епископа Антиохии, за эту неподобающую практику и ересь. Euseb. *H. E.* VII. 30.

[796] Несмотря на этот канонический запрет, нечестивая практика продолжалась. Златоуст написал речь «против лиц, ἔχοντας παρθένους συνεισάκτους», и другую, в которой призывал дев не жить с такими. Иероним жалуется на «*pestis agapetarum*» (*Ep.* XXII. 14).

нокентий I (402), Лев I (440), Григорий I (590), а также поместные синоды в Карфагене (390 и 401), Толедо (400), Орлеане (538), Оранже (441), Арле (443 или 452), Агде (506), Герунде (517). Великие учителя никейской и постникейской эпохи Иероним, Августин и Златоуст, чрезмерно прославлявшие высшую святость девственности, придали этому закону вес своим авторитетом. Блаженный Иероним, автор Латинского стандартного перевода Библии, возглавил этот крестовый поход аскетов против брака, предлагая клирикам в качестве идеальной цели святого жития «срубить дерево брака топором девственности». Он готов был славить брак, но только как колыбель девственников[797].

Таким образом, безбрачие постепенно насаждалось на Западе под совместным влиянием интересов священства и иерархии, что оказалось на благо иерархии, но в ущерб нравственности[798].

Добровольное воздержание, основанное на особом даре благодати, почетно и может быть великим благословением для церкви, но вынужденное безбрачие клириков, или целибат, как всеобщее условие для принятия сана, есть преступление против природы и Писания. Несмотря на все сакраментальные доводы в пользу противного, целибатом принижается божественный институт брака, возникший еще в состоянии первозданной невинности и символизирующий святейшие отношения из всех, союз Христа с Его Церковью. То, что противоречит природе и Богу природы, противоречит и высшим интересам нравственности. Поэтому, хотя католицизм многое сделал для спасения женщины и семьи от языческой деградации, в целом мы по-прежнему наблюдаем, что в странах, где распространен евангельский протестантизм, женщина стоит на гораздо более высоком уровне интеллектуальной и моральной культуры, чем в исключительно римо-католических странах. Вероятно, браки священников — это, как правило, самые счастливые браки, и в них рождается больше полезных и выдающихся людей, чем в браках любого другого класса общества[799].

---

[797] *Ep.* XXII. «*Laudo nuptias, laudo conjugium, sed quia mihi virgines generant*». См. также *Ep.* CXXIII.

[798] Представляется, что Римская церковь больше беспокоится о власти, чем о чистоте клириков. Григорий VII, ревностно насаждавший безбрачие, открыто говорил: «*Non liberari potest ecclesia a servitude laicorum, nisi liberentur clerici ab uxoribus*». Так как целибат клириков — вопрос дисциплинарный, а не часть доктрины, Папа в любое время может отменить его, и Эней Сильвио еще до того, как взошел на престол Петра под именем Пия II (1458 — 1464), говорил, что священникам было отказано вступать в брак по благим и веским причинам, но в текущих обстоятельствах есть еще более веские причины, требующие отмены этого запрета. В униатской греческой церкви и у маронитов разрешено оставлять при себе жен. Иосиф II предложил сделать позволение на брак более общим. В период Французской революции и перед заключением Конкордата (1801) многие священники и монахи были женаты, но в иерархических интересах такие движения всегда пресекались, церковь предпочитала отделять клириков от мирян, чтобы иметь больше власти над ними. «Латинская церковь, — говорит Ли в своей "Истории безбрачия", — самая чудесная организация в истории, и, если ее вожди когда-нибудь согласятся на такую реформу, им придется признать, что ее устремления, связанные со столькими кичливыми воспоминаниями, были ошибочными».

[799] См. т. VI, § 79.

ГЛАВА X

МОНТАНИЗМ

§109. *Литература*

Источники

Пророческие изречения Монтана, Приски (или Прискиллы) и Максимиллы, цитируемые Тертуллианом и другими авторами и собранные в F. Münter, *Effata et Oracula Montanistarum*, Hafniae 1829), и в Bonwetsch, *Gesch. des Mont.*, p. 197-200.

Произведения Тертуллиана после 201 г. — основной источник, особенно *De Corona Militia; De Fuga in Persec.; De Cult. Feminarum; De Virg. Velandis; De Exhort. Castitatis; De Monogamia; De Paradiso; De Jejuniis; De Pudicitia; De Spectaculis; De Spe Fidelium.* Его семь книг «Об экстазе», упоминаемые Иеронимом, утрачены. В своих последних антиеретических произведениях (*Adv. Marcionem; Adv. Valentin.; Adv. Praxean; De Anima; De Resurr. Carnis*) Тертуллиан иногда упоминает о новой диспенсации Духа. По поводу хронологии его произведений см. Uhlhorn: *Fundamenta chronologiae Tertullianeae* (Gott. 1852), Bonwetsch: *Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung* (Bonn 1878), и Harnack, в Brieger, «Zeitechrift für K. gesch.» No. II.

Ириней: *Adv. Haer.* III. 11, 9; IV. 33, 6, 7. (Ссылки на монтанизм иногда сомнительны). Евсевий: *H. E.* V. 3. Епифаний: *Haer.* 48, 49.

Антимонтанистские произведения Аполинария (Аполлинария) Иерапольского, Мелитона Сардийского, Мильтиада (περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν), Аполлония, Серапиона, Гая и анонимного автора, цитируемого Евсевием, утрачены. См. источники в Soyres, *l.c.*, p. 3-24, и Bonwetsch, l.c., p. 16-55.

Труды

Theoph. Wernsdorf: *Commentatio de Montanistis Saeculi II. vulgo creditis haereticis.* Dantzig 1781. Оправдание монтанизма как в основном соглашавшегося с учениями ранней церкви и несправедливо обвиненного. Мосгейм расходится с автором во взглядах, но благоприятно отзывается об этой книге, как и Суарес. Арнольд также рассматривал дело монтанизма в своей *Kirchen-und Ketzerhistorie.*

Mosheim: *De Rebus Christ. ante Const. M.*, p. 410-425 (перевод Murdoch — I. 501-512).

Walch: *Ketzerhistorie*, I. 611-666.

Kirchner: *De Montanistis.* Jenae 1832.

Neander: *Antignosticus oder Geist aus Tertullian's Schriften.* Berlin 1825 (2nd ed. 1847), и *второе* издание его *Kirchengesch.* 1843, Bd. II. 877-908 (перевод Torrey, Boston ed. Vol. I. 506-626). Неандер первым взглянул на монтанизм с философским беспристрастием и увидел в нем реалистическую противоположность идеалистического гностицизма.

A. Schwegler: *Der Montanismus und die christl. Kirche des 2ten Jahrh.* Tüb. 1841. См. также его *Nach-apost. Zeitalter* (Tüb. 1846). Весьма наивное философское построение *a-priori* в духе тюбингенской школы. Швеглер отрицает историческое существование Монтана, неверно считает эту систему произошедшей из евионизма и объявляет ее сутью учение о Параклете и новой сверхъестественной эпохе откровения, им учрежденной. Против него выступает Georgh в своей «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», 1842.

Hilgenfeld: *Die Glossolalie in der alten Kirche.* Leipz. 1850.

Baur: *Das Wesen des Montanismus nach den neusten Forschungen*, в «Theol. Jahrbücher.» Tüb. 1851, p. 538 sqq.; также в его *Gesch. der Christl. Kirche*, I. 235-245, 288-295 (3rd ed. 1863). Баур, как и Швеглер, ставит основной акцент на учении монтанизма, но опровергает мнение о его происхождении от евионизма и пересматривает тему его конфликта с гностицизмом и епископатом.

NIEDNER: *K. Gesch.* 253 sqq., 259 sqq.

ALBRECHT RITSCHL: *Entstehung der altkathol. Kirche*, 2nd ed. 1857, p. 402-550. Справедливо подчеркивает практические и этические особенности секты.

P. GOTTWALD: *De Montanismo Tertulliani.* Vratisl. 1862.

A. REVILLE: *Tertullien et le Montanisme*, в «Revue des deux mondes», Nov. 1864. См. также его очерк в «Nouvelle Revue de Theologie» 1858.

R. A. LIPSIUS: *Zur Quellenkritik des Epiphanios.* Wien 1865; и *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte.* Leipz. 1875.

EMILE STRÖHLIN: *Essai sur le Montanisme.* Strasbourg 1870.

JOHN DE SOYRES: *Montanism and the Primitive Church* (очерк, получивший премию Хальса). Cambridge 1878 (163 pages). С полезной хронологической таблицей.

G. NATHANAEL BONWETSCH (из Дорпата): *Die Geschichte des Montanismus.* Erlangen 1881 (201 p.). Лучшая книга на эту тему.

RENAN: *Marc-Aurèle* (1882), ch. XIII, p. 207-225. См. также его очерк *Le Montanisme*, в «Revue des deux mondes», Feb. 1881.

W. BELCK: *Geschichte des Montanismus.* Leipzig 1883.

HILGENFELD: *D. Ketzergesch. des Urchristenthums.* Leipzig 1884. (pp. 560-600.)

Тему хорошо рассматривает доктор MÖLLER в Herzog (revis. ed. Bd. X. 255-262); Вр. HEFELE в Wetzer & Welter, Bd. VII. 252-268, и в его *Conciliengesch.* revised ed. Bd. I. 83 sqq.; а также доктор SALMOND в Smith & Wace, III. 935-945.

См. также литературу о Тертуллиане, §196.

§110. *Внешняя история монтанизма*

В монтанизме объединились все аскетические, ригористические и хилиастические элементы древней церкви. В нем они претендовали на всеобщую ценность, которую католическая церковь вынуждена была отвергнуть в собственных же интересах, ибо она предоставляла право на усилия по достижению чрезвычайной святости сравнительно небольшому кругу аскетов и священников и старалась, скорее, облегчить христианский образ жизни для больших масс верующих, нежели утяжелить его. Вот в чем расходилось с церковью это замечательное явление, а не в вопросах вероучения. Его нельзя называть ересью, как это обычно делается, потому что монтанизм изначально не был отходом от веры, он был лишь нездоровым преувеличением роли практической нравственности и дисциплины в ранней церкви. Это был чрезмерный сверхнатурализм и пуританство, противопоставленные гностическому рационализму и католической мягкости. Это первый пример искреннего и задуманного на благо, но мрачного и фанатичного гиперхристианства, которое, как и все гипердуховное, было обречено на то, чтобы в конце концов выродиться в плотское.

Монтанизм возник в Малой Азии — театре многих движений церкви в тот период, но не в Ефесе и не в каком-либо большом городе, а в нескольких незначительных селениях провинции Фригия, где некогда было распространено чувственное, мистическое и мечтательное поклонение природе и где Павел со своими учениками основал общины Колосс, Лаодикии и Иераполя[800].

---

[800] Неандер первым указал на тесную связь монтанизма с фригийским национальным характером, и он некоторым образом прав, но его логика не объясняет распространения системы монтанизма в Северной Африке. Швеглер и Баур выступили против взглядов Неандера, но Ренан справедливо поддерживает его: «*La Phrygie était un des pays de l'antiquité les plus portés aux rêveries religieuses. Les Phrygiens passaient, en général pour niais et simples. Le christianisme eut chez eux, dès l'origine, un charactère essentiellement mystique et ascétique. Déjà, dans l'épître aux Colossiens, Paul combat des erreurs où les signes précurseurs du gnosticisme et les excès d'un ascétisme mal entendu semblent se mêler. Presque partout ailleurs, le christianisme fut une religion de grandes villes; ici, comme dans la*

Зачинателем движения стал некий Монтан примерно в середине II века во время правления Антонина Пия[801]. Согласно рассказам противников Монтана, до обращения он был оскопленным жрецом Кибелы без особых талантов и образования, но исполненный фанатического рвения. Он впадал в сомнамбулический экстаз и считал себя богодухновенным глашатаем обещанного Параклета, или Защитника, Помощника и Утешителя в последние скорбные времена. Из того что в своих пророчествах он говорил от имени Святого Духа в первом лице, его противники делали ошибочный вывод, что он сам считает себя непосредственно Параклетом или, по словам Епифания, даже Богом Отцом. Его сопровождали две пророчицы, Прискилла и Максимилла, оставившие своих мужей. Во время кровавых гонений при Антонинах, которые свирепствовали в Малой Азии и привели к смерти Поликарпа (155), все трое выступали в качестве пророков и реформаторов христианской жизни, провозглашая приближение века Святого Духа и тысячелетнего царства в Пепузе, маленьком фригийском селении, на которое должен был сойти новый Иерусалим. Похожие ситуации наблюдались во время проповедей первых квакеров, а глоссолалия и пророчества — на собраниях последователей Ирвинга. Это неистовое движение быстро приобрело размах, которого не ожидали его инициаторы, распространилось до Рима и Северной Африки и взбудоражило всю церковь. Из-за него созывались первые синоды, упоминаемые в послеапостольскую эпоху.

Последователей Монтана называли монтанистами, а также фригийцами, катафригийцами (по названию провинции, откуда пошло движение), пепузианами, прискилланитами (от имени Прискиллы, не путать с присциллианами IV века). Сами они называли себя *духовными* христианами (πνευματικοί), в отличие от физических или плотских христиан (ψυχικοί).

Епископы и синоды Малой Азии, хоть и не единогласно, объявили новое пророчество бесовским делом, применяли к монтанистам экзорцизм и отлучили их от церковного общения. Все согласились с тем, что явление это сверхъестественное (естественное объяснение подобных психологических явлений тогда было неизвестно) и приписать его можно либо Богу, либо Его великому противнику. Движимые предрассудками и коварством, оппоненты Монтана и двух его пророчиц стали выдвигать против них неоправданные обвинения в безнравственности, безумии и подстрекательствах к самоубийству, которым окружающие охотно

Syrie au delà du Jourdain, ce fut une religion de bourgades et de campagnards» {Фригия была одной из древних земель, наиболее склонных к религиозным мечтаниям. Фригийцев обычно считали наивными простаками. Христианство среди них с самого начала приобрело характер в основном мистический и аскетический. Уже в Послании к колоссянам Павел борется с заблуждениями, в которых, по-видимому, смешиваются моменты предвосхищения гностицизма и аскетические крайности, связанные с неправильным пониманием. Почти везде в то время христианство было религией больших городов; здесь же, как и в Сирии, на дальнем берегу Иордана, это была религия сел и деревень}.

[801] Точная дата неизвестна, она определяется по-разному, от 126 до 180 г. См. примечания Ренана в *Marc-Aur.*, p. 209, Hefele (I. 85), Soyres (p. 25-29, 157), Bonwetsch (140-145). Евсевий относит возникновение монтанизма к 172 г., что явно слишком поздно; Епифаний не уверен, но склонен принять 157 г. Суарес датирует возникновение монтанизма 130-м годом, Гефеле — 140-м, Неандер, Бонветш и Меллер (в Herzog, new ed. X. 255) — 156-м, Ренан — 167-м. Недавняя поправка, внесенная в дату мученичества Поликарпа (не 167, а 155 г.), привела к пересмотру даты гонений в Малой Азии при Антонине Пии. Гефеле считает, что автор «Пастыря Ермы», написанного до 151 г. при Пии I, уже выступает против монтанистских взглядов. Бонветш относит смерть Монтана и Максимиллы к периоду между 180 и 200 г. Имя Монтана встречается на фригийских надписях.

верили. Епифаний и Иоанн Дамаскин рассказывают абсурдную историю о том, что частью мистического поклонения монтанистов было принесение в жертву младенцев и что они пекли хлеб на крови убитых детей[802].

Среди литературных противников монтанизма на Востоке можно упомянуть Клавдия Аполинария из Иераполя, Мильтиада, Аполлония, Серапиона Антиохийского и Климента Александрийского.

Римская церковь в период епископства Элевтера (177 — 190) или Виктора (190 — 202) после некоторых колебаний также выступила против новых пророков под давлением пресвитера Гая и исповедника Праксея из Асии, которые, как саркастически замечает Тертуллиан, оказали римскому дьяволу двойную услугу, изгнав Святого Духа и распяв Бога Отца, то есть уничтожив пророчество и введя ересь (патрипассианство). Но выступления Ипполита против Зеферина и Каллиста, равно как более поздний раскол Новациана, показывают, что дисциплинарный ригоризм монтанистов находил в Риме энергичных защитников и после середины III века.

Христиане Галлии, страдавшие тогда от жестоких гонений, встали на позиции примирения, симпатизируя по крайней мере моральной искренности, готовности к мученичеству и хилиастическим надеждам монтанистов. Они послали своего пресвитера (позже ставшего епископом) Иринея в Рим к Элевтеру, чтобы ходатайствовать за них. Эта миссия, по-видимому, побудила Элевтера или его преемника составить послания примирения, которые потом были отозваны. Так решилась судьба монтанистов[803].

В Северной Африке монтанистов приняли с чрезвычайной симпатией, так как пунический национальный характер естественно тяготел к мрачности и религиозной жесткости[804]. Две из самых выдающихся мучениц, Перпетуя и Фелицитата, склонялись к монтанизму и приняли героическую смерть в Карфагене во время гонений Септимия Севера (203).

Величайшим приверженцем монтанизма стал одаренный и пылкий, но эксцентричный и склонный к ригоризму Тертуллиан. В 201 или 202 г. он из симпатии к аскетизму стал самым энергичным и влиятельным защитником монтанизма, придав этому туманному восприятию действительности вид некой философии. Однако формально он не отходил от католической церкви, учение которой защищал, борясь с еретиками. В любом случае, он не был отлучен, и его ортодоксальные произведения всегда очень высоко ценились. Он — единственный богослов в этом раскольническом движении, которое возникло в чисто практических целях, и наши знания об этом движении основаны преимущественно на сведениях из его трудов. Благодаря ему принципы монтанизма во многом повлияли на католическую церковь, причем не только в Северной Африке, но также в Испа-

---

[802] Ренан говорит об этих обвинениях (p. 214): «*Ce sont là les calomnies ordinaires, qui ne manquent jamais sous la plume des écrivains orthodoxes, quand il s'agit de noircir les dissidents*» {Это обычная хула, которая всегда в изобилии рождается под пером ортодоксальных авторов, когда им нужно очернить несогласных}.

[803] Тертуллиан, который упоминает об этих «*litteras pacis jam emissas*» в пользу монтанистов Асии (*Adv. Prax.* 1), не упоминает имени «episcopus Romanus», от которого они исходили, и того, кем они были взяты обратно, а также о причине этой временной благосклонности. Виктор осуждал квадродециманов, с которыми монтанисты были тесно связаны, а Ириней протестовал против этого. См. Bonwetsch, p. 173 sq.

[804] Эту предрасположенность, ἦθος πικρόν, σκυθρωτόν и σκληρόν, подметил в карфагенцах еще Плутарх (в его Πολιτικὰ παραγγέλματα, c. 3), он противопоставляет эти качества легковозбудимому и радостному характеру афинян.

нии, что можно видеть из строгих постановлений Эльвирского собора 306 г. Необычно, что Киприан, сторонник «высокой церкви» и ненавидящий расколы, ежедневно читавший Тертуллиана, не упоминает о монтанизме. Августин рассказывает, что Тертуллиан оставил монтанистов и основал новую секту, которая была названа в его честь, но в конце концов благодаря посредничеству Августина примирилась с католической общиной Карфагена[805].

Как отдельная секта, монтанисты, или тертуллиане (так их называли в Африке), просуществовали до VI века. Во время Епифания секта имела множество приверженцев во Фригии, Галатии, Каппадокии, Киликии и Константинополе. Преемники Константина, вплоть до Юстиниана (530), неоднократно выпускали законы против них. В постановлениях синодов по поводу действенности монтанистского крещения нет последовательности[806].

§111. *Характер и учение монтанизма*

I. В ВЕРОУЧЕНИИ монтанизм по всем основным вопросам соглашался с католической церковью и очень твердо придерживался традиционных правил веры[807]. Тертуллиан, по стандартам своего века, был полностью ортодоксом. Он выступал против крещения младенцев, так как предполагал, что смертные грехи, совершенные после крещения, не могут быть прощены, однако крещение младенцев еще не было католической догмой, оно оставлялось на усмотрение родителей. Тертуллиан внес вклад в развитие ортодоксального учения о Троице, выступая против патрипассиан и утверждая различие ипостасей Бога и значение Святого Духа. Монтанизм основывался не на иудаизме, как евионизм, и не на язычестве, как гностицизм, но на христианстве; его заблуждения заключались лишь в нездоровом преувеличении христианских идей и требований. Тертуллиан говорит, что действие Параклета заключается только в преображении дисциплины, в более глубоком понимании Писания и в устремлении к высшему совершенству, ибо у него та же вера, тот же Бог, тот же Христос и те же таинства, что и у католиков. Секта решительно боролась с гностической ересью и была противоположна этой системе. Она помещала христианскую веру в основном в контекст практической жизни, а не в область теоретических спекуляций и ждала установления царства Божьего на этой земле (хотя и при наступлении тысячелетнего царства), не перенося его в абстрактный идеальный мир. Но у этих двух систем, как всегда случается с крайностями, были точки соприкосновения — например, общий антагонизм по отношению к текущему миропорядку и разграничение между духовной и физической церковью.

Тертуллиан воспринимал религию как процесс развития, который он сравнивает с органическим ростом в природе. Он делит процесс на четыре этапа: 1) природная религия, или врожденное представление о Боге; 2) религия закона в Ветхом Завете; 3) Евангелие во время земной жизни Христа и 4) откровение Параклета, то есть духовная религия монтанистов, которые, соответственно, называли себя *пневматиками* или *духовной* церковью в отличие от *физической* (или

---

[805] *De Haeresibus*, §6.

[806] Гефеле (Hefele, *Conciliengesch.*, I. 754) объясняет эту непоследовательность тем, что некоторые считали монтанистов ортодоксами, некоторые — еретиками в том, что касается учения о Троице.

[807] Это признавали его противники. Епифаний (*Haer.* XLVIII. 1) говорит, что катафригийцы принимают все Писание, Ветхий и Новый Завет, и соглашаются с католической церковью в своих взглядах на Отца, Сына и Святого Духа.

плотской) католической церкви. Это первый случай, когда в теории развития церкви выдвигается предположение о возможности усовершенствования христианства Нового Завета и апостолов; оно возникает вследствие неверного применения притчей о горчичном зерне и закваске, а также учения Павла о росте церкви *во* Христе (но не *превосходя* Христа). Однако взгляды Тертуллиана никоим образом не были рационалистическими. Напротив, он требовал, чтобы любые новые откровения точно соответствовали правилам традиционной церковной веры, *regula fidei*, которые в своем подлинно монтанистском труде он определяет как *«immobilis et irreformabilis»*[808]. Тем не менее Тертуллиан придавал откровениям фригийских пророков о вопросах практики такое значение, которое противоречило теории о достаточности Писаний.

II. В области практической жизни и дисциплины движение монтанистов, ожидавших скорого конца света, вступало в конфликт с господствующим католицизмом, и этот конфликт, последовательно развивавшийся, конечно же, должен был в какой-то степени проявиться и в области учения. Любая раскольническая тенденция при развитии склонна становиться более или менее еретической.

1. Монтанизм в первую очередь стремился к принудительному продолжению традиции чудесных даров апостольской церкви, которые постепенно прекращались по мере того, как христианство распространялось среди людей и его сверхъестественные основы находили естественное воплощение на земле[809]. Монтанизм прежде всего заявлял о продолжении *пророчества*, которое обычно определялось как *nova prophetia*. Он опирался на примеры из Писания — на Иоанна, Агава, Иуду и Силу, ссылался на женщин-пророчиц — Мариам и Девору, и в особенности на четырех дочерей Филиппа, которые были похоронены в Иераполе, столице Фригии. Экстатические изречения прорицателей ошибочно воспринимались как богодухновенные. Тертуллиан определяет состояние ума этих пророков как *«amentia»*, *«exidere sensu»* и описывает его так, что оно неизбежно напоминает явление магнетического ясновидения. Монтан сравнивает человека в экстазе с музыкальным инструментом, на котором Святой Дух играет Свои мелодии. «Смотри, — говорит он в одном из своих прорицаний от имени Параклета, — человек подобен лире, и Я касаюсь его, как медиатор. Человек спит, Я бодрствую. Смотри, это Господь вынимает из людей их сердца и дает людям Свои сердца»[810]. Что касается содержания, то монтанистское пророчество возвещало грядущий строгий Божий суд, гонения, тысячелетнее царство, необходимость поста и другие аскетические упражнения, которые должны были стать обязательными для церкви.

Католическая церковь теоретически не отрицала возможность продолжения пророчества и других чудесных даров, но была склонна объяснять монтанистские пророчества сатанинским вдохновением[811] и не доверяла им прежде всего

---

[808] Нерушимые и неизменные. — Прим. изд.

[809] В этом вопросе, как и в других, монтанизм поразительно похож на ирвингианство, но отличается от него демократическим, антииерархическим строением. Ирвингианство выступает за сохранение не только апостольских даров, но и апостольского сана; его сторонники считают, что апостолов должно быть двенадцать, и уделяют большое внимание обрядам.

[810] Епифаний, *Haer.* xlviii. 4: ἰδού, ὁ ἄνθρωπος ὡσεῖ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ, ἰδού, κύριος ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις.

[811] Тертуллиан, *De Jejun.* 11: *«Spiritus diaboli est, dicis, o psychice»*. Однако сам Тертуллиан всегда занимал почетное положение среди церковных авторов, хоть и не был причислен собственно к *отцам* церкви.

потому, что они исходили не от рукоположенного священства, но по большей части от не обладавших авторитетом мирян и фанатичных женщин.

2. Эта особенность подводит нас еще к одному догмату монтанистского движения, утверждению ВСЕОБЩЕГО СВЯЩЕНСТВА христиан, в том числе женщин, в отличие от профессионального священства в католической церкви. В этом плане монтанизм можно назвать демократической реакцией против клерикальной аристократии, которая со времени Игнатия все больше и больше монополизировала все привилегии и функции служителей. Монтанисты считали, что по-настоящему пригоден к служению и может быть избран учителем тот, кто непосредственно обладает Божьим Духом, в отличие от внешнего рукоположения и епископской преемственности. Они всегда противопоставляли сверхъестественный элемент и свободное движение Духа механизму фиксированного церковного порядка.

В этом вопросе они неизбежно стали схизматиками и настроили епископскую иерархию против себя. Но на самом деле они заменяли осуждаемое ими различие между клириками и мирянами другим типом аристократии. Они претендовали для своих пророков на те же самые права, в которых отказывали католическим епископам. По их представлениям, между истинно духовными и просто физическими христианами лежала громадная пропасть; это вело к духовной гордости и ложному пиетизму. Сходство их представления о всеобщем священстве с протестантским скорее кажущееся, чем реальное; они основывались на совершенно иных принципах.

3. Еще одна важная и выдающаяся особенность монтанизма — визионерское ОЖИДАНИЕ ТЫСЯЧЕЛЕТНЕГО ЦАРСТВА, действительно основанное на Апокалипсисе и высказываниях апостолов о скором возвращении Христа, но с чрезмерным акцентом на этом моменте и с материалистической окраской. Монтанисты были самыми пылкими милленариями древней церкви, и они тем более решительно держались за веру в скорое возвращение Христа во славе, чем больше эта надежда начинала уступать мнению о том, что церкви еще долго придется существовать на земле и, соответственно, ей нужна прочная епископская организация. Молясь: «Да приидет царствие Твое», — они молились о конце света. Они жили, остро ощущая близость великой последней катастрофы, поэтому с презрением относились к текущему положению вещей, устремляя все свои желания ко второму пришествию Христа. Максимилла говорит: «После меня нет больше пророчества, но лишь конец света»[812].

Эти неудачные предсказания, конечно же, ослабляли влияние всех остальных претензий данной системы. С другой стороны, ослабление веры в близость пришествия Господа сопровождалось обмирщением католической церкви. Вера монтанистов в близость тысячелетнего царства с тех пор появлялась снова и снова в самых разных формах.

4. И наконец, секта монтанистов отличалась фанатической строгостью в плане АСКЕТИЗМА и ЦЕРКОВНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ. Она ревностно протестовала против все большего упадка католической дисциплины покаяния. Послабления, особенно в

---

[812] Bonwetsch, p. 149: *«Das Wesen des Montanismus ist eine Reaktion angesichts der nahen Parusie gegen Verweltlichung der Kirche»*. Баур также акцентирует этот момент и считает основную разницу между монтанизмом и гностицизмом такой: если первые обращали больше внимания на начало, то последние — на конец всех вещей. *«Wie die Gnosis den Anfangpunkt ins Auge fasst, von welchem alles ausgeht, die absoluten Principien, durch welche der Selbstoffenbarungsprocess Gottes und der Gang der Weltentwicklung bedingt ist, so ist im Montanismus der Hauptpunkt um welchen sich alles bewegt, das Ende der Dinge, die Katastrophe, welcher der Weltverlauf entgegengeht»*. (*K. Gesch.* I. 235).

Риме при Зеферине и Каллисте, к великому огорчению искренних верующих, привели к прощению самых тяжких грехов и задолго до Константина положили начало стиранию различий между церковью и миром. Тертуллиан считает восстановление строгой дисциплины главной задачей нового пророчества[813].

Но монтанизм, без сомнения, устремлялся к противоположной крайности, двигаясь от евангельской свободы к иудейскому формализму, в то время как католическая церковь, отвергая новые законы и бремена, отстаивала дело свободы. Монтанизм с ужасом отвернулся от всех удовольствий жизни и даже искусство считал несовместимым со здравой и смиренной христианской верой. Он запрещал женщинам как-либо украшать свою одежду и требовал от дев, чтобы они носили покрывало. Он стремился к кровавому крещению мученичества, осуждая тех, кто прятался или бежал, как отрекшихся от Христа. Он умножал посты и другие аскетические упражнения и доводил их до чрезвычайной строгости, считая их лучшей подготовкой к тысячелетнему царству. Он запрещал повторный брак, как прелюбодеяние, не только клирикам, но и мирянам и склонен был считать даже первый брак просто уступкой со стороны Бога, сделанной из понимания чувственной слабости человека. Он учил невозможности повторного покаяния и отказывал отступникам в возвращении в церковь. Тертуллиан считал все смертные грехи (которых он насчитывает семь), совершенные после крещения, непростительными[814], по крайней мере в этом мире, и, по свидетельству согласного с ним Ипполита, заявлял, что церковь, которая проявляет терпимость к совершившим тяжкие грехи (как, собственно, поступала в то время Римская церковь), хуже «разбойничьего логова» и даже *«spelunca mœchorum et fornicatorum»*[815].

Как мы уже видели, католическая церковь действительно допускала чрезмерную аскетическую строгость, но только как исключение из правила, в то время как монтанисты считали свои ригористические требования обязательными для всех. Такой всеобщий аскетизм был просто практически невозможен в мире того периода, и секта неизбежно пришла в упадок. Но искренность веры, воодушевлявшей монтанистов, их пророчества и видения, их ожидание тысячелетнего царства и фанатические крайности, в которые они впадали, с тех пор появлялись заново под разными названиями, в разных видах и в новых сочетаниях среди новациан, донатистов, спиритуалистов-францисканцев, анабаптистов, энтузиастов камизаров, пуритан, квакеров, квиетистов, пиетистов, адвентистов, ирвингиан и так далее как способ протеста и здоровая реакция на разнообразные недостатки церкви[816].

---

[813] В *De Monog.*, с. 2, он называет Параклета *«novae disciplinae institutor»*, но в с. 4 говорит, поправляя сам себя: *«Paracletus restitutor potius, quam institutor disciplinae»*.

[814] См. *De Pud.*, с. 2, 19.

[815] *De Pudic.*, с. 1: *«Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum* (так он иронически называет римского епископа; скорее всего, речь идет о Зеферине или Каллисте). *edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto... Absit, absit a sponsa Christi tale praeconium! Illa, quae vera est, quae pudica, quae sancta, carebit etiam aurium macula. Non habet quibus hoc repromittit, et si habuerit, non repromittat, quoniam et terrenum Dei templum citius spelunca latronum* (Мф. 21:13) *appellari potuit a Domino quam moechorum et fornicatorum»*.

[816] См. об аналогичном явлении в Soyres, p. 118 sqq., 142 sqq. Он упоминает мормонизм как схожее движение, и так же делает Ренан (*Marc-Aurèle*, p. 209), но это несправедливо по отношению к монтанистам, чья строгая аскетическая мораль сильно отличалась от полигамной теократии штата Юта. Монтанисты больше походили на ирвингиан, чьи вожди были исключительно добропорядочными и благочестивыми людьми (Ирвинг, Тирш, В. В. Эндрюс).

ГЛАВА XI

ЕРЕСИ ДОНИКЕЙСКОЙ ЭПОХИ

§112. *Иудаизм и язычество внутри церкви*

В предыдущих главах мы охарактеризовали моральную и интеллектуальную победу церкви над явным и последовательным иудаизмом и язычеством, теперь же мы должны взглянуть на глубинную и яростную борьбу церкви с теми же врагами, действовавшими в более скрытой и опасной форме: иудаизмом и язычеством, которые притворялись христианством, угрожая превратить церковь в иудействующую или языческую. Невозможно понять богословие и труды отцов церкви, не зная о ересях той эпохи, которые сыграли в богословских движениях древней греческой и латинской церкви не менее важную роль, чем разные виды рационализма в современном богословии протестантских церквей Европы и Америки.

Иудаизм со своей религией и Священными Писаниями и греко-римское язычество со своей светской культурой, наукой и искусством не могли не быть усвоены христианством в преображенной и освященной форме. Еще в апостольскую эпоху многие иудеи и язычники крестились только водой, но не Святым Духом и не огнем Евангелия, и потому с ними в церковь проникали их прежние религиозные представления и обычаи. Отсюда возникали еретические тенденции, борьба с которыми ведется уже в Новом Завете, особенно в посланиях Павла и в соборных посланиях[817].

Те же самые ереси мы встречаем в начале II века, только в более зрелом виде и более широко распространенные, почти по всему христианскому миру. С одной стороны, они указывают на универсальное значение христианской религии в истории и ее неизбежное влияние на все наиболее глубокие и искренние умы той эпохи. Христианство внесло смятение и сомнение во все их религиозные представления. Они были так поражены истинностью, красотой и силой новой религии, что больше не могли оставаться иудеями или язычниками; но многие не могли или не хотели внешне отказываться от своей прежней религии и философии. Отсюда странные смеси христианских и нехристианских элементов в хаотическом брожении. Старые религии не могли умереть, не совершив последней отчаянной попытки спастись, приняв христианские идеи. С другой стороны, собственно христианская истина из-за этого подверглась большой опасности, и церкви пришлось защищаться от неверных толкований, чтобы не скатиться снова к уровню иудаизма или язычества.

Так как христианство, появившись в мире, столкнулось с двумя другими религиями, одна из которых была относительно истинной, а другая — ложной по своей сути, то и ересь также проявилась в двух основных формах, ЕВИОНИЗМА и ГНОСТИЦИЗМА, зарождение которых, как мы уже заметили, привлекало внима-

---

[817] См. т. I, §73, и мой труд *History of the Apost. Church*, §165-169.

ние апостолов. Замечание Егезиппа, утверждавшего, что церковь сохраняла девственную чистоту учения до времен Адриана, следует понимать, лишь памятуя об открытом наступлении гностицизма во II веке, то есть только как относительно истинное. Тот же самый автор недвусмысленно утверждает, что тайно ересь работала в церкви со времен Симона Волхва. Евионизм — это иудействующее псевдопетровское христианство или, как его справедливо можно назвать, христианствующий иудаизм, тогда как гностицизм — это языческое псевдопавловское христианство, или псевдохристианское язычество.

Данные два типа ереси противоположны друг другу. Евионизм — это извлечение из христианской религии ее части; гностицизм — расширение ее границ. Для первого характерен сугубый реализм и буквализм, для второго — фантастический идеализм и спиритуализм. В первом дух ограничен внешними формами, во втором он являет себя с неограниченной свободой. Евионизм заявляет, что спасение зависит от соблюдения закона, гностицизм — от спекулятивного знания. Под влиянием иудейского закона христианство должно было ожесточиться и окаменеть, под влиянием гностических спекуляций — раствориться в пустых домыслах и вымыслах. Евионизм отрицает Божественность Христа и видит в Евангелии всего лишь еще один закон; гностицизм отрицает подлинность человеческой природы Искупителя, превращая Его личность и деяния в призрак, докетическую иллюзию.

Но у этих двух крайностей есть нечто общее. Обе эти тенденции, движущиеся в противоположных направлениях, приводят к одному результату — отрицанию воплощения, подлинного и вечного союза божественного и человеческого во Христе и Его царстве. Таким образом, обе они подпадают под критерии, согласно которым святой Иоанн определял антихристианский дух заблуждения. В обоих случаях Христос перестает быть посредником и примирителем и Его религия ничем не превосходит иудейскую или языческую религии, которые абстрактно противопоставляют Бога и человека и не допускают иного союза между ними, кроме временного и иллюзорного.

Существовали также некоторые виды заблуждений, в которых сочетались элементы евионизма и гностицизма. Мы имеем в виду гностический или теософский евионизм (псевдоклиментовский) и иудействующий гностицизм (у Керинфа и других). Борьба с этими смешанными формами также началась еще в апостольскую эпоху. Действительно, похожие формы религиозного синкретизма мы встречаем еще до христианства и вне его, например, в лице ессеев, терапевтов и иудейского философа-платоника Филона.

§113. *Назореи и евиониты (елкесаиты, мандеи)*

I. Ириней: *Adv. Haer.* I. 26. Ипполит: *Refut. omnium Haer.*, или *Philosophumena*, 1. IX. 13-17. Епифаний: *Haer.* 29, 30, 53. Отдельные упоминания у Иустина Мученика, Тертуллиана, Оригена, Егезиппа, Евсевия и Иеронима. Несколько апокрифических евангелий, особенно От евреев. Источники туманны и противоречивы. См. сборник фрагментов из Елксая, Евангелия от евреев и др. в Hilgenfeld, *Novum Test. extra Canonem receptum*. Lips. 1866.

II. Gieseler: *Nazaräer u. Ebioniten* (в четвертом издании Stäudlin and Tzschirner, «Archiv.» Leipz. 1820).

Credner: *Ueber Essaeer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben* (в Winer, «Zeitschrift für wissensch. Theol.» Sulzbach 1829).

Baur: *De Ebionitarum Origine et Doctrina ab Essaeis repetenda*. Tüb. 1831.

Schliemann: *Die Clementinen u. der Ebionitismus*. Hamb. 1844, p. 362-552.

Ritschl: *Ueber die Secte der Elkesaiten* (в Niedner, «Zeitschr. für hist. Theol.» 1853, no. 4).

D. Chwolsohn: *Die Ssabier und der Ssabismus*. St. Petersburg 1856, 2 vols.

Uhlhorn: *Ebioniten* и *Elkesaiten*, в Herzog, new ed., vol. IV. (1879), 13 sqq. и 184 sqq.

G. Salmon: *Elkesai, Elkesaites*, в Smith & Wace, vol. II (1880), p. 95-98.

M. N. Siouffi: *Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs*. Paris 1880.

K. Kessler: *Mandaeer*, в Herzog, revised ed., IX (1881), p. 205-222.

Ad. Hilgenfeld: *Ketzergesch. des Urchristenthums*, Leip. 1884 (421 sqq.).

Ориентированное на иудеев христианство, представленное в апостольской церкви Петром и Иаковом, в сочетании с ориентированным на язычников христианством Павла привело к образованию христианской церкви, в которой «ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь»[818].

I. Однако часть обращенных в христианство иудеев даже после разрушения Иерусалима продолжала придерживаться национальных обычаев своих отцов. В некоторых церквях Сирии они вплоть до конца IV века были известны под именем НАЗОРЕЕВ (возможно, изначально иудеи называли так всех христиан как последователей Иисуса из Назарета, выражая свое презрение[819]). Они сочетали соблюдение обрядов закона Моисея с верой в Мессианство и Божественность Иисуса, пользовались Евангелием от Матфея на еврейском языке, скорбели о неверии своих братьев и надеялись на их будущее обращение и на тысячелетнее правление Христа на земле. Но они не испытывали неприязни к апостолу Павлу и никогда не осуждали обращенных в христианство язычников как еретиков за то, что они не соблюдали закон. Следовательно, они были не еретиками, но закосневшими христианами-сепаратистами. Они остановились в развитии на устаревшем состоянии иудейского христианства с его узостью и отсутствием уверенности в спасении и превратились в незначительную секту. Иероним говорит о них, что, желая одновременно быть и иудеями, и христианами, они не были ни теми, ни другими.

II. От назореев нам следует отличать иудейских христиан-*еретиков*, ЕВИОНИТОВ, которые были более многочисленны. Их имя происходит, вопреки указанному Тертуллианом[820], не от предполагаемого основателя секты Евиона, о котором нам ничего не известно, а от еврейского слова אֶבְיוֹן, *бедный*. Возможно, изначально это слово, также как «назореи» и «галилеяне», было презрительным прозвищем всех христиан, большинство из которых жило очень бедно[821], а позже оно стало относиться только к этой секте; либо оно пренебрежительно указывало на скудость их учения о Христе и законе, как, скорее наивно, чем правильно, объясняет Ориген; либо, что более вероятно, оно использовалось как почетное, ибо евиониты считали себя истинными последователями нищего Христа и Его нищих учеников и относили только к себе Его благословение нищих духом. Согласно Епифанию, Евион сначала распространил свое заблуждение среди группы христиан, бежавших в Пеллу после разрушения Иерусалима, тогда как по словам Егезиппа, приведенным у Евсевия, некий Фебутий (Thebutis) после смерти иерусалимского епископа Симеона, около 107 г., произвел раскол среди иу-

---

[818] Гал. 6:15. — Прим. изд.

[819] Язычники, враги христианства, такие как Юлиан Отступник, иногда называли их «галилеянами». Так делает Эпиктет в единственном отрывке, в котором он упоминает христиан.

[820] *Praescr. Haeret.*, с. 13.

[821] Минуций Феликс, *Octav.* 36: «*Ceterum quod plerique* PAUPERES *dicimur non est infamia nostra, sed gloria; animus enim ut luxu solvitur, ita frugalitate firmatur*».

дейских христиан и побудил многих из них стать отступниками, потому что сам он не был избран епископом.

Мы находим следы секты евионитов в Палестине и окружающих районах, на острове Кипр, в Малой Азии и даже в Риме. Хотя в основном она состояла из иудеев, иногда в нее вступали и обращенные в христианство язычники. Она просуществовала до IV века, но во времена Феодорита уже почти полностью исчезла. Она пользовалась еврейским Евангелием, ныне утраченным, которое, вероятно, представляло собой искаженное Евангелие от Матфея.

Характерные признаки евионизма во всех его проявлениях следующие: низведение христианства на уровень иудаизма, принцип универсальности и непреходящей ценности закона Моисея и враждебное отношение к апостолу Павлу. Однако, поскольку внутри самого иудаизма были разные секты, мы должны также различать по меньшей мере два ответвления евионизма, соотносившиеся друг с другом примерно как фарисейство и ессейство, или, если использовать современную аналогии, как старый деистический и спекулятивный пантеистический рационализм в Германии, или как практическая и спекулятивная школы унитарианства.

1. Обычные Евиониты, гораздо более многочисленные, воплощали фарисейский легализм и были наследниками тех иудействующих, против которых направлено Послание к галатам. Их учение можно свести к следующим моментам:

а) Иисус — воистину обещанный Мессия, Сын Давида, высший Законодатель, но при этом просто человек, подобно Моисею и Давиду, естественным образом рожденный от Иосифа и Марии. Впервые Он ощутил Свое мессианское призвание в момент Его крещения Иоанном, когда на Него сошел высший Дух. Поэтому Ориген сравнивал эту секту со слепым из Евангелия, который воззвал к Господу, не видя Его: «Иисус, Сын Давидов! помилуй меня».

б) Обрезание и соблюдение всех обрядов закона Моисея обязательно для спасения всех людей.

в) Павел — отступник и еретик, все его послания надо запретить. Эта секта считала его рожденным в язычестве и позже пришедшим в иудаизм из нечестивых побуждений.

г) Христос скоро придет снова, чтобы учредить славное тысячелетнее правление Мессии, столицей которого станет земной Иерусалим.

2. Евиониты второго типа, наследники ессеев, придали своему иудаизму спекулятивный или теософский оттенок, подобно заблуждавшимся из Послания к колоссянам. Они сделали шаг навстречу гностицизму. К ним относятся Елкесаиты[822]. Они появились, по словам Епифания, в правление Траяна в окрестностях Мертвого моря, где жили ессеи. Название секты происходит от имени ее предполагаемого основателя Елксая или Елкесая и переводится как «скрытая сила», что (по предположению Гислера) указывает на Святого Духа[823]. По-видимому, изначально это было заглавие книги, которая, подобно Книге Мормона, якобы была ангельским откровением и весьма почиталась в секте. Это тайное писание, согласно фрагментам, приведенным у Оригена и в «Философуменах» Ипполита,

---

[822] Ἐλκεσσαῖοι (Епифаний); Ἠλχασσαί (Ипполит); Ἐλκεσαιταί (Ориген). Также Σαμψαῖοι, от שֶׁמֶשׁ, *солнце*.

[823] Δύναμις κεκαλλυμένη, חֵיל כְּסִי. Ср. с δύναμις ἄσαρκος у Климента, *Homilies*, XVII. 16. Другие возможные этимологии: от *Елкеси*, названия галилейского селения (Дилич); от אֵל שַׁדַּי; от אֶלְכַּחֲשִׁים = apostatae.

содержит основания примечательной псевдоклиментинской системы[824]. (См. следующий раздел). Оно явно иудейского происхождения, в нем Иерусалим представлен как центр религиозного мира, Христос — как творение и Господь ангелов и всех прочих существ, Святой Дух — как женская сущность, обрезание принимается наряду с крещением, отвергается святой Павел и оправдывается отречение от веры в моменты гонений. Там же приводится дата написания — третий год правления Траяна (101 г.). Она, наряду с требованием обрезания, показывает, что это сочинение значительно старше, чем «Гомилии» Климента. Копия этой книги была привезена в Рим из Сирии неким Алкивиадом около 222 г. по Р. Х. и привлекла внимание тем, что возвещала новый метод прощения грехов.

3. Похожей сектой были МАНДЕИ, от слова *manda*, «знание» (γνῶσις), и САБИИ, то есть *крестильники* (от *sâbi*, *креститъ, омывать*), или МОГТАЗИЛАХ, что значит то же самое. Так как они очень почитали Иоанна Крестителя, их называли «христианами Иоанна»[825]. Их происхождение точно не установлено. Остатки их до сих пор живут в Персии на восточном берегу Тигра. Их священный язык — арамейский диалект, имеющий некоторое значение для сравнительного языкознания[826]. В настоящее время они говорят по-арабски и по-персидски. Их система очень сложна, в ней преобладает языческий элемент, и она ближе всего к манихейству[827].

§114. *Евионизм Псевдо-Климента*

Источники

1. Τὰ Κλημέντια, или точнее Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή, впервые опубликовано (без двадцатой и части девятнадцатой гомилии) *Cotelier* в «Patres Apost.» Par. 1672; *Clericus* в его изданиях Cotelier, 1698, 1700 и 1724; также *Schwegler*, Stuttg. 1847 (текст из Clericus); первое полное издание, с отсутствовавшими ранее фрагментами, из нового кодекса из библиотеки Оттобони в Ватикане — *Alb. R. M. Dressel* (с латинским переводом Котелье и примечаниями), под заглавием: *Clementis Romani quae feruntur Homiliae Viginti nunc primum integrae*. Gott. 1853; и *Paul de Lagarde*: *Clementina Graece*. Leipz. 1865.

2. CLEMENTIS ROM. RECOGNITIONES (Ἀναγνωρισμοί или Ἀναγνώσεις), в десяти книгах, только в латинском переводе Руфина (умер в 410 г.); впервые опубликовано в Basel 1526; лучшие издания — *Cotelier*, *Gallandi* и *Gersdorf* в его «Bibl. Patr. Lat.» Lips. 1838. Vol. I. На сирийском языке — P. DE LAGARDE (*Clementis Romani Recognitiones Syriace*). Lips. 1861. Английский перевод — доктор Thomas Smith, в «Ante-Nicene Christian Library», Edinburgh, vol. III (1868), pp. 137-471. В рукописях труд встречается под разными названиями, особенно часто — как *Itinerarium St. Clementis*.

3. CLEMENTIS EPITOME DE GESTIS PETRI (Κλήμ. ἐπισκ. Ῥώμης περὶ τῶν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου επιτομή), первое издание — Paris 1555; потом критическое издание — *Cotelier, l.c.*; более полное, со второй частью, — *A. R. M. Dressel: Clementinorum Epitomae duae*, с ценными критическими замечаниями *Fr. Wieseler*. Lips. 1859. Оба издания *Epitomes* представляют собой лишь краткое изложение «Гомилий».

Труды

NEANDER и BAUR, в их трудах о гностицизме (см. следующий раздел) и историях церкви.

SCHLIEMANN: *Die Clementinen nebst den verwandten Schriften, u. der Ebionitismus*. Hamb. 1844.

---

[824] См. фрагменты, собранные в Hilgenfeld, *Nov. Test. extra Canonem receptum*, III. 153-167.

[825] *Johanneschristen, Chrétiens de Saint Jean.*

[826] Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle 1875.

[827] Подробности см. в статье Кесслера из сборника Герцога, упоминавшегося выше.

Ad. Hilgenfeld: *Die Clementinischen Recognitionem n. Homilien nach ihrem Ursprung n. Inhalt.* Jena 1848. Его же статья в «Theol. Jahrbücher», 1854 (483 sqq.) и 1868 (357 sqq.); а также *Die Apost. Väter.* Halle 1853, p. 287-302.

G. Uhlhorn: *Die Homilien n. Recognitionen des Clemens Romanus.* Gütt. 1854. См. статью того же автора «Clementinen», в Herzog, second ed., vol. III (1878), p. 277-286.

Ritschl: *Die Entstehung der altkath. Kirche*, 1857 (second ed., p. 206-270).

J. Lehmann: *Die Clementinischen Schriften mit besonderer Rücksicht auf ihr liter. Verhältniss.* Gotha 1869. Он занимает промежуточную позицию между Гильгенфельдом и Ульхорном. (См. рецензию Липсиуса в «Protest. Kirchenztg», 1869, 477-482, и Лагарда — в его «*Symmicta*», I. 1877, pp. 2-4, 108-112, где Леман обвиняется в плагиате).

Lipsius: *Die Quellen der römischen Petrus-Sage kritish untersucht.* Kiel 1872. Липсиус считает, что вся псевдоклиментовская литература основана на *Acta Petri*, в которых отражена явная антипавловская позиция.

A. B. Lutterbeck: *Die Clementinen und ihr Verh. z. Unfehlbarkeitsdogma.* Giessen 1872.

Система псевдоклиментовских «Гомилий» («Проповедей») представляет евионизм одновременно и в его философском совершенстве, и в его состоянии распада изнутри. Это выражение скорее индивидуального мнения, чем учения секты, но каким-то образом оно должно быть связано, хоть это и не установлено, с елкесаитами, которые, судя по «Философуменам», появились к тому времени и в Риме. Это подлинно евионитское, или иудействующее произведение в том, что касается его монотеистических оснований, скрытой неприязни по отношению к Павлу и утверждений о тождественной сути христианства и иудаизма, в то время как фундаментальное гностическое учение о демиурге в нем явно отрицается. Следовательно, нельзя считать это произведение, как делает Баур, относящимся к гностической школе.

Двадцать «Гомилий», они же «Климентины», носят имя знаменитого римского епископа Климента, упоминаемого в Флп. 4:3, помощника Павла, которого в псевдоклиментовской литературе явно путают с Флавием Климентом, родственником императора Домициана. На самом деле они написаны неизвестным автором с философским образованием, вероятно, обращенным в христианство иудеем, во второй половине II века. Это философско-религиозный роман, основанный на нескольких исторических преданиях, которые теперь невозможно освободить от апокрифических добавлений. Повествование о волхве Симоне имеет своим основанием Деян. 8; о том, что он нес служение в Риме, упоминает Иустин Мученик. В предисловии книги приводится послание Петра Иакову, епископу Иерусалимскому, в котором Петр сообщает, что посылает ему свои проповеди и просит держать их в строжайшей тайне, а также послание от Псевдо-Климента к тому же Иакову, в котором рассказывается, как Петр незадолго до смерти избрал Климента своим преемником в Риме и поручил ему послать Иакову труд, составленный по велению Петра, под заглавием *«Clementis Epitome praedicationum Petri in peregrinationibus»*[828]. Приводя эти послания, автор, очевидно, хотел представить содержание книги как выдержки из проповедей и бесед Петра во время его странствий, то есть опереться на высший апостольский авторитет и в то же время объяснить, почему их так долго скрывали[829].

---

[828] Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή.

[829] Тюбингенская школа, возглавляемая доктором Бауром, сильно преувеличила значение этих еретических выдумок, которые неизвестный автор не намеревался даже представить как доказанные факты. Так, Гильгенфельд говорит (*l.c.*, p. 1): «Вряд ли есть произведение, которое имело бы столь громадное значение для истории христианства в первые века его существования и на основании которого самые выдающиеся критики сделали бы уже столь блестящие открытия [?] в отношении ранней истории христиан-

Содержание самих «Гомилий» вкратце таково. Климент, образованный римлянин из императорской семьи, не удовлетворенный язычеством и жаждущий истины, отправляется в Иудею, услышав, в правление Тиберия, что там появился Иисус. В Кесарии он встречается с апостолом Петром и, получив от него наставления и обращенный им, сопровождает его в миссионерских путешествиях в Палестине, в Тире, Триполи, Лаодикии и Антиохии. Он слушает проповеди Петра и его долгие многочисленные споры с Симоном Волхвом и по просьбе апостола записывает их содержание. Таким образом, настоящий герой этого романа — Симон Петр. Он представлен как сторонник чистого, изначального христианства, в отличие от Симона Волхва, «человека, полного вражды», «обманщика», автора всех антииудейских ересей, особенно гностицизма Маркиона. Автор был знаком с четырьмя каноническими евангелиями и использовал их (больше всего Матфея, меньше всего Иоанна); использовал он и еще один труд подобного рода, вероятно, евионитского происхождения, ныне утраченный[830].

Баур (впервые в 1831 г.) сделал наивный вывод, подхваченный его учениками, о том, что под видом волхва, с которым спорит Петр у Псевдо-Климента, скрывается апостол Павел (нигде в «Гомилиях» не упоминаемый), как первый и главный извратитель христианства[831]. Такой вывод, соответствующий представлению Баура о широко распространенном и непримиримом антагонизме сторонников Петра и Павла в ранней церкви, отчасти подкрепляется несколькими коварными намеками на Павла, особенно на спор в Антиохии. Симон Волхв обвиняется в том, что он якобы заявлял, будто Христос явился к нему в видении и призвал его стать апостолом, но сам при этом преподавал учение, противоположное учению Христа, ненавидел Его апостолов и осуждал Петра, прочную скалу и основание церкви, как «самого себя подвергающего нареканию»[832]. Однако эта аллюзия — вероятно, всего лишь случайный выпад в адрес Павла. Весь замысел «Гомилий» и рассказ о происхождении, истории и учении Симона не дают оснований для такого отождествления языческого мага с христианским апостолом. Симон Волхв описан в «Гомилиях»[833] как самарянин, изучавший греческий язык в Александрии, отрицавший высшую власть Бога и воскрешение мертвых, заменявший Иерусалим горой Гаризим и провозглашавший себя истинным Христом. Его сопровождала подруга или любовница Елена, которая сошла с высших небес и представляла собой изначальное бытие и мудрость. Если бы автор имел в виду Павла, он не стал бы так скрывать свой замысел, вводя в повествование эти и другие черты, не имеющие никаких соответствий в истории и учении Павла, но прямо противоположные его высказываниям в посланиях и Деяниях апостолов.

Во «Встречах» антипавловские тенденции представлены умеренно, но произведения Павла автор игнорирует и представляет Петра как апостола язычников.

ской церкви, как произведения, приписываемые Клименту Римскому, "Встречи" и "Гомилии"». На самом деле они имеют важность только для истории ересей, которая тюбингенской школе представляется самой интересной частью истории древней церкви.

[830] Тюбингенская школа сначала отрицала использование им четвертого евангелия, но обнаружение отсутствующего фрагмента Дресселем в 1853 г. привело к прояснению этого момента, так как там есть (*Hom.* XIX. 22) явная цитата из Ин. 9:1-3.

[831] Это предположение наиболее четко разработано Липсиусом в его статье о Симоне Волхве: Schenkel, «Bibellexicon», vol. V. 301-321.

[832] Сравни *Hom.* XVII. 19 (p. 351 sq. ed. Dressel) с Гал. 2:11, где Павел использует то же слово, κατεγνωμένος, по отношению к Петру.

[833] *Hom.* II. 22 (p. 57 sqq.).

Учение, которое Псевдо-Климент вкладывает в уста Петра, очень умело вплетено в ткань повествования; оно представляет собой запутанную смесь евионитских и гностических этических и метафизических идей и выдумок. В христианстве он видит всего лишь возрождение чистой изначальной религии[834], которую Бог явил при сотворении мира, но которая из-за затмевающей ее власти греха и бесовского обольщения время от времени должна обновляться. Приверженцы этой религии — столпы мира: Адам, Енох, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Моисей и Христос. На самом деле они представляют собой лишь семь разных воплощений одного и того же Адама, или изначального человека, истинного Божьего пророка, всеведущего и непогрешимого. Все неблагоприятное, что рассказывается об этих святых людях: пьянство Ноя, многоженство патриархов, убийство человека Моисеем, а особенно богохульственная история о грехопадении Адама, как и недостойные антропопафические отрывки, касающиеся Бога, — были внушены авторам Ветхого Завета дьяволом и его бесами. Таким образом, там, где Филон и Ориген прибегали к аллегорическому толкованию, чтобы удалить из Писания то, что им казалось оскорбительным, Псевдо-Климент прибегает к еще более произвольной гипотезе вмешательства дьявола. Среди истинных пророков Бога он выделяет Адама, Моисея и Христа и ставит Христа выше всех их, однако не выше пророка и законодателя. Следовательно, история религии представляет собой не развитие, а возвращение к изначальному откровению. Христианство и закон Моисея идентичны, и оба они совпадают с религией Адама. Неважно, верит человек в Моисея или во Христа, главное, чтобы он не богохульствовал. Но знать обоих и находить в обоих одно и то же учение — значит быть богатым в Боге, узнавать в новом древнее и в древнем — новое. Христианство пошло вперед только в том, что Евангелие достигло язычников, то есть приобрело всеобщий характер.

Фундаментальным принципом этой чистой религии автор делает учение о едином Боге, Творце мира. Это сугубо евионитская идея, прямо противоположная дуалистическому учению гностиков о демиурге. Но далее он говорит, что весь поток сотворенной жизни исходит от Бога как долгая преемственность половых и этических противоположностей и сизигий и возвращается в Него как абсолютный покой. Здесь он в явном виде излагает пантеистическую теорию эманации гностицизма. Сам Бог един от начала, Он разделил все на противоположности, отделил правое от левого, небеса от земли, день от ночи, свет от тьмы, жизнь от смерти. Так монада превратилась в диаду. Первым шло лучшее, затем — худшее. Но начиная с человека направление поменялось на обратное. Адам, сотворенный по образу Бога, — истинный пророк, а его жена, Ева, представляет ложное пророчество. За ними последовали сначала грешный Каин, потом праведный Авель. Петр явился после Симона Волхва, как свет после тьмы, здоровье после болезни. Так и в последние времена пришествие Христа будет следовать за явлением антихриста. И наконец, весь существующий порядок вещей в будущем исчезнет; благочестивые перейдут в жизнь вечную; нечестивые, так как душа их становится смертной из-за извращения божественного облика, уничтожатся, понеся наказание, которое описывается как очищающий огонь[835]. Когда автор говорит о *вечной* каре, он просто приспосабливается к популярному мнению. Две части, составляющие путь к спасению, — это исполнение закона в

---

[834] Πρώτη τῇ ἀνθρωπότηρι παραδοθεῖσα σωτήριος θρησκεία.

[835] Πῦρ καθάρσιον, *ignis purgatorius*.

евионитском понимании и полугностическое по своей сущности знание. К первому относятся частые посты, омовения, воздержание от животной пищи и добровольная бедность; для предотвращения безнравственного поведения автор рекомендует рано вступать в брак. Он провозглашает крещение совершенно необходимым для прощения греха, в чем приближается к католической системе. Он также согласен с католическим мнением о том, что спасение может быть обретено только во внешней церкви.

В том, что касается церковной организации, он полностью поддерживает монархическую епископскую точку зрения. Епископ занимает в общине место Христа, обладает властью связывать и разрешать. Ему подчинены пресвитеры и диаконы. А главным наместником Христа, единым зримым главой Церкви, епископом всех епископов у автора —воистину по-евионитски — становится Иаков, брат Господа, епископ Иерусалима, центра всего христианского мира. Поэтому даже Петр должен отчитываться перед ним за свои деяния. Вот почему, согласно вступительным посланиям, проповеди Петра и записи Климента были отправлены на хранение Иакову с сообщением, что Петр назвал Климента своим преемником в Риме.

Нетрудно понять, что автор «Гомилий» обращается к псевдопетровскому изначальному христианству с целью примирения существовавших в христианском мире разногласий и расколов. Конечно, он не преуспел в этом, а, скорее, подготовил почву для растворения евионитского элемента в ортодоксальной католической церкви.

Помимо этих «Гомилий», не очень удачным сокращенным вариантом которых является «Краткое изложение деяний Петра», или «Сокращения» (*Epitome*), Клименту Римскому приписывается еще несколько трудов (некоторые из них опубликованы, некоторые нет), основанных на том же историческом материале, с небольшими вариациями, но в значительной степени свободных по части вероучения от иудейских и гностических примесей и располагающихся гораздо ближе к ортодоксальной линии.

Самый важный из них — «Встречи» Климента, в десяти книгах, упоминаемые Оригеном, но сейчас сохранившиеся только в латинском переводе Руфина. Их название происходит от повествования (в последних книгах) о встрече разбросанных по свету членов семьи Климента, которые наконец воссоединились, приняв христианство, и были крещены Петром.

Критики не пришли к общему мнению по поводу того, какой из этих трудов первичен. Одни считают «Встречи» ортодоксальным или хотя бы более ортодоксальным вариантом «Гомилий»[836]; другие рассматривают «Гомилии» как еретическое искажение «Встреч»[837]. Но, скорее всего, оба эти труда основаны на более древних и простых иудео-христианских документах, приписываемых Петру и Клименту[838].

---

[836] Клерикус, Мелер, Шлиман, Ульхорн, Швеглер, отчасти Леман. Ульхорн с тех пор изменил свое мнение (1876).

[837] Особенно Гильгенфельд и Ритчль, среди более ранних авторов — Кейв и Уистон. Сэлмон также полагает первичными «Встречи».

[838] Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος и на еще более древнем Κηρύγματα Πέτρου (ок. 140 — 145 г. по Р. Х.), о содержании которых повествуют *Recogn.* III. 75 и древнейшие *Acta Petri*, сохранившиеся частично в апокрифических *Acta Petri et Pauli*. См. Lipsius, *Quellen der röm. Petrus-Sage*, 1872, pp. 14 sqq. Ульхорн соглашается с этим в своей последней статье в новом издании Herzog, III. 285. Доктор Сэлмон (в Smith and Wace, I. 571) также предполагает, что обе книги основаны на одном источнике, но что автор «Гомилий» позаимствовал из «Встреч» биографические части.

Что касается места их создания, то «Гомилии», вероятно, были написаны в Восточной Сирии, а «Встречи» — в Риме. Их относят ко второй половине II века.

С литературной точки зрения эти произведения примечательны как первые образцы христианского романа после «Пастыря Ермы». В плане содержания и особенно моральной ценности и искренности чувств они намного превосходят языческие романы Харитона и Ахилла Татия (IV или V век). Стиль, несколько напыщенный, обладает своеобразным очарованием. Настоящее искусство проявляется в сочетании дидактических и исторических, философских и поэтических моментов.

ПРИМЕЧАНИЯ

Лагард (в предисловии к своему изданию «Климентин», стр. 22) и Дж. Э. Стейтц (в обширном отзыве об издании Лагарда в «Studian und Kritiken», 1867, no. III, p. 556 sqq.) проводят параллель между псевдоклиментовским описанием Симона и немецкой историей о маге Фаусте и утверждают, что второй образ произошел из первого при посредничестве «Встреч», которые были в церкви более известны, чем «Гомилии». Георгий Сабелл, около 1507 г., называл себя *Faustus junior, magus secundus*. Отца Климента зовут Фаустом, а два его брата, Фаустин и Фаустиниан (во «Встречах» — Фауст и Фаустин), воспитывались вместе с Симоном Волхвом и сначала были его спутниками. Образы Елены и Гомункула представлены в обеих историях, хотя и очень по-разному. Я не уверен, достаточно ли такого сходства, чтобы установить связь между двумя вымышленными и очень разными в остальных отношениях популярными историями.

§115. *Гностицизм. Литература*

Источники

I. Труды гностиков (валентиновской школы в широком смысле слова): Pistis Sophia; *Opus gnosticum e codice Coptico descriptum lat. vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann*. Berl. 1851. Середина III века. Рассказ о падении и раскаянии Софии и о таинстве искупления. См. также статью *Köstlin*, в «Tüb. Theol. Jahrbücher», 1854. Апокрифические евангелия, деяния и апокалипсисы тоже по большей части гностического происхождения, например, Деяния святого Фомы (любимого апостола гностиков), Иоанна, Петра, Павла, Филиппа, Матфея, Андрея, Павла и Феклы. Некоторые из них были переработаны католическими авторами и внесли существенный вклад в формирование учения церкви по преданиям. Они и истории о монахах — религиозные повести ранней церкви. См. сборники апокрифической литературы НЗ, составители Fabricius, Thilo, Tischendorf, Max Bonnet, D. William Wright, G. Phillips, S. C. Malan, Zahn, особенно Lipsius: *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (Braunschweig 1883, 2 vols.) См. также список литературы в т. I. 90 sq.; 188 sq., и в Lipsius, I. 84 sqq.

II. Труды отцов церкви (в которых есть много цитат из гностических произведений): Ириней: *Adv. Haereses*. Основной источник, особенно о гностицизме Валентина. Ипполит: *Refutat. omnium Haeresium (Philosophumena)*, ed. Duncker and Schneidewin. Gott. 1859. Отчасти основывается на Иринее, отчасти на самостоятельном чтении гностических текстов. Тертуллиан: *De Praescriptionibus Haereticorum; Adv. Valentin; Scorpiace; Adv. Marcionem*. Последний труд — основной источник сведений о маркионитах. Климент Александрийский: *Stromata*. Разбросанные упоминания большой ценности. Ориген: *Com. in Evang. Joh.* Содержит много важной информации и выдержки из Гераклеона. Епифаний: Πανάριον. Много информации, но некритически отобранной и фанатически ортодоксальной. Евсевий: *Hist Eccl.* Феодорит: *Fabulae Haer.*

См. Fr. Oehler, *Corpus Haereseologicum* (сборник древних антиеретических трудов Епифания, Филастрия, Августина и др.). Berol. 1856-1861, 5 vols.

III. Неоплатоники: Плотин: Πρὸς τοὺς γνωστικούς (или *Ennead*. II. 9).

IV. Критические труды: R. A. Lipsius: *Zur Quellen-Kritik des Epiphanios*. Wien 1865. *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*. Leipz. 1875 (258 pp.)

Ad. Harnack: *Zur Quellen-Kritik der Geschichte des Gnosticismus*. Leipz. 1873. См. также его статью в Brieger, «Zeitschrift für K. Gesch.» 1876, I. Также Hilgenfeld: *Ketsergesch.*, p. 1-83.

Труды

Massuet (католик): *Dissert. de Gnosticorum rebus*, предисловие к его изданию Иринея; также в издании Иринея *Stieren*. Vol. II, pp. 54-180.

Mosheim: *Comment. de rebus ante Const. M.*, pp. 333 sqq.

Neander: *Genet. Entwicklung der gnost. Systeme*. Berl. 1818. См. также более зрелое изложение в его *Ch. Hist.* Он первым начал спокойно и философски относиться к гностицизму.

Jaques Matter: *Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles*. Par. 1828; второе издание, сильно расширенное, Strasb. and Par. 1844, in 3 vols.

Burton: *Bampton Lectures on the Heresies of the Apost. Age*. Oxf. 1830.

Mühler (католик): *Der Ursprung des Gnosticismus*. Tüb. 1831 (в его «Vermischte Schriften», I, pp. 403 sqq.)

Baur: *Die christliche Gnosis in ihrer geschichil. Entwicklung*. Tüb. 1835. Мастерский философский анализ, включающий в себя также системы Якоба Беме, Шеллинга, Шлейермахера и Гегеля. См. также его *Kirchengesch.* Vol. I. 175-234.

Norton: *History of the Gnostics*. Boston 1845.

H. Rossel: *Gesch. der Untersuch. über den Gnostic.*; в его «Theol. Nachlass», изд. Neander. Berl. 1847, vol. 2nd, p. 179 sqq.

Thiersch: *Kritik der N. Tlichen Schriften*. Erl. 1845 (chap. 5, pp. 231 sqq., 268 sqq.).

R. A. Lipsius: *Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang*. Leipz. 1860 (из Ersch and Gruber «Allgem. Encycl.» 1 Sect. Vol. 71). См. также его критический труд об источниках гностицизма, упоминаемый выше.

E. Wilh. Möller: *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Mit Specialuntersuchungen über die gnostischen Systeme*. Halle 1860 (pp. 189-473). Ersrh und Gruber's Encykl. 1860.

C. W. King: *The Gnostics and their Remains* (с иллюстрациями гностических символов и произведений искусства). Lond. 1864.

Henry L. Mansel (декан Святого Павла, умер в 1871): *The Gnostic Heresies*, ed. by J. B. Lightfoot. London 1875.

J. B. Lightfoot: *The Colossian Heresy*, экскурс в его *Com. on Colossians and Philemon*. London 1875, pp. 73-113. Это лучшее описание гностицизма, созданное англичанином, но ограничивается апостольским периодом.

Renan: *L'église chrétienne* (Paris 1879), chap. IX. and X, p. 140-185, and XVIII, p. 350-363.

J. L. Jacobi: *Gnosis*, in the new ed. of Herzog, vol. V. (1879), 204-247, сокращенный вариант в Schaff «Rel. Encycl.» 1882, vol. I. 877 sqq.

G. Salmon, в Smith and Wace, II. 678-687.

G. Koffmane: *Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation*. Breslau 1881. (Тезисы, 33 стр.).

Ad. Hilgenfeld: *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*. Leipzig 1884 (p. 162 sqq.).

Список монографий об отдельных гностиках см. ниже.

§116. *Значение, происхождение и характер гностицизма*

Иудейская форма ереси по сути была побеждена в апостольскую эпоху. Во второй период развития церкви более важной и более распространенной была языческая ересь, известная как гностицизм. Проникнутый интеллектуальной атмосферой (своего рода рационализм древней церкви), гностицизм стимулировал развитие католического богословия, поскольку составлял ему оппозицию.

Греческое слово *gnosis* может относиться к любой школе философского или религиозного знания, отличающегося от поверхностных мнений или слепой веры. В Новом Завете проводится простое разграничение между истинным и ложным гнозисом. Истинный гнозис заключается в глубоком проникновении в суть и строение христианской веры, проистекает из веры, сопровождается важнейшими добродетелями любви и кротости, служит для назидания церкви и принадлежит к дарам благодати, исходящим от Святого Духа[839]. В этом плане Климент Александрийский и Ориген стремились именно к обретению гнозиса, а все представители теоретического богословия, старающиеся примирить разум и открове-

ние, могут быть названы христианскими гностиками. Ложный же гнозис[840], от которого Павел предостерегает Тимофея и который он осуждает в посланиях Коринфянам и Колоссянам, — это нездоровое превознесение собственной мудрости, высокомерное, самовлюбленное, амбициозное знание, которое ведет к гордости, а не назидает[841], побуждает вступать в праздные споры о незначительных мелочах и приводит к результату, о котором говорит апостол: «Называя себя мудрыми, обезумели»[842].

Именно в таком отрицательном смысле слово *гнозис* относится к заблуждению, о котором мы теперь говорим и которое начало проявляться уже в дни Павла и Иоанна. Это односторонний интеллектуализм на основе языческого дуализма. Он основан на переоценке важности знания, или гнозиса, и на пренебрежении верой, или *pistis*. Через свое название гностики противопоставляли себя приверженцам *pistis*, то есть совокупности верующих христиан. Они полагали, что сущность христианства заключается в высшем знании, воображали себя единственными обладателями эзотерического философского учения, которое якобы делало их истинно духовными людьми, и с презрением относились к простым людям, как душевным и плотским. Они составляли интеллектуальную аристократию, высшую касту церкви. Более того, они искажали христианство, вводя в него различные совершенно чуждые элементы, тем самым затемняя подлинную суть Евангелия[843].

Мы можем сравнить истинную и ложную, «верующую» и «неверующую» разновидности гностицизма с двумя формами современного рационализма и современного агностицизма. Есть христианский рационализм, в котором учения откровения представлены как находящиеся в гармонии с разумом, хотя и превосходящие разум с его нынешними возможностями, — и есть антихристианский рационализм, в котором отвергаются специфические учения христианства, отрицается сверхъестественное и чудесное, а судьей откровения становится природный разум (*ratio*). Есть агностицизм, проистекающий из ощущения ограниченности мысли и признающий веру как обязательный орган сверхъестественного и абсолютного[844], — и есть агностицизм неверующих, который провозглашает бесконечное и абсолютное неведомым и непознаваемым и тяготеет к равнодушию и атеизму[845].

Теперь мы попытаемся проследить происхождение гностицизма.

Гностицизм по своим основным характеристикам является наследником язычества и представляет собой своеобразный перенос или вливание языческой философии и религии в христианство. Отцы церкви того времени понимали это. Особенно выделяется здесь Ипполит, который в своих «Философуменах» возводит происхождение гностических ересей к разным системам греческой философии и связывает, например, Симона Волхва с Гераклитом, Валентина — с Пифагором и Платоном, Василида — с Аристотелем, Маркиона — с Эмпедоклом, а во

---

[839] Λόγος γνώσεως, λόγος σοφίας, 1 Кор. 12:8, см. также 1 Кор. 13:2,12; Ин. 17:3.

[840] Ψευδώνυμος γνῶσις, 1 Тим. 6:10.

[841] 1 Кор. 8:1.

[842] Рим. 1:22.

[843] Баур слишком благосклонно относится к гностикам, утверждая, будто их взгляды включают в себя все направления христианской философии религии вплоть до Шеллинга и Гегеля.

[844] Сэр Уильям Гамильтон и декан Мэнсел.

[845] Юм, Спенсер, Конт. Что касается Канта, то он за основу принял позицию Юма, но поверял скептицизм теоретических рассуждений категорическим императивом практического разума. См. статью Калдервуда «Агностицизм» в Schaff, «Rel. Encycl.» vol. I.

вводной части своего произведения излагает учения греческой философии начиная от Фалеса. Из всех этих систем наибольшим влиянием пользовался платонизм (особенно сказавшийся на александрийских гностиках), хотя не столько в своей исходной эллинистической форме, сколько в более поздней, восточной, эклектической и мистической, ставшей параллелью неоплатонизма. Рассуждения платоников содержат в зародыше гностическое учение об эонах, представление о материи, противопоставление идеального и реального мира, идею падения душ из идеального мира до сотворения, происхождения греха от материи и необходимости освобождения души от телесных уз. Мы находим также в гностицизме отголоски символического использования цифр Пифагором, стоической физики и этики и некоторых элементов философии Аристотеля.

Но этой ссылки на эллинистическую философию, которой удовлетворился Массуэт, недостаточно. Начиная с Бособра и Мосгейма исследователи вполне справедливо полагали, что местом рождения этой ереси была не только Греция, но и Восток. Это видно из мистического, фантастического, загадочного облика гностических рассуждений, а также из того факта, что большинство его представителей были родом из Египта и Сирии. Завоевания Александра, распространение греческого языка, литературы и христианских истин вызвали сильное брожение в восточных умах, которое, в свою очередь, оказало влияние на Запад. Соответственно, гностицизм стал рассматриваться как явление, более или менее параллельное еретическим формам иудаизма — ессейству, терапевтам, философско-религиозной системе Филона и каббале, происхождение которой, вероятно, относится уже к I веку. Родство гностицизма с зороастрийским дуалистическим противопоставлением царства света и царства тьмы также неоспоримо, особенно у сирийских гностиков. Не менее заметно его родство с пантеистическими, докетическими и аскетическими элементами буддизма, который во времена Христа распространился до Западной Азии. Зороастрийское и индийское влияние наиболее заметно в манихействе, в котором эллинистический элемент очень невелик.

Гностицизм с его тенденцией к синкретизму — не изолированное явление. Его корни глубоко уходят в революционный переворот идей, вызванный падением древних религий и триумфом новой. Филон Александрийский, бывший современником Христа, но ничего о Нем не знавший, старался соединить иудейскую религию посредством ее аллегорического разъяснения или, скорее, внедрения в нее аллегорического элемента с платонической философией, и эта система, которая могла развиваться под христианским или языческим влиянием, должна была подготовить путь либо для теоретического богословия александрийских отцов церкви, либо для еретического гнозиса. Еще ближе к гностицизму неоплатонизм, который появился немного позже, чем система Филона, но игнорировал иудаизм и черпал свои идеи исключительно из восточного и западного язычества. Гностический синкретизм, однако, существенно отличается и от платонизма, и от неоплатонизма в том, что им было усвоено христианство, против которого неоплатоники выступали прямо или косвенно. Гностики считали христианство высочайшим этапом развития религии, хотя и искажали его, внося в него чуждые элементы и нарушая его чистоту.

В результате гностицизм оказался величайшей и наиболее емкой формой спекулятивного религиозного синкретизма, когда-либо известной истории. Он включает в себя восточный мистицизм, греческую философию, александрийский, филоновский и каббалистический иудаизм и христианские идеи спасения, объединенные между собой не просто механически, но, так сказать, химически.

По меньшей мере, одна из его форм, прекрасно разработанная школой Валентина, представляет собой чудесное построение человеческого разума или даже воображения, художественное произведение творческой фантазии и христианский мифологический эпос. Старый мир собрал все свои силы, чтобы из своих разнородных элементов создать нечто новое и противопоставить реальной, существующей всеобщности католической церкви идеальную, туманную всеобщность теории. Но в конечном итоге это смешение систем лишь ускорило распад восточного и западного язычества, в то время как христианский элемент вышел из горнила испытаний очищенным и укрепившимся.

Гностическая теория, как случается с большинством спекулятивных религий, не смогла стать прочным основанием для практической морали. С одной стороны, духовная гордость мешала приверженцам гностицизма осознавать свою греховность и порождала легкомысленное антиномианство, часто приводившее к разнузданному и безнравственному поведению. С другой стороны, преувеличенное ощущение греховности часто побуждало гностиков, вопреки характерному для язычников обожествлению природы, объявлять природу порождением дьявола, ненавидеть тело как вместилище зла и с чрезмерной строгостью относиться к себе.

На эту аскетическую особенность указывает Мелер, богослов-католик. Но он заходит слишком далеко, когда объявляет, будто феномен гностицизма (который он несправедливо считает предтечей протестантизма) вытекает прямо и непосредственно из христианства. Он видит в гностицизме гиперхристианство, преувеличенное презрение к миру[846], которое пыталось теоретически оправдать свое существование и с этой целью обращалось к различным системам более древних философий, теософий и мифологий.

Количество гностиков установить невозможно. Мы встречаем их почти во всех ответвлениях древней церкви — там, где христианство вошло в тесный контакт с иудаизмом и язычеством, как было в Египте, Сирии и Малой Азии, затем в Риме, куда стекались все разновидности истины и лжи, в Галлии, где против них выступает Ириней, и в Африке, где их критиковал Тертуллиан, а потом Августин, сам несколько лет бывший манихеем. Гностики находили наибольшее сочувствие в образованных кругах, а потому они угрожали увести с истинного пути учителей церкви. Однако среди народа гностики не пользовались популярностью. Будучи эзотериками, они были оторваны от масс, и их философские общества, без сомнения, не были так велики, как католические общины.

Периодом процветания гностических школ был II век. В VI веке от них остались лишь незначительные следы, но гностические, особенно манихейские идеи продолжали появляться в некоторых еретических сектах еще в средние века, например среди присциллиан, павликиан, богомилов и катаров, и даже в истории современной богословской и философской мысли иногда присутствуют родственные гностицизму тенденции.

§117. *Система гностицизма. Ее богословие*

Гностицизм — это еретическая философия религии или, если точнее, мифологическая теософия, в интеллектуальном отношении отражающая неповторимое состояние брожения, характерное для того замечательного века перехода от языческого миропорядка к христианскому. Если бы гностицизм был всего лишь

---

[846] Мелер называет гностицизм «*Verteufelung der Natur*».

невообразимым скоплением наивных глупостей и нечестивых богохульств, каким его гротескно изображали историки прошлых лет[847], он не смог бы очаровать столько мощных умов и произвести такое длительное волнение в древней церкви.

Гностицизм представляет собой попытку разрешить некоторые из глубочайших метафизических и богословских проблем. Он рассматривает великое противопоставление Бога и мира, духа и материи, идеи и явления, пытается открыть тайну творения, ставит вопрос о возникновении, развитии и конце мира и о происхождении зла[848]. Он пытается согласовать сотворение материального мира и существование зла с идеей абсолютного Бога, Который нематериален и совершенно благ. Эта проблема может быть разрешена только через христианское учение об искуплении, гностицизм же отталкивался от ложной идеи дуализма, мешающей найти решение.

В том, что касается формы и метода, это, как мы уже отмечали, скорее восточное, чем греческое явление. В отчаянной попытке открыть тайны высшего мира гностики не обращали внимания на ограниченность разума и прибегали к непосредственной духовной интуиции, поэтому их рассуждения имеют характер не логический и диалектический, а образный, полупоэтический, и идеи свои они выражают не на простом, ясном и здравом языке разума, а в красочном, фантастическом, мифологическом ключе посредством образов, символов и аллегорий. Вот почему самые нелепые представления и чудовищный абсурд смешиваются у них с глубокими мыслями и поэтическими прозрениями.

Ложная сверхъестественность, подменяющая иррациональное сверхъестественным и дар — чудом, пронизывает псевдоисторические повествования гностических евангелий и деяний. От церковного предания они отличаются красочными фантазиями и невероятными чудесами. Как говорит один из знатоков подобной литературы[849], «одержимость бесами, воскрешения из мертвых, чудесные исцеления и кары умножаются там без числа; постоянное повторение похожих событий придает длинным историям некое однообразие, которое иногда прерывают беседы, гимны и молитвы, обладающие настоящей поэтической ценностью. Перед нами разворачивается великолепная череда видений, явлений ангелов, голосов с неба, говорящих животных, побежденных и униженных бесов, сияет сверхъестественный свет, а чудесные знамения с небес, землетрясения, гром и молния устрашают нечестивых; огонь, земля, ветер и вода подчиняются верующим; змеи, львы, леопарды, тигры и медведи укрощаются одним словом апостолов и набрасываются на их гонителей; умирающие мученики оказываются окружены венцами, розами, лилиями, ладаном, в то время как под ногами их врагов разверзается всепоглощающая бездна».

Высшим источником знания эти еретики считали тайное предание, противопоставляемое открытому, общедоступному преданию католической церкви. В этом отношении они оказываются противоположностью протестантов, отвергающих в большинстве случаев предание вообще и обращающихся только к Библии, которую каждый человек читает сам. Гностики опирались также на апокрифи-

---

[847] И даже некоторые из современных авторов — например, епископ Кей (*Eccl. History of the Second and Third Centuries*) и переводчики Иринея в «Ante-Nicene Christian Library» (Edinb. 1868, vol. I, Introductory Notice) представляют гностическую систему как немыслимое скопление абсурдных представлений. Но Мэнсел, Лайтфут и Сэлмон, демонстрирующие хорошее знание предмета, соглашаются с мнением Неандера.

[848] Πόθεν τὸ κακόν. или ἡ κακία; *unde malum?* См. Тертуллиан, *De Praescript.* 7; *Adv. Marc.* I. 2; Евсевий *H. E.* V. 27; Baur, *Gnosis*, p. 19.

[849] Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (1883), vol. I, p. 7.

ческие документы, которые во II веке появлялись в больших количествах под именами выдающихся апостолов или деятелей дохристианских времен. Епифаний в 26-й части своего труда о ересях исчисляет гностические апокрифы тысячами, а Ириней утверждает, что только среди валентиниан распространялось бесчисленное множество подобных произведений[850]. Наконец, когда это соответствовало целям, гностики использовали Библию, но обычно между ними не было согласия по поводу толкования одних и тех же мест. Ветхий Завет они обычно отвергали либо целиком, как маркиониты и манихеи, либо большую его часть; в Новом Завете они предпочитали определенные книги или места, такие как Евангелие от Иоанна с его глубокими духовными прозрениями, а остальные книги либо отвергали, либо приспосабливали к своим идеям. Например, Маркион исказил Евангелие от Луки и добавил к нему десять из посланий Павла, заменив этим произвольным каноном из одиннадцати книг церковный Новый Завет из двадцати семи. При истолковании гностики использовали, хотя и гораздо умереннее, чем Филон, самые произвольные и экстравагантные аллегорические принципы. Букву они презирали, как воспринимаемую чувственно, а законы языка и экзегетики — как путы ума. Например, число 30 в Новом Завете, особенно в истории Иисуса, для Валентина означало количество эонов; заблудшая овца из притчи — Ахамот. Они применяли подобный метод толкования даже к произведениям языческих авторов, к поэмам Гомера, Арата, Анакреонта, находя в этих трудах глубочайшие гностические тайны[851]. Они собирали с поля античной мифологии, астрономии, физики и магии все, что могло быть им полезно и подкрепляло их вымыслы.

Общие характеристики почти всех гностических систем таковы: 1) дуализм, или предположение о вечном антагонизме Бога и материи; 2) понятие демиурга, или отделение творца мира, демиурга, от собственно Бога; 3) докетизм, или доведение человеческой составляющей в личности Искупителя до простой обманчивой видимости, иллюзии[852].

Теперь мы постараемся ясно и связно изложить теоретическую и практическую систему гностицизма в целом, какой она была в своих наиболее развитых формах, особенно в школе Валентина.

1. Гностическое богословие. Система начинается с абсолютного первичного бытия. Бог — невообразимая бездна[853], замкнутая в себе, не имеющая начала, безымянная и непостижимая. С одной стороны, она безгранично выше всего сущего, с другой — представляет собой изначальный эон, сумму всех идей и духовных сил. Василид не признает даже существования Бога и, подобно Гегелю, начинает с абсолютного ничто, которое, однако, идентично абсолютному бытию[854]. Он начинает с того, чем заканчивается современный агностицизм.

---

[850] *Adv. Haer.* I, c. 20. §1: Ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθειας μὴ ἐπισταμένων γράμματα.

[851] Ипполит, *Philos.* IV. 46, V. 8, 13, 20.

[852] Δόκητις, φάντασμα.

[853] Βυθός.

[854] Так в древней индуистской философии абсолютное бытие рассматривается как основание всяческого существования. Само оно лишено качеств, неопределимо, непостижимо, не является ни тем, ни другим, однако содержит в себе все возможности всех вещей. Из глубин его мрака, благодаря какому-то таинственному импульсу, развилась вселенная. В Ведах исходное бытие описано так: «Это не Брахма, не Вишну, не Шива, но нечто первичное по отношению к ним, бесстрастное, не большое и не малое, не мужчина и не женщина, но нечто гораздо большее».

2. Космология. Бездна разверзается. Бог включается в процесс развития и исторгает из Своего лона несколько эонов, то есть атрибутов и направленных вовне сил Своей природы, идей вечного духовного мира, таких как разум, суждение, мудрость, силу, истину, жизнь[855]. Они эманируют из абсолюта в определенном порядке, согласно Валентину, парами противоположного пола. Чем дальше они отходят от великого истока, тем беднее и слабее они становятся. Чтобы показать самопроявление абсолюта, гностики, помимо понятия эманации[856], использовали образ эволюции чисел из первоначального единства или постепенное ослабление отраженного звука[857]. Причиной эманации эонов некоторые, например Валентин, называют любовь Бога, ведущую к Его самоограничению; другие — метафизическую необходимость. Вся совокупность эонов образует идеальный мир, или мир света, или духовную полноту, *Pleroma*, в отличие от *Kenoma*, то есть материального мира пустоты. Первое — это вся полнота божественных сил и качеств, второе — область тени и тьмы. Христос принадлежит к Плероме, как главный из эонов; Демиург, или Творец, принадлежит к Кеноме. Выступая против этой зарождающейся ереси, святой Павел учил, что *Иисус Христос* — это вся плерома Бога (Кол. 1:19; 2:9), а церковь отражает плерому Христа (Еф. 1:22).

Принцип зла пребывает в материальном видимом мире. Он не может исходить от Бога, в противном случае Бог Сам был бы творцом зла. Зло должно исходить от противоположного принципа. Этот принцип — Материя (ὕλη), которая вечно противостоит Богу и идеальному миру. Сирийские гностики и еще больше манихеи вслед за парсами признают, что Материя изначально является злой сущностью, царством сатанинской злобы, которая ведет непримиримую войну с царством света. Александрийские гностики следовали, скорее, платоновскому представлению об ὕλη и воспринимали ее как κένωμα, пустоту (в противопоставление πλήρωμα, божественной, живой полноте), или же как μὴ ὄν, относящуюся к божественному как тень к свету и образующую темную завесу, сквозь которую разум не может проникнуть. Эта Материя сама по себе мертва, но ее оживил союз с Плеромой, который опять же описывается по-разному. В манихейской системе существуют силы тьмы, которые пытаются посредством борьбы захватить некоторые части царства света. Но обычно союз исходит свыше. Последнее звено в цепи божественных эонов — либо слишком слабое, чтобы удержаться в идеальном мире, либо охваченное грешным желанием проникнуть в бездонную пропасть — падает как искра света в мрачный хаос материи, наделяя его зародышем божественной жизни, но испытывая в его плену мучительную жажду искупления, которой сопереживает весь мир эонов. Валентин называет этот слабейший эон низшей Мудростью, или Ахамот[858]; она отмечает низшую точку, где дух должен подчиниться материи, а бесконечное — войти в конечное, создав тем самым основания для существования реального мира. Миф об Ахамот основан на представлении о том, что конечное несовместимо с абсолютным, но некоторым образом нуждается в нем, чтобы существовать.

---

[855] Νοῦς, λόγος, σοφία, δύναμις, ἀλήθεια, ζωή и так далее.

[856] Προβολή (от προβάλλω), *выдвижение вперед, простирание*.

[857] Василид и Сатурнин используют первый пример; Маркион — второй.

[858] Ἡ κάτω σοφία, Ἀχαμώθ (Ириней I. 4; in Stieren, I. 44), חָכְמוֹת, или אַכְמוֹת, халдейская форма еврейского חָכְמָה.

Здесь выходит на сцену третий принцип гностической теории, а именно, творец мира, обычно называемый *Демиургом*[859]. Василид называет его Архонтом, или правителем мира, а офиты — Иалдаваофом, или сыном хаоса. Демиург был сотворен падшим эоном из физической материи, то есть он занимает промежуточное положение между Богом и Материей. И он создает из Материи видимый и ощутимый мир и правит им. Его престол расположен на небесном своде, он управляет временем и звездными духами. Обычно ему приписывались астрологические влияния. Считалось, что он — это Бог иудаизма, Яхве, вообразивший Себя высшим и единственным Богом. Но дальнейшее развитие этой идеи в разных системах разное. Гностики антииудейской направленности, Маркион и офиты, представляют Демиурга как высокомерное существо, сопротивляющееся замыслам Бога, в то время как иудействующие гностики, Василид и Валентин, делают его ограниченным и неосознанным орудием Бога, готовящим путь для искупления.

3. Христология и сотериология. Само искупление представляет собой освобождение света-духа от уз мрачной Материи, оно осуществляется *Христом*, самым совершенным эоном, Который выступает посредником возвращения из воспринимаемого органами чувств мира явлений в сверхчувственный идеальный мир, как Демиург выступает посредником падения из Плеромы в Кеному. Этот эон-искупитель, называемый у Валентина σωτήρ или Ἰησοῦς, спускается через небесные сферы и облекается в эфирное кажущееся тело; по другому мнению, объединяется с человеком Иисусом, или иудейским Мессией, в момент крещения и снова покидает его в момент страстей. В любом случае, искупитель, каким бы Он ни воспринимался в других отношениях, на самом деле не соприкасается с грешной материей. Его человеческое рождение, Его страдания и смерть объясняются гностиками на манер индийской мифологии, как обманчивая видимость, видение, призрачный облик, который Он принимает, только чтобы явить Себя чувственному восприятию человека. Сведенный к чисто философскому понятию, Христос у гностиков — не более чем идеальный дух самого человека, как в мифическо-евангельской теории Штрауса. Святой Дух обычно воспринимается как подчиненный эон. Главное дело Христа — передача узкому кругу посвященных Гнозиса, побуждающего их и позволяющего им с чистой совестью стремиться к идеальному миру и изначальному единству. Согласно Валентину, небесный Спаситель после бесчисленных страданий Ахамот возвращает ее обратно в Плерому и соединяется с ней вечным духовным браком — самый славный из эонов с самым последним из них. После этого все волнения небесных эонов успокаиваются, восстанавливаются блаженная гармония и невыразимое наслаждение, и стать их причастниками разрешается всем духовным людям, то есть истинным гностикам. Материя в конце оказывается полностью уничтожена огнем, который вырывается из ее мрачной бездны.

4. Антропология гностиков соответствует их богословию. Человек — это микрокосм, состоящий из духа, тела и души, отражающих три принципа: Бога, Материю и Демиурга, хоть и в очень разной степени. Существует три класса людей: *духовные*[860], в которых преобладает Божественный элемент, искра света из идеального мира; *материальные*[861], телесные, плотские, физические, которы-

---

[859] Δημιουργός, термин, в похожем значении используемый Платоном.

[860] Πνευματικοί.

[861] Σωματικοί, φυσικοί, σαρκικοί, ὑλικοί.

ми правит материальный принцип, грубые чувства; и *психические*[862], в которых преобладает квазибожественный принцип демиурга, средний между двумя упомянутыми выше.

Эти три класса часто отождествляются с приверженцами трех религий соответственно: духовные — с христианами, плотские — с язычниками, психические — с иудеями. Но такое же разделение гностики делали и среди приверженцев одной и той же религии, особенно христиан: себя они считали воистину духовными людьми в полном смысле слова, а на большую часть христиан[863] они смотрели как на представителей психического класса, не способных подняться от слепой веры к истинному знанию, слишком слабых для добра и слишком нежных для зла, тоскующих о божественном, но неспособных достичь его, то есть блуждающих между Плеромой идеального мира и Кеномой мира чувственного.

Какой бы невинной ни казалась эта мысль, она была основой для нехристианского разграничения между эзотерической и экзотерической религией и возбуждала ту самую гордость знания, в которой гностицизм явно противоречит христианским добродетелям кротости и любви.

§118. *Этика гностицизма*

Все еретики-гностики едины в том, что расчленяют созданное Богом тело церкви и переоценивают разум. Кроме этого, мы наблюдаем среди них две противоположные тенденции: мрачный аскетизм и легкомысленное антиномианство. Обе они основаны на дуалистическом принципе, ложно объявляющем материю злом и приписывающем сотворение природы дьяволу. Эти две крайности часто сходятся — например, максима николаитов о насилии над плотью[864] сначала служила целям аскетизма, потом — целям вседозволенности.

Гностики-аскеты, такие как Маркион, Сатурнин, Татиан и манихеи, были пессимистами. Им было неуютно в чувственном и бренном мире, управляемом Демиургом и сатаной. Подобно ессеям и заблуждающимся, о которых Павел говорит в Колоссянам и пастырских посланиях, они ненавидели тело как состоящее из Материи, запрещали употребление определенных видов пищи и любые половые связи, как осквернение посредством соприкосновения с греховной Материей. Таким образом, они путали грех с материей и тщетно надеялись, что при отказе от материи грех, ее следствие, также оставит их. Они ненавидели не только грех, не сотворенный Богом, но и весь мир, сотворенный Им.

Гностики, выступающие в пользу вседозволенности, как николаиты, офиты, карпократиане и антитакты, в гордом заблуждении ставившие дух выше материи и даже основывавшиеся на дьявольском принципе, что чувственность следует преодолевать, уступая ей, не обращали внимания ни на какие законы морали и предавались самой постыдной распущенности. По свидетельству Климента Александрийского, они говорили, что сдерживать похоть — несложная задача и великий человек предается похоти, не подчиняясь ей. Согласно Епифанию, в Египте были гностические секты, которые, исходя из огрубленного, материалистического пантеизма и отождествления Христа с животворящими силами при-

---

[862] Ψυχικοί.

[863] Οἱ πολλοί.

[864] Δεῖ καταχρῆσθαι τῇ σαρκί, к плоти надо применить силу, чтобы подчинить ее.

роды, практиковали разврат как способ поклонения. Принеся «жертву» и тем самым собрав, по их представлениям, все свои силы, они богохульно восклицали: «Я — Христос». Это болото чувственности и сатанинской гордости стало малярийным рассадником для огромного количества литературных произведений, от которых до нас, к счастью, дошло лишь несколько имен.

§119. *Поклонение и организация*

В области поклонения гностический докетизм и гипердуховность неизбежно привели к голой интеллектуальной простоте. Иногда гностики отвергали таинства и внешние средства благодати вообще, иногда даже, как продикиане, доходили до богохульственного возвышения себя над всем, что называется Богом и чему поклоняются[865].

Была и противоположная крайность, символическая и мистическая помпезность, особенно в секте маркосиан. У них практиковалось двукратное крещение, относившееся к человеку Иисусу, Мессии психических людей, и к небесному Христу, Мессии духовных людей; они украшали баптистерий как пиршественный зал; они первыми ввели обряд миропомазания. Уже во II веке василидиане отмечали богоявление. Симониане и карпократиане использовали при поклонении изображения Христа и своих религиозных героев. Валентиниане и офиты пели гимны о страстном желании Ахамот освободиться от уз Материи. Вардесан известен как первый сирийский автор гимнов. Многие гностики вслед за своим патриархом Симоном занимались магией и использовали свое искусство при поклонении; маркосиане делали это во время проведения вечери Господней.

О внешней организации у гностиков (за исключением манихеев, о которых мы поговорим отдельно) можно сказать очень немногое. Их задачей было растворение христианства в великолепной теории. Их исключительно интеллектуальные натуры ничуть не утруждались практическими вопросами организации. Тертуллиан обвиняет их в общем недостатке порядка и дисциплины[866]. Они образовывали не столько секту или группировку, сколько множество философских школ, как современные рационалисты. Многие из них вообще не хотели уходить из католической церкви, но считали себя занимающими в ней, как теософисты, самое высокое духовное положение. Некоторые даже выполняли обязанности священников, что, без сомнения, мы видим из Апостольских канонов (51 или 50), где написано, с явным указанием на мрачный и извращенный аскетизм гностиков: «Если епископ, священник, или диакон, или кто-то из служителей церкви воздерживается от брака, от плоти или от вина не ради самоотречения, но из отвращения[867], забывая, что Бог сотворил все благим, что Он сотворил также мужчину и женщину, или даже хуля творение[868], его следует либо разубедить в его заблуждении, либо лишить сана и изгнать из церкви. Мирянин тоже должен подвергнуться такому обращению». Здесь мы встречаем неприятие, с которым католическая церковь вынуждена была относиться даже к лучшим из гностиков.

---

[865] См. 2 Фес. 2:4.

[866] *De Praescr. Haeret.*, с. 41.

[867] βδελυρία.

[868] βλασφημῶν διαβάλλει τὴν δημιουργίαν.

§120. *Школы гностицизма*

Вследствие произвольной и несбалансированной субъективности гностических спекуляций возникло множество гностических школ. Классифицировать их можно по-разному.

Географически их можно поделить на две большие группы, египетскую, или александрийскую, и сирийскую, которая сильно отличалась от нее. В первой школе (Василид, Валентин, офиты) преобладал платонизм и теория эманации, во второй (Сатурнин, Вардесан, Татиан) — парсизм и дуализм. Кроме того, во многих отношениях от них обеих отличалась более практическая школа Маркиона, возникшая не в Египте и не в Сирии, а в Малой Азии, где святой Павел проповедовал свободу Евангелия в противопоставление иудейскому формализму и рабству.

При более глубоком исследовании учений гностицизма в нем можно выделить три разные формы, в синкретизме которых преобладал соответственно языческий, иудейский или христианский элемент. Симониане, николаиты, офиты, карпократиане, продикиане, антитакты и манихеи относятся к языческому типу; Керинф, Василид, Валентин и Юстин (как и Гомилии Псевдо-Климента, хотя они более евионитского характера) — к иудействующему; Сатурнин, Маркион, Татиан и энкратиты — к христианскому. Но здесь следует помнить, что такое разграничение относительно. Все гностические системы были в основном языческими по своему характеру и по сути находились в оппозиции как к чистому иудаизму Ветхого Завета, так и к христианству Нового. Иудаизм так называемых иудействующих гностиков — лишь апокрифического рода, александрийского или каббалистического оттенка[869].

С этической точки зрения школы гностиков опять же можно разделить на три группы: спекулятивные или теософские (Василид, Валентин), практические или аскетические (Маркион, Сатурнин, Татиан) и антиномианские или вольнодумческие (симониане, николаиты, офиты, карпократиане, антитакты).

Мы представили характер гностицизма в целом и указали на его основные ответвления, а теперь в хронологическом порядке опишем некоторые из его школ начиная с тех, которые возникли еще в апостольскую эпоху.

§121. *Симон Волхв и симониане*

I. Комментарии на Деян. 8:9-24. Иустин Мученик: *Apol.* I. 26, 56. «Гомилии» и «Встречи» Псевдо-Климента. Ириней: I. 23. Ипполит: VI. 2-15, etc.

II. Simson: *Leben und Lehre Simon des Magiers*, «Zeitschrift für hist. Theologie» 1841.

Hilgenfeld: *Der Magier Simon*, «Zeischrift für wissenschaftl. Theologie» 1868.

Lipsius: *Simon d. Mag.*, Schenkel's «Bibel-Lexikon», vol. V. (1875), p. 301-321. См. список литературы там же (p. 320).

---

[869] Гиббон, который посвящает гностикам четыре страницы (Ch. XV), говорит исключительно об их антииудейских особенностях, приписывая им свое собственное неприятие Ветхого Завета. Он называет их (исходя из своих весьма поверхностных знаний, но с мастерским умением делать оскорбительные замечания) «самыми вежливыми, самыми учеными и самыми богатыми обладателями имени Христова» и утверждает, что они, в большинстве своем испытывая отвращение к чувственным удовольствиям, «сурово осуждали многоженство патриархов, прелюбодеяние Давида, гарем Соломона» и им трудно было согласовать «покорение Ханаана и уничтожение ничего не подозревавших местных жителей с общечеловеческими понятиями гуманности и справедливости».

Симон Волхв — исторический персонаж, известный нам из Деян. 8[870]. Вероятно, родом он был из Гиттона, в Самарии, как сообщает Иустин Мученик, сам самарянин[871], однако он может быть тем же лицом, что современный ему иудейский маг с тем же именем, которого Иосиф Флавий упоминает как уроженца Кипра и друга прокуратора Феликса, поручившего ему разлучить Друзиллу, прекрасную жену Азиза, царя Емессы (в Сирии), с мужем, чтобы получить возможность жениться на ней[872].

Симон говорил о себе как о некой эманации божества («Великой Силе Бога»)[873], был очень знаменит среди полуязычников-полуиудеев самарян из-за своего волшебства, был крещен Филиппом около 40 г. и заслужил от Петра суровый упрек в лицемерии и злоупотреблении священными вещами в корыстных целях[874]. Таким образом, в истории церкви его учение представляет собой первый пример путаного синкретизма, сочетающегося с магическим искусством; так что отцы церкви правы, когда называют его патриархом или, по словам Иринея, *magister* и *progenitor* всех еретиков, и гностиков в частности. Кроме него, репутацией ересиархов обладали еще два его современника-самарянина, Досифей и Менандр. Самария обладала плодородной почвой для рождения религиозного синкретизма еще до Христа, и, естественно, именно там родилась синкретическая ересь, получившая имя гностицизма.

Во II — III веках история странствий и учение Симона были чудесным образом приукрашены католиками и еретиками, особенно последними, в интересах евионизма и из ненависти к Павлу. В романах Псевдо-Климента он является глашатаем всех антииудейских ересей. Симон Волхв противопоставлен, как апостол лжи, Симону Петру, апостолу истины; он следует за последним, как тьма за светом, из города в город в компании Елены (которая раньше была блудницей в Тире, а теперь оказалась возвышена до достоинства божественной мысли); Петр опровергает его в ходе публичных споров в Кесарии, Антиохии и Риме; наконец,

---

[870] Тюбингенская школа, отрицающая исторический характер Деяний, считает историю Симона также иудейско-христианским преданием, критикой на апостола Павла как бывшего в действительности еретиком и магом. Так считают Баур, Целлер и Фолькмар. Липсиус наивно развивает эту гипотезу о Симоне-Павле и заявляет (*l.c.*, p. 303): «*Der Kern der Sage ist nichts als ein vollständig ausgeführtes Zerrbild des Heidenapostels, dessen Zäge bis in's einzelne hinein die Person, die Lehre, und die Lebenschicksale des Paulus persifliren sollen*». Но Книга Деяний содержит самый ранний рассказ о Симоне, и написана она если и не Лукой, как мы полагаем на основании единодушного свидетельства о ее древности, то человеком, дружелюбно относившимся к Павлу, так что вряд ли автор пожелал бы вставлять в книге антипавловский вымысел, который опровергал бы большую часть того, о чем он рассказывает в остальных местах. См. ранее, §114.

[871] *Apol.* I. 26 (Σίμωνα μέν τινα Σαμαρέα, τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν); см. также *Clem. Hom.* I. 15; II. 22 (ἀπὸ Γιτθῶν); Ипполит, *Philos.* VI. 7 (ὁ Γιττηνός). Существовало место под названием Γίτται недалеко от Неаполя Флавиев (Наблы), места рождения Иустина. Сейчас оно называется Курият Джит. См. Robinson, *Pal.* II. 308, и примечания Отто к отрывку из Иустина (*Opera* I. 78).

[872] Иосиф Флавий, *Ant.* XX. 7, 2. Тождество этих двух лиц предполагают Неандер, Де Ветте, Гильгенфельд. На острове Кипр был город под названием Κίτιον (Фукидид, I. 112, 1), который Иустин Мученик мог перепутать с Гиттоном в Самарии, как он перепутал *Simo* с *Semo* на статуе в Риме. Но более вероятно, что насчет Самарии ошибался Иосиф, а не Иустин, родившийся в Неаполе Флавиев (древнем Сихеме).

[873] ἡ Δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ Μεγάλη, Деян. 8:10. Согласно «Климентинам», *Homilies* (II. 22) и *Recognitions* (II. 7), Симон называл себя «Великой силой Бога» (ἀνωτάτη δύναμις, *Virtus Suprema*).

[874] От этого эпизода происходит слово *симония*, означающее использование привилегий священника в мирских целях.

Симон терпит позорное поражение после своего ложного воскресения и ложного вознесения перед императором Нероном; он заканчивает жизнь самоубийством, в то время как Петр обретает мученический венец[875]. Существует вероятность, что, подобно другим еретикам и основателям сект, он действительно отправился в Рим (до Петра); но рассказ Иустина Мученика о статуе Симона — это, конечно, ошибка[876].

Гностицизм, который Ириней, Ипполит и другие отцы церкви приписывают Симону и его последователям, еще недостаточно разработан и относится к раннему этапу развития данной ереси. Его взгляды содержатся в труде под названием «Великое изъяснение» или «Провозглашение»[877], который анализирует Ипполит[878]. Основные его идеи — «великая сила», «великая идея», мужской и женский принцип. Он провозглашал себя воплощением творческого мирового духа, а свою подругу Елену — воплощением всеприемлющей мировой души. Здесь мы встречаемся с гностическим понятием сизигии.

Секта симониан, существовавшая до III века, носила имя Симона Волхва, а может, была им основана. Члены этой секты поклонялись ему как гению-искупителю, были безнравственны в своих принципах и поведении, а кроме того, подобно каинитам, избирали для подражания тех персонажей Ветхого Завета, которые пользовались наиболее печальной славой. Однако это название использовалось и в очень неопределенном смысле, по отношению к разным видам гностиков.

§122. *Николаиты*

Ириней: *Adv. Haer.* I. 26, 3; Климент Александрийский: *Strom.* III. 4 (и у Евсевия, *H. E.* III. 29); Ипполит: *Philos.* VII. 24; Епифаний: *Haer.* I. 2, 25.

Николаиты упоминаются в Апокалипсисе (Отк. 2:6,15) как безнравственная секта. Они называли своим основателем Николая, прозелита из Антиохии, одного из семи диаконов иерусалимской общины (Деян. 6:5). Предполагается, что он отошел от истинной веры и учил опасному принципу злоупотребления плотью[879],

---

[875] Рассказы-легенды, и католические, и еретические, во многом противоречат друг другу. Иустин Мученик сообщает о посещении Симоном Рима, но относит дату посещения к правлению Клавдия (41 — 54) и ничего не говорит о встречах Симона с Петром. В других повествованиях его путешествие относится к правлению Нерона (54 — 68). Согласно Ипполиту, Симон был сожжен живьем по его собственной просьбе; он был уверен, что на третий день воскреснет, подобно Христу. Согласно Апостольским постановлениям, он попытался летать, но упал, сломав себе бедро и лодыжку, в ответ на молитву Петра, и вследствие этих повреждений умер. Согласно Арнобию, он попытался взлететь на небеса в огненной колеснице, как Илия, но сломал себе ногу и, не в силах пережить позора, покончил с собой, бросившись вниз с высокой горы. См. Lipsius, *l.c.*, p. 310.

[876] Иустин Мученик сообщает (*Apol.* I. 26, 56), что Симон Волхв своим магическим искусством произвел такое впечатление на римский сенат и народ, что они воздали ему почести как богу и воздвигли ему статую на острове посреди Тибра. Однако Иустин Мученик принял статую *Semo Sancis*, или *Sangus*, неизвестного ему римско-сабинского божества, за *Simo Sanctus*. Ибо в 1574 г. как раз на указанном им месте была найдена статуя с надписью: *Semoni Sanco Deo Fidio sacrum* и т. д. Эту ошибку повторяют Ириней, *Adv. Haer.* I. 23, Тертуллиан, *Apol.* 13, и Евсевий, но Ипполит, живший в Риме, о таком не упоминает. См. примечание Отто к Just. I. 26, *Opera* I. 79 sq. (ed. III).

[877] Απόφασις μεγάλη.

[878] *Philos.* VI. 6 sqq.

[879] Δεῖ καταχρῆσθαι τῇ σαρκί.

то есть, по крайней мере как поняли его ученики, он полагал, что человек, желающий научиться в совершенстве владеть плотью, должен пройти через все чувственные удовольствия.

Отношение отцов церкви к николаитам неоднозначно. Ириней (которому в основном вторит Ипполит) отзывается о них очень неблагосклонно.

«Николаиты, — говорит он, — это последователи того Николая, который был одним из семи, впервые выбранных апостолами в качестве диаконов. Они без ограничений предаются безнравственности. Характер этих людей ясно указан в Апокалипсисе Иоанна, где они представлены как учащие, что можно заниматься идолопоклонством и есть пищу, которая приносилась в жертву идолам. Поэтому в Слове так говорится о них: "То в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела николаитов, которые и Я ненавижу"».

Климент Александрийский утверждает, что Николай был верным мужем и воспитал своих детей в целомудрии, но его ученики неправильно поняли его слова (которые Климент приписывает также апостолу Матфею) о том, что «мы должны бороться с плотью и злоупотреблять ею»[880].

§123. *Керинф*

Ириней I. (25) 26, § 1; III. 3, § 4; III. 11, § 1; Ипполит VII. 21; Евсевий III. 28; IV. 14. См. также Dorner: *Lehre v. der Person Christi*, I. 314 sq. Статья *Cerinth* в Smith and Wace, I. 447.

Керинф[881] появился в Малой Азии в конце I века и вступил в конфликт с пожилым апостолом Иоанном, который, по предположению Иринея, опроверг его гностические идеи в своем евангелии и посланиях. История о том, как Иоанн покинул общественные бани, когда увидел там Керинфа, врага истины, из страха, что бани обрушатся, а также похожая история о встрече Поликарпа с Маркионом и том, как Поликарп назвал Маркиона «первенцем сатаны», показывают, с какой сильной ненавистью представители ортодоксальной церкви в те дни смотрели на еретиков[882].

Согласно непроверенным преданиям, которые собрал Епифаний, Керинф был египтянином и иудеем либо от рождения, либо обращенным, учился в школе Филона в Александрии, был одним из лжеапостолов, противников Павла, требовавших обрезания (Гал. 2:4; 2 Кор. 11:13), заявлял, что получает откровение от ангелов, путешествовал по Палестине и Галатии и однажды побывал в Ефесе. Год его смерти неизвестен.

Его взгляды, насколько можно установить из запутанных рассказов, занимали промежуточную позицию между иудаизмом и гностицизмом. Он отвергал все евангелия, кроме искаженного Евангелия от Матфея, верил в закон Моисея и тысячелетнее царство. Он был сильно склонен к иудаизму, так что его можно было бы причислить к евионитам, но при этом он в чисто гностическом стиле отличал творца этого мира от Бога и представлял первого как подчиненную силу, как посредническую, хотя и не обязательно враждебную, сущность. В своей

---

[880] Он прибавляет к этому любопытное, но очень неправдоподобное замечание (*Strom.* III, с. 4): был случай, когда апостолы упрекнули Николая в ревности к жене, а он ответил, что готов предложить свою красавицу-жену в жены любому другому мужчине.

[881] Κήρινθος.

[882] Обе истории рассказывает Ириней, III, с. 3, § 4, в качестве примера к Тит. 3:10. Но ту же самую историю про Иоанна и бани рассказывают и об Евионе, само существование которого весьма сомнительно.

христологии он отделяет земного человека Иисуса, сына Иосифа и Марии, от небесного Христа[883], Который сошел на человека Иисуса в образе голубя при крещении в Иордане, наделил его истинным знанием о Боге и способностями чудотворца, но оставил его в момент страданий, чтобы вернуться к нему только при пришествии мессианского царства славы. Школа Валентина более ясно проводит это разграничение между Иисусом иудеев и божественным Спасителем, или низшим и высшим Христом — более грубое предвосхищение современного различия (у Штрауса) между историческим Христом и Христом веры. Центром тысячелетнего царства будет Иерусалим, после него все вещи будут возрождены[884].

Алоги, малоизвестная секта антитринитариев и антихилиастов II века, считали Керинфа автором Апокалипсиса Иоанна по причине изложенного там хилиастического учения. Они приписывали авторству Керинфа и четвертое Евангелие, хотя его можно считать наилучшим опровержением ложного гностицизма из возможных с позиций высшего практического гнозиса веры.

Симон Волхв, николаиты и Керинф относятся к второй половине I века. Теперь мы переходим к более развитым системам гностицизма, которые относились к первой половине II века и продолжали процветать вплоть до середины III века.

Самые важные и влиятельные из этих систем носят имена Василида, Валентина и Маркиона и заслуживают более полного изучения. Эти люди были почти современниками, и их идеи вызревали во время правления Адриана и Антонина Пия. Василид был известен в Александрии в 125 г. по Р. Х.; Валентин прибыл в Рим в 140 г.; Маркион учил в Риме между 140 и 150 г.

§124. *Василид*

Помимо источников в Иринее, Ипполите (L. VII. 20-27), Клименте Александрийском (*Strom.* VII.), Евсевии (IV. 7) и Епифании, см. также следующие монографии:

Jacobi: *Basilidis philosophi Gnostici Sentent. ex Hippolyti lib. nuper reperto illustr.* Berlin 1852. См. также его статью *Gnosis* в Herzog, vol. V. 219-223, и в Brieger, «Zeitschrift für Kirchengesch.» 1876-77 (I. 481-544).

Uhlhorn: *Das Basilidianische System.* Göttingen 1855. Лучший анализ.

Baur в тюбингенском издании «Theol. Jahrbücher» 1856, pp. 121-162.

Hofstede de Groot: *Basilides as witness for the Gospel of John*, на голландском языке, и расширенное издание на немецком, Leipz. 1868. Апология в пользу подлинности четвертого евангелия.

Доктор Hort в Smith and Wace, «Dictionary of Christian Biography» (Lond. 1877). I. 268-281 (см. также «Abrasax», p. 9-10). Очень удачное исследование.

Hilgenfeld, в своем «Zeitschrift für wissensch. Theol.» 1878, XXI. 228-250, см. также приведенный там список литературы.

Василид (Βασιλείδης) создал первую детально разработанную гностическую систему, но она имела слишком метафизический и запутанный характер, чтобы стать популярной. Он называл себя учеником апостола Матфея и переводчика (ἑρμηνεύς) святого Петра по имени Главсия. Он учил в Александрии в правление Адриана (117 — 138 г. по Р. Х.). Его ранняя юность приходится на жизнь вто-

---

[883] ὁ ἄνω Χριστός. Он также называет Святого Духа ἡ ἄνω δύναμις, силой свыше, которая сошла на Иисуса. Валентин называет иудейского Мессию ὁ κάτω Χριστός. Наилучшее описание христологии Керинфа приведено у Дорнера.

[884] Хилиастическая эсхатология Керинфа не упоминается у Иринея, который сам был хилиастом, хоть и более высокого духовного порядка, но ее описывают Гай, Дионисий (у Евсевия), Феодорит и Августин.

рого поколения христиан, что придает его цитатам из произведений Нового Завета существенную апологетическую ценность. Он написал (по словам его оппонента Агриппы Кастора) «двадцать четыре книги (βιβλία) о евангелии». Вероятно, этот труд представлял собой комментарий к каноническим евангелиям, потому что Климент Александрийский цитирует «тридцать третью книгу» труда Василида, который он называет *«Exegetica»*[885].

Учение Василида очень своеобразно, особенно если рассматривать его по подробному и оригинальному изложению в «Философуменах». Ипполит во многих моментах отличается от Иринея и Епифания, но информацию, вероятно, берет из трудов самого Василида, поэтому в основном нам следует верить ему[886]. Система основана на египетской астрономии и пифагорейской нумерологической системе. В ней заметно также влияние Аристотеля; платонизм же, теория эманации и дуализм не появляются.

Василид скорее монотеистичен, чем дуалистичен в отношении к первопринципу, в чем отличается от остальных гностиков, хотя в более поздних описаниях он представлен как дуалист. Он начинает с самого абстрактного понятия абсолюта, которому отказывает даже в бытии, полагая, что он неизмеримо выше всего, что можно вообразить и постичь[887]. Неизреченный и не имеющий имени Бог[888], не просто надсущностный, но и несуществующий[889], сначала образует с помощью Своего творческого слова (не через эманацию) семя мира или зародыш мира[890], то есть хаос, из которого мир развивается по законам арифметических отношений в нерушимом порядке, как ветви и листья дерева из горчичного зерна или как разноцветный павлин из яйца. Все сотворенное тянется вверх, к Богу, Который, Сам оставаясь недвижимым, приводит все в движение[891] и чарами невероятной красоты все привлекает к Себе.

---

[885] См. Евсевия, *Hist. Eccl.* IV. 7, и Климента Александрийского, *Strom.* IV. 12, p. 599 sq. Ориген (*Hom. in Luc.* I:1) говорит, что Василид «имел дерзость (ἐτόλμησεν) написать евангелие от Василида»; вероятно, он принял этот комментарий за апокрифическое евангелие. Ипполит явно утверждает, что Василид в рассказе обо всем, что касается Спасителя после «рождения Иисуса», соглашается с «евангелиями».

[886] Преобладает мнение, что Ипполит излагает учение самого Василида, а Ириней — учение его школы. Так пишут Якоби, Ульхорн, Баур, Шафф (первое издание), Мелер, Мансель, Хорт. Противоположную точку зрения отстаивают Гильгенфельд, Липсиус, Фолькмар и Шольтен. Доказательства Хорта в пользу первого мнения (*l.c.*, p. 269 sq.) основано на фрагментах из Климента Александрийского, цитирующего ἐξηγητικά Василида. Он считает первичной систему Валентина, на основании которой Василид старался построить свою, по контрасту. Но, по хронологическим сведениям, Валентин писал примерно на десять лет позже.

[887] В этом, как мы уже замечали, он напоминает Гегеля, который также исходит из идеи абсолютного небытия и сотворения вселенной *ex nihilo*. В обеих системах «ничто» следует понимать как нечто, не принадлежащее природе, противоположное всяческому определенному, конкретному бытию или форме существования. Фактически, оно идентично самому абстрактному понятию чистого бытия. *Nichts ist Sein*, и *Sein ist Nichts*, но, приведенные в движение диалектическим процессом, они порождают *Werden*, а *Werden* приводит к возникновению *Dasein*. Здесь опять недавняя немецкая философия встречается с древнейшей индуистской мифологией. См. примечание об индуистской философии в §117.

[888] ἄρρητος, ἀκατονόμαστος.

[889] ὁ οὐκ ὢν θεός.

[890] Πανσπερμία — стоическая идея.

[891] ἀκίνητος, κινητής.

В мире-семени Василид различает три вида бытия[892], обладающих одной и той же сущностью с не-сущим Богом, но становящихся все слабее по мере удаления от Него, или три расы детей Божьих — духовную, душевную и материальную. Первый тип немедленно освобождается от мирового семени, со скоростью света или мысли устремляется к Богу и остается там, в благословенном мире духа, Плероме. Там пребывают семь высших гениев[893], которые, вместе с великим Отцом, образуют первую огдоаду (осмерицу), по образцу которой построены все более низкие круги творения. Второй тип, с помощью Святого Духа, Который порождает его и Который возносит его вверх, как крылья несут птицу, старается последовать за первым[894], но может достичь только непроницаемой тверди[895], границы Плеромы, выше же не может существовать, как рыба в горном воздухе. И наконец, третий тип остается связанным с мировым семенем и нуждается в очищении и искуплении.

Далее Василид говорит, что из мирового семени рождаются два архонта, или правителя мира (демиурга). Первый, или великий архонт, чье величие, красота и сила не поддаются описанию, создает эфирный мир, или высшие небеса, так называемую огдоаду; второй — творец и правитель низшего планетарного неба под луной, гебдомады. Василид предполагал, что всего существует триста шестьдесят пять небес, или кругов творения[896], по количеству дней в году, и называл их мистическим именем *Абрасакс* или *Абраксас*[897], числовое значение которого, написанного греческими буквами, равно 365[898]. Это имя означает также великого архонта или правителя 365 небес. Позже оно стало использоваться в магических заклинаниях с разнообразными странными изображениями, «геммами Абраксаса», многие из которых сохранились до сих пор.

Каждый из двух архонтов, по высочайшему повелению, рождает сына, который намного превышает своего отца, передает ему полученное от Святого Духа знание о высшем мире духов и замысле искупления и ведет его к покаянию. Так начинается процесс искупления, или возвращения тоскующих детей Божьих, то есть духовных, к над-мирному Богу. Он осуществляется христианством и заканчивается завершением, или апокатастасисом всего сущего. Подобно Валентину, Василид также говорил о трех ипостасях Христа: сын первого архонта, сын второго архонта и сын Марии. Но в основе всего лежит один и тот же принцип, стремления духовных натур вернуться из мирового

---

[892] υἱότης τριμερής.

[893] νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία, δύναμις, δικαιοσύνη и εἰρήνη.

[894] Поэтому он называется μιμητική.

[895] στερέωμα.

[896] κτίσεις, ἀρχαί, δυνάμεις, ἐξουσίαι.

[897] Ἀβρασάξ, или Ἀβραξάς. Абраксас — инверсия для благозвучия, по-видимому, обязанная своим происхождением переводчику на латинский или Иринею.

[898] Три α = 3; β = 2; ρ = 100; σ = 200; ξ = 60. Епифаний упоминает, что василидиане связывали это слово с 365 членами (μέλη) человеческого тела, а также с днями в году. Но современные авторы склонны считать, что гравировальщики гемм с Абрасаксом и василидиане взяли это мистическое имя из более древнего общего источника. Доктор Хорт предполагает, что оно происходит от *Ab-razach, Ab-zarach*, то есть «отец лучезарности», имени солнечного божества. Согласно Моуверсу, *Serach* — финикийское имя Адониса, поклонение которому было связано со сменой времен года. См. Bellermann, *Ueber die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde* (Berlin 1817, '19); King, *The Gnostics and their Remains* (London 1864), Hort, *l.c.*, Matter, «Abraxas», etc, Herzog, I. 103-107; и Kraus, «Real-Encycl. der christl. Alterthümer», I. 6-10 (с иллюстрациями).

семени в изначальное единство. Страдания Христа были необходимы, чтобы удалить телесные и физические элементы, принесенные Им с Собой из первозданного смешения (σύγχυσις ἀρχική). После смерти Его тело вернулось в бесформенный вид (ἀμορφία); Его душа восстала из могилы и остановилась на гебдомаде, или планетарном уровне, которому она принадлежит; дух же Его, совершенно очищенный, поднялся над всеми сферами творения к блаженному кругу первого сыновства (υἱότης) и общению с Богом, Который не существует или выше всего сущего.

Таким же образом, вместе с Иисусом, первым плодом, все остальные духовные люди должны очищенными подняться туда, где их родина, и пребывать там. Ибо все, что пребывает на своем месте, нетленно; то же, что выходит за свои природные границы, умирает. Василид цитирует отрывок из Павла о стенании и мучениях творения, ждущего откровения сынов Божьих (Рим. 8:19). В процессе искупления он придавал вере (*pistis*) больше значения, чем большинство гностиков, и в его определении веры звучат отголоски Евр. 11:1.

В своем моральном учении Василид рекомендовал умеренный аскетизм, от которого его школа быстро отошла. Он использовал некоторые из посланий Павла и канонические евангелия; например, цитировал Ин. 1:9 («Свет истинный, просвещающий каждого человека, приходящего в мир»), отождествляя свою идею мирового семени с учением Иоанна о Логосе как свете миру[899]. Четвертое евангелие также активно использовали и комментировали до середины II века офиты, ператы и валентиниане. Гностиков привлекал мистический гнозис евангелия (особенно вступления), но им не нравился его исторический реализм, они старались как можно лучше использовать его в своих целях. Они признавали его, потому что не могли этого не делать. Другими авторитетными источниками для Василида были в основном тайное предание, якобы полученное от апостола Матфея и предполагаемого переводчика Петра по имени Главсия (Главк).

Его сын Исидор был главным, мы даже сказали бы, единственным его учеником, имевшим значение. Он составил систему этики и другие книги, несколько отрывков из которых сохранилось у Климента Александрийского. Василидиане, особенно на Западе, похоже, были дуалистами и докетистами в теории и отличались вольным, даже распущенным поведением. Они исказили возвышенную и искусственную систему своего основателя. Вся жизнь Христа была для них сплошным мошенничеством. Распят был Симон Киринеянин, Иисус же по пути на Голгофу просто поменялся с ним и незамеченным стоял в облике Симона в толпе, насмехаясь над теми, кто Его распинал, а потом вознесся на небеса. Последователи Василида считали благоразумным отрекаться от веры во Христа в моменты гонений, считая, что благородная исповедь мучеников — это метание жемчуга перед свиньями, и практиковали различные виды магии, в чем им помогали геммы с изображениями Абраксаса. Нечестивая секта василидиан су-

---

[899] *Philosoph.* VII. 22. Он также цитировал Ин. 2:4: «Еще не пришел час Мой», — и Лк. 1:35: «Дух Святой найдет на тебя, и сила Всевышнего осенит тебя». Иногда Ипполит путает мнения учителя с мнениями его последователей. Но мы можем быть точно уверены там, где высказывания Василида предваряются словом φησί, «он говорит», в то время как для цитирования представителей его школы Ипполит использует формулировку «по их мнению» (κατ' αὐτούς). Совместное свидетельство этих древних еретиков (к которым мы можем добавить Псевдо-Климента с его «Гомилиями» и язычника Цельса) опровергает тюбингенскую гипотезу о более позднем происхождении четвертого евангелия. См. т. I, §83, «Еретические свидетельства», и Abbott, *Authorship of the Fourth Gospel*, p. 85 sqq.

ществовала в Египте до конца IV века, но, по-видимому, не распространялась за его пределами; только Сульпиций Север сообщает, что Марк, родом из Мемфиса, принес некоторые из их учений в Испанию.

§125. *Валентин*

I. Источники: 1) Отрывки из Валентина; Птолемей, *Epistula ad Floram*; экзегетические фрагменты из Гераклеона. 2) Описания и опровержения отцов церкви: Ириней (I. 1-21 и по всему его труду); Ипполит (VI. 29-37); Тертуллиан (*Adv. Valentinianos*); Епифаний (*Haer.* XXXI; in Oehler's ed. I. 305-386). Последние два сильно опираются на Иринея. См. источники в Lipsius and Heinrici (p. 5-148).

II. Ren. Massuet: *Dissert. de Haereticis*, Art. I. *De Valentino*, в его издании Иринея и в издании Stieren. Tom. II, p. 54-134. Очень продуманное и подробное исследование.

George Heinrici: *Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift*. Berlin 1871 (192 pages).

См. также Neander (его описание очень хорошо, но в нем недостает дополнительной информации, которую приводит Ипполит); Rossel, *Theol. Schriften* (Berlin 1847), p. 280 sqq.; Baur, *K. Gesch.* I. 195-204; Jacobi, in Herzog^2, vol. V. 225-229.

Валентин[900] — создатель самой глубокой и пышной, а также самой влиятельной и известной из гностических систем. Ириней посвятил свой труд в первую очередь опровержению этой системы, и мы на ее основании составляли свое общее описание гностицизма[901]. Валентин основал большую школу и распространял свое учение на Западе. Он утверждал, что получил знание от некоего Феоды или Февды, ученика святого Павла[902]. Он заявлял также, что получил откровения от Логоса в видении. Ипполит называет его скорее платоником и пифагорейцем, чем христианином. Вероятно, по происхождению он был египетским иудеем и получил образование в Александрии[903]. Тертуллиан сообщает, возможно, сам строя предположение, что Валентин порвал с ортодоксальной церковью из-за неудовлетворенных амбиций, когда его не выбрали епископом[904]. Валентин приехал в Рим в качестве публичного учителя в период папства Гигина (137 — 142) и оставался там до времени папы Аникиты (154)[905]. Тогда он был уже знаменит, потому что Иустин Мученик, в своем утраченном труде «Синтагма против всех ересей», который он упоминает в своей «Первой апологии» (140), выступал против валентиниан, среди прочих еретиков, еще до 140 г. по Р. Х. В то время Рим был центром христианской церкви и местом сбора приверженцев всех сект. Каждый учитель, желавший оказать влияние на христианство вообще, естественно, направлялся в метрополию. Валентин был одним из первых гностиков, учивших в Риме, примерно в то же время, что Кердон и Маркион, однако, хотя его ум и красноречие произвели сильное впечатление, ортодоксальная церковь и епископ-

---

[900] Οὐαλεντῖνος или Βαλεντῖνος.

[901] «Никакая другая система, — говорит Баур (I. 203), — не дает такого ясного представления о своеобразном характере гнозиса, о внутренних связях его мировоззрения и его глубоком интеллектуальном характере».

[902] Климент Александрийский, *Strom.* 1. VII, p. 898 (ed. Potter). Никаких конкретных сведений о Февде у нас нет.

[903] Епифаний, *Haer.* XXXI. 2. О его иудейском образовании можно сделать вывод из нескольких терминов, таких как «Ахамот».

[904] *De Praesc. Haer.*, c. 30, *Adv. Valent.*, c. 4. Тертуллиан и ортодоксальные авторы склонны объяснять возникновение всех ересей нечестивыми личными мотивами.

[905] Ириней, III. 4, 3. См. также Евсевий, *H. E.* IV. 10, 11 (цитирует Иринея). Все авторитеты соглашаются с тем, что он учил в Риме в первой половине II века.

ская власть были уже настолько прочны, что его старания не увенчались успехом. Он был отлучен от церкви и отправился на Кипр, где умер около 160 г.

Его система представляет собой настоящий теогонический и космогонический эпос. Он описывает в трех актах сотворение, грехопадение и искупление, сначала на небесах, потом на земле. Великие события повторяются на разных этапах бытия. Он черпает материал из своего собственного богатого воображения, восточных и греческих теорий и христианских идей. Он активно пользуется вступлением к Евангелию от Иоанна и посланиями к колоссянам и ефесянам, но при своем вольном толковании он вкладывает собственные пантеистические и мифологические фантазии в такие использованные апостолами слова, как «логос», «единородный», «истина», «жизнь», «полнота», «церковь».

Валентин начинает с вечного первоначала, которое он называет Бездной или Глубиной[906]. Это неизмеримая пучина, в которой теряется мыслящий ум, и предел, за который он не в состоянии проникнуть. Глубина вечна, безгранична, незрима, непостижима, безымянна, абсолютно непознаваема, однако она способна к эволюции и развитию. Она — универсальный Отец всего сущего, который пребывает в молчаливом созерцании собственного безграничного величия, славы и красоты бесчисленные века. Это его «Молчание» или «Одиночество» (ἡ σιγή) — Его «Супруга», или σύζυγος, молчаливое самосозерцание, спящее сознание Безграничного. Валентин также называет его «Мыслью» (ἔννοια) и «Благодатью» (χάρις)[907]. Таким образом, Глубина, существовавшая до мира, по крайней мере, согласно некоторым представителям этой школы, включает в себя как мужской, так и женский принцип; потому что из чисто мужского принципа ничто не может произойти. По словам Ипполита, Валентин считал этот дуализм полов проистекающим из сущности любви и говорил: «Бог есть любовь; но любовь не может быть любовью, если отсутствует объект»[908]. Здесь Валентин пытался разрешить тайну вечности, которую ортодоксальное богословие разрешает с помощью учения об имманентной вечной Троице. Бог есть любовь, следовательно, Бог триедин: любящий субъект, возлюбленный объект, союз их двоих. *«Ubi amor, ibi trinitas»*[909].

После этого вечного молчания Бог вступает в процесс эволюции или эманации, то есть последовательного порождения антитетических, однако дополняющих друг друга идей или принципов. Из Глубины эманируют тридцать эонов, пятнадцать пар, сизигий[910], в соответствии с законом полярности полов, в три этапа. Первое поколение носит название огдоады, второе — декады, третье — додекады. Эоны — это развертывающаяся сила и качества Божества. Они соответствуют «силам», *dynameis*, в системе Василида. Сначала Бог порождает мужской, творящий Мысль или Разум (ὁ νοῦς)[911] и женскую, воспринимающую Ис-

---

[906] βυθός, также προπάτωρ, προαρχή, αὐτοπάτωρ.

[907] Ириней, I. 1, § 1; Тертуллиан, *Adv. Val.*, с. 7.

[908] *Philos.* VI. 24. Однако, по-видимому, среди валентиниан не было единого мнения относительно супружества Глубины, потому что в гл. 25 мы читаем: «Один лишь Отец, без сношений с кем-либо, породил потомство... Он один обладает силой самовоспроизведения».

[909] Где любовь, там троица. — Прим. изд.

[910] σύζυγοι. То же количество эонов, что в теогонии Гесиода.

[911] Также называемый ὁ πατήρ (как непосредственно исходящий от προπάτωρ), Отец, или ὁ μονογενής, Единородный (см. Ин. 1:18), или ἀρχή, как Начало всех вещей (ср. с ἐν ἀρχῇ в Ин. 1:1).

тину (ἡ ἀλήθεια); от этих двоих рождаются Слово (ὁ λόγος) и Жизнь (ἡ ζωή), от них (идеальный) Человек (ὁ ἄνθρωπος) и (идеальная) Церковь (ἡ ἐκκλησία). Здесь явно ощущается влияние четвертого евангелия, хотя термины используются не в том значении, которое вкладывал в них Иоанн. Первые две сизигии образуют священный *Тетракт*, корень всех вещей[912]. Разум (Нус) и Истина (Алетея) порождают десять эонов (пять пар); Слово и Жизнь — двенадцать (шесть пар). Наконец Разум, или Единородный, и Истина порождают небесного Христа (ὁ ἄνω Χριστός) и (женскую сущность) Святого Духа (τὸ πνεῦμα ἅγιον), тем самым дополняя количество эманаций до тридцати. Вместе эоны составляют *Плерому*, полноту божественных сил, выражение, которое святой Павел относил к историческому Христу (Кол. 2:9). Все они по сути образуют жизнь Глубины, но их форма обусловлена Оросом, Пределом (ὅρος), ограничивающей силой Бога. Этот гений ограничения находится между Плеромой и Гистеремой вне ее, это организующая сила вселенной, обеспечивающая равновесие[913]. Если какая-либо сущность осмеливается нарушить свои установленные границы и проникнуть в скрытое бытие Бога иным способом, кроме как через откровение, ему угрожает опасность быть превращенным в ничто. Оросу приписываются две функции, негативная, посредством которой он ограничивает все сущности и удаляет от них чуждые элементы, и позитивная, посредством которой он формирует и укрепляет эти сущности[914]. Первая функция носит название собственно Орос, вторая — Ставрос (крест, столп), потому что он остается жестким и недвижимым, охраняет эоны, чтобы ничто не могло проникнуть из Гистеремы и приблизиться к эонам Плеромы.

Процесс падения и искупления сначала происходит в идеальном мире Плеромы, потом повторяется в низшем мире. В этом процессе важную роль играет низшая мудрость, или *София*, также называемая *Ахамот* или *Хакмут*[915]. Это мировая душа, женский эон, самый слабый и удаленный из ряда эонов (двадцать восьмой); он образует, так сказать, мост через пропасть между Богом и реальным миром. Ощущая свое одиночество и удаленность от великого Отца, София желает воссоединиться с Ним, Порождающим Принципом вселенной, единственным способным на самовоспроизведение, непосредственно, минуя промежуточные звенья. И вот она, словно ее отделяет только одна-единственная граница, бросается в глубину вечного Отца и выкидывает из себя плод (ἔκτρωμα), бесформенную рудиментарную субстанцию[916], которую имел в виду Моисей, когда говорил: «Земля была безвидна и пуста». Этой греховной страстью она вносит в Плерому беспорядок и смятение[917]. Она блуждает у ее границ, страдая от страха, тревоги

---

[912] ἱερὰ τετρακτύς пифагорейцев. Тертуллиан (с. 7): «*prima quadriga Valentinianae factionis, matrix et origo cunctorum*».

[913] «*Es ist eine tiefe Idee des Valentinianischen Systems*, — пишет Неандер (II. 722), — *dass, wie alles Dasein in der Selbstbeschränkung des Bythos seinen Grund hat, so das Dasein aller geschaffenen Wesen auf Beschränkung beruht*».

[914] ἐνεργεία μεριστικὴ καὶ διοριστικὴ и ἐνεργεία ἑδραστικὴ καὶ στηριστική.

[915] Обычно она отождествляется с *Хохма*, Премудростью, но Липсиус и Якоби отождествляют ее с *Хакмут*, мировой матерью, присутствующей в системе Вардесана. Идея Софии как посредницы сотворения, без сомнения, взята из Притчей и Премудрости Соломона.

[916] οὐσία ἄμορφος καὶ ἀκατασκεύαστος. *Philos.* VI. 28 (30 ed. Duncker and Schneidewin, I. 274). «Тоху-ва-боху» из Быт. 1:2.

[917] «После того как в Плероме появилось невежество из-за Софии, а бесформенность (ἀμορφία) — из-за отпрыска Софии, началась путаница (θόρυβος ἐγένετο ἐν πληρώματι)». *Philos.* VI. 26 (31 in Duncker and Schneidewin).

и отчаяния по причине своего выкидыша. Это и считается падением — действие одновременно свободное и неизбежное.

Но София тоскует по искуплению; эоны сочувствуют ей в ее страданиях и надежде. Сам Вечный Отец решает выпустить последнюю пару эонов, Христа и Святого Духа, «для восстановления Формы, уничтожения исторгнутого плода, а также утешения Софии и прекращения ее стенаний». Они утешают и подбадривают Софию и отделяют ее порождение от Плеромы. Наконец, тридцать эонов вместе во славу Отца производят эон Сотер, или Иисуса, «великого Первосвященника», «Совместный плод Плеромы», и «посылают Его за пределы Плеромы как Супруга для Софии, которая была снаружи, чтобы освободить ее от тех страданий, которые она испытала в поисках Христа». После многих страданий София очищена от всех страстей и возвращена обратно как невеста Иисуса вместе со всеми духовными созданиями в идеальный мир. Демиург, огненный и ревнивый Бог иудеев, как «друг жениха»[918], вместе с душевными христианами разделяет радость праздника издалека, у границ Плеромы, в то время как материя вновь обращается в ничто.

В христологии Валентина мы должны понимать разницу между тремя искупителями: 1) ἄνω Χριστός, или небесный Христос, после падения Софии эманирует из эона μονογενής и связан с женским принципом, πνεῦμα ἅγιον. Он делает эонам первое объявление о замысле искупления, на что они отвечают хором восхвалений и благодарений. 2) Σωτήρ или Ἰησοῦς, порожденный всеми эонами вместе, звезда Плеромы. Он образует с искупленной Софией последнюю и высшую сизигию. 3) κάτω Χριστός, душевный или иудейский Мессия, посланный Демиургом, прошедший через тело Марии, как вода через трубу, и наконец распятый иудеями, но на самом деле не страдавший, потому что тело Его было лишь видимостью. С ним Сотер, собственно искупитель, объединился при крещении в Иордане, чтобы в течение года провозглашать на земле Свой божественный гнозис и вести духовных людей к совершенству.

ПРИМЕЧАНИЯ

Доктор Баур, великий критический исследователь древнего гностицизма и основной идеолог гностицизма современного, воспроизводит систему Валентина в терминологии Гегеля. Я цитирую основную часть, просто как образец его исторического подхода, из его *Kirchengeschichte*, vol. I. 201 sqq. (см. также его *Gnosis*, p. 124 sqq.):

«*Der Geist, oder Gott als der Geist an sich, geht aus sich heraus, in dieser Sebstoffenbarung Gottes entsteht die Welt, die in ihrem Unterschied von Gott auch wieder an sich mit Gott eins ist. Wie man aber auch dieses inmanente Verhältniss von Gott und Welt betrachten mag, als Selbstoffenbarung Gottes oder als Weltentwicklung, es ist an sich ein rein geistiger, im Wesen des Geistes begründeter Process. Der Geist stellt in den Aeonen, die er aus sich hervorgehen lässt, sein eigenes Wesen aus sich heraus und sich gegenüber; da aber das Wesen des Geistes an sich das Denken und Wissen ist, so kann der Process seiner Selbstoffenbarung nur darin bestehen, dass er sich dessen bewusst ist, was er an sich ist. Die Aeonen des Pleroma sind die höchsten Begriffe des geistigen Seins und Lebens, die allgemeinen Denkformen, in welchen der Geist das, was er an sich ist, in bestimmter concreter Weise für das Bewusstsein ist. Mit dem Wissen des Geistes von sich, dem Selbstbewusstsein des sich von sich unterscheidenden Geistes, ist aber auch schon nicht blos ein Princip der Differenzirung, sondern, da Gott und Welt an sich Eins sind, auch ein Princip der Materialisirung des Geistes geseizt. Je grösser der Abstand der das Bewusstsein des Geistes vermittelnden Begriffe von dem absoluten Princip ist, um so mehr verdunkelt sich das geistige Bewusstsein, der Geist entäussert sich seiner selbst, er ist sich selbst nicht mehr klar und durchsichtig, das Pneumatische sinkt zum Psychischen herab, das Psychische verdichtet sich zum Materiellen, und mit dem Materiellen verbindet sich in seinem Extrem auch der Begriff des Dämonischen und Diabolischen. Da aber auch das Psychische an sich*

---

[918] ὁ φίλος τοῦ νυμφίου, Ин. 3:29.

pneumatischer Natur ist, und Keime des geistigen Lebens überall zurückgeblieben sind, so muss das Pneumatische die materielle Verdunklung des geisligen Bewusstseins auf der Stufe des psychischen Lebens wieder durchbrechen und die Decke abwerfen, die in der Welt des Demiurg auf dem Bewusstsein des Geistes liegt. Die ganze Welteniwicklung ist die Continuität desselben geistigen Processes, es muss daher auch einen Wendepunkt geben, in welchem der Geist aus seiner Selbstentäuserung zu sich selbst zurückkehrt und wieder zum klaren Bewusstsein dessen, was er an sich ist, kommt. Diess ist der gnostische Begriff der christlichen Offenbarung. Die Wissenden im Sinne der Gnostiker, die Pneumatischen, die als solche auch dot wahrhaft christliche Bewusstsein in sich haben, sind ein neues Moment des allgemeinen geistigen Lebens, die höchste Stufe der Selbstoffenbarung Gottes und der Weltentwicklung. Diese Periode des Weltverlaufs beginnt mit der Erscheinung Christi und endet zuletzt damit, dass durch Christus und die Sophia alles Geistige in das Pleroma wieder aufgenommen wird. Da Christus, wie auf jeder Stufe der Weltentwicklung, so auch schon in den höchsten Regionen der Aeonenwelt, in welcher alles seinen Ausgangspunkt hat, und von Anfang an auf dieses Resultat des Ganzen angelegt ist, als das wiederherstellende, in der Einheit mit dem Absoluten erhaltende Princip thätig ist, so hat er in der Weltanschauung der Gnostiker durchaus die Bedeutung eines absoluten Weltprincips».

§126. *Школа Валентина. Гераклеон, Птолемей, Маркос, Вардесан, Гармоний*

Из всех форм гностицизма учение Валентина было самым популярным и пользовалось наибольшим влиянием, особенно в Риме. У него было много последователей, которые по-разному модифицировали его систему. Тертуллиан говорит, что его ересь «принимала разные формы, как куртизанка каждый день меняет наряды».

Школа Валентина в основном делилась на два ответвления, восточное[919] и итальянское. Приверженцы первого, среди которых Ипполит выделяет некоего Аксионика, нигде более не упоминаемого, и Ардезиана (Ἀρδησιάνης, возможно, Вардесан), утверждали, что тело Иисуса было духовным и небесным, потому что на Марию сошел Святой Дух, то есть София, и демиургическая сила Всевышнего. Итальянская школа — в том числе Гераклеон и Птолемей — учила, что тело Иисуса было душевным, именно поэтому Дух сошел на Него при крещении. Некоторые валентиниане подошли к ортодоксальной точке зрения ближе, чем их учитель.

Гераклеон учился лично у Валентина, сам он преподавал где-то в Италии между 170 и 180 г. Он особо интересен как самый древний из известных нам комментаторов на Евангелие от Иоанна. Ориген, тоже писавший комментарии к этой книге, сохранил для нас около пятидесяти фрагментов комментария Гераклеона, с которым он обычно спорит. В основном они взяты из первых двух, четвертой и восьмой главы[920]. Гераклеон полностью признает канонический авторитет четвертого евангелия, но приспосабливает его к своей системе. Он пользовался тем же аллегорическим методом, что и Ориген, который даже обвиняет его в том, что он слишком следует букве и недостаточно глубоко проникает в духовный смысл. Он находит у Иоанна любимые идеи Валентина: логос, жизнь, свет, любовь, борьбу с тьмой, тайны чисел, — но отказывает фактам в их исторической реальности. Самарянка в Ин. 4 символизирует искупление Софии; вода из колодца Иакова — иудаизм; ее муж — ее духовный жених из Плеромы; ее бывшие мужья — Материя или царство дьявола. Знатный человек из Капернаума (Ин. 4:47) — Демиург, который не враждебен, но недалек и невежествен, однако

---

[919] Διδασκαλία ἀνατολική. Ипполит, VI. 35 (p. 286).

[920] Они собраны в Grabe, *Spicil.* II. 83-117, и в издании Иринея Stieren, tom. I. 938-971. Климент Александрийский (*Strom.* IV. 9) также цитирует комментарии Гераклеона к Лк. 12:8.

готов умолять Спасителя, чтобы Тот помог его подданным; сын знатного человека — душевные люди, которые будут исцелены и искуплены, когда освободятся от своего невежества. Тот факт, что Евангелие от Иоанна пользовалось одинаковым уважением среди валентиниан и ортодоксов, — веское свидетельство в пользу того, что оно появилось рано и уже существовало до их раскола, а также в пользу его апостольского происхождения[921].

Птолемей — автор Послания к Флоре, богатой христианке, которую он хотел обратить в систему Валентина[922]. В основном он пытается доказать, что сотворение мира и Ветхий Завет не могут исходить от высшего Бога. Он взывает к апостольской традиции и словам Христа, Который единственный знал Отца всех и первым явил Его (Ин. 1:18). Бог — исключительно благ (Мф. 19:17), следовательно, не может быть Творцом мира, в котором так много зла. Ириней почерпнул много информации у современных ему последователей Птолемея.

Другой ученик Валентина, Маркос (Марк), также учивший во второй половине II века, вероятно, в Малой Азии, а может быть, также и в Галлии, смешал с идеями своего учителя пифагорейский и каббалистический нумерологический символизм, ввел большое количество ритуальных церемоний и старался привлекать красивых и богатых женщин с помощью магических искусств. Его последователи назывались маркосианами[923].

Имя Коларбаса, которое часто связывают с Маркосом, следует удалить из списка гностиков; оно появилось в нем из-за того, что еврейское *Kol-Arba*, «голос четырех», то есть божественной Тетрады во главе Плеромы, спутали с именем человека[924].

Наконец, к школе Валентина относят также Вардесана, или Бар-Дайшана (сына Дайшана, Βαρδησάνης)[925]. Это был выдающийся сирийский ученый и поэт, придворный князя Эдессы в конце II — начале III века[926]. Но его вряд ли можно причислять к гностикам, разве что в самом общем плане. Сначала, по словам Епифания, он был ортодоксом, но потом валентиниане сбили его с истинного пути. Евсевий, напротив, считает, что он сначала был еретиком, а потом стал

---

[921] Баур (I. 203) не случайно игнорирует комментарий Гераклеона, губительный для его гипотезы о более позднем происхождении четвертого евангелия.

[922] *Epistola ad Floram* сохранилось у Епифания (*Haer.* XXIII, § 3). Штирен во вступительном обращении на латинском языке (1843) отрицает его подлинность, но Россель, в Приложении к Neander, *Church History* (немецкое издание, II. 1249-1254, перевод Torrey, I. 725-728) и Heinrici (*l.c.*, p. 75 sqq.) отстаивают ее.

[923] Маркос и маркосиане известны нам благодаря Клименту Александрийскому и Иринею (I. 13-21). Ипполит (VI. 39 sqq., p. 296 sqq.) и Епифаний здесь почти полностью опираются на сведения Иринея, который пишет о Маркосе как о еще жившем тогда.

[924] Происходит от קוֹל, *голос* (а не כֹּל, *все*), и אַרְבַּע, *четыре*. Впервые путаница была обнаружена Хьюманом (1743), более полно объяснена в Volkmar, *Die Colarbasus-Gnosis*, в Niedner, «Zeischrift für hist. Theol.» 1855, p. 603-616. См. также Baur, I. 204, note, и Hort в Smith and Wace, I. 594 sq.

[925] См. Aug. Hahn: *Bardesanes, Gnosticus Syrorum primus hymnologus*. Lips. 1819. A. Merx: *Bardes. v. Edessa*. Halle 1863. Lipsius: в *«Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.»* 1863, p. 435 sqq. A. Hilgenfeld: *Bardesanes, der letzte Gnostiker*. Leipz. 1864. K. Macke: *Syrische Lieder gnostischen Ursprungs*, в *«Tüb. Theol. Quartalschrift»* 1874. Hort: *Bardaisan*, Smith and Wace, I. 256-260 (очень подробное исследование).

[926] Евсевий (IV. 30) и Иероним (*De Vir. illustr.* 33), путая, что часто случается, ранних и поздних Антонинов, относят его к правлению Марка Аврелия (161 — 180), но, судя по Эдесской хронике (Assemani, *Bibl. Or.* I. 389), он родился 11 июля 155 г. и, согласно Barhebræus, *Chron. Eccl.*, ed. Abbeloos and Lamy, 1872, p. 79, умер в 223 г. в возрасте 68 лет. Гильгенфельд, Якоби и Хорт указывают более позднюю дату.

ортодоксом. Он сообщает также, что Вардесан написал опровержение ереси Маркиона на сирийском языке. Вероятно, он принял христианскую веру с некоторыми видоизменениями и вольно относился к теории учения, которая еще не была четко разработана в сирийской церкви того времени[927]. Его многочисленные труды утрачены, за исключением «Диалога о судьбе», который недавно был полностью опубликован[928]. Однако дата его написания неизвестна, и в нем нет никаких следов гностической мифологии и дуализма, которые приписываются автору. Вардесан (или его сын Гармоний, свидетельства расходятся) является родоначальником сирийской гимнологии и автором сборника из ста пятидесяти гимнов (по примеру Псалтири), которые пелись во время праздников, пока не были заменены ортодоксальными гимнами святого Ефрема Сирина, сохранившего тот же размер и мотивы[929]. Вардесан был очень уважаем, и говорят, что секта его распространилась до Южного Евфрата и даже Китая.

Сын Вардесана Гармоний, из Эдессы, последовал по его стопам. Говорят, что он изучал философию в Афинах. Он разделяет с Вардесаном (как мы уже отмечали) славу родоначальника сирийской гимнологии.

§127. *Маркион и его школа*

I. Иустин Мученик: *Apol.* I, с. 20, 58. Он написал также специальный труд против Маркиона, который не дошел до нас. Ириней: I. 28. IV. 83 sqq. и еще несколько отрывков. Он также хотел создать специальный трактат против Маркиона (III. 12). Тертуллиан: *Adv. Marcionem Libri* V. Ипполит: *Philos.* VII. 29 (ed. Duncker and Schneidewin, pp. 382-394). Епифаний: *Haer.* XLII. Филастрий: *Haer.* XLV. Армянский рассказ Еснига в его «Погибели еретиков» (V век), перевод — Neumann, в «Zeitschrift für histor. Theologie», Leipzig, vol. IV, 1834. Есниг придает маркионитству более мистический и спекулятивный характер, чем ранние отцы церкви, но не утверждает ничего такого, что не могло бы быть согласовано с их позицией.

II. Neander (слишком благосклонное отношение), Baur (I. 213-217), Möller (*Gesch. der Kosmologie*, 374-407), Fessler (в Wetzer and Welte, VI. 816-821), Jacobi (в Herzog, V. 231-236), Salmon (в Smith and Wace, III. 816-824). Ad. Hilgenfeld: *Cerdon und Marcion*, в его «Zeitschrift für wissenachaftl. Theol.» Leipz. 1881, pp. 1-37.

---

[927] Как полагает доктор Хорт (p. 252), «нет причин считать, что Вардесан отвергал христианскую веру, основанную на евангелиях и писаниях апостолов вообще, разве что в некоторых отдельных вопросах». Все разнообразные современные реконструкции его системы на гностической основе имеют произвольный характер.

[928] Περὶ εἱμαρμένης. Ранее этот труд был известен только на основании греческого фрагмента, приведенного у Евсевия в *Praeparatio Evang.* (VI. 9, 10). Сирийский оригинал был обнаружен среди нитрийских рукописей в Британском музее и опубликован Куретоном в *Spicilegium Syriacum*, London 1855, с английским переводом и примечаниями. Меркс дает немецкий перевод с примечаниями (p. 25-55). Этот трактат либо идентичен «Книге закона», либо представляет собой выдержку из нее. Доктор Хорт сомневается в его подлинности.

[929] Ефрем Сирин говорит о книге из 150 гимнов, которыми Вардесан обольщал народ, и не упоминает о Гармонии; Созомен и Феодорит же утверждают, что Гармоний первым начал создавать стихи и песни на сирийском языке и что его гимны и мелодии использовались до времен Ефрема. Доктор Хорт объясняет это противоречие, на которое не обращают должного внимания, так: гимны были действительно сочинены Гармонием, возможно, при жизни отца и по его предложению. Но в равной мере возможно, что автором был Вардесан, а Гармоний издал гимны, или же они сочиняли их совместно. Свидетельство Ефрема нельзя отвергнуть как просто заблуждение. K. Macke, на статью которого мы ссылаемся выше, находит фрагменты из гимнов Вардесана в *Acta Thomae*. Сирийские гимны Ефрема переведены на немецкий язык Zingerle (1838), на английский — H. Burgess (1853).

III. О критических проблемах, связанных с каноном Маркиона, и о сопоставлении его искаженного Евангелия от Луки с подлинным Евангелием от Луки см. в работах о каноне, критических введениях, а особенно в Volkmar: *Das Evangelium Marcions, Text und Kritik* (Leipz. 1852), и Sanday: *The Gospels in the Second Century* (London 1876). В этих двух трудах последовательно доказывается (вопреки более раннему мнению Баура, Ритчля и автора «Supernat. Rel.») приоритет канонического Луки. См. также т. I, § 82, о подлинности.

Маркион был самым искренним, самым практичным и самым опасным среди гностиков, полным энергии и жажды реформ, но беспокойным, грубым и эксцентричным. Его учение отдаленно соотносится с современными проблемами библейского критицизма и канона. Он предвосхитил рационалистическую оппозицию Ветхому Завету и пастырским посланиям, но весьма произвольным и недобросовестным образом. Он видел в Библии только поверхностные противоречия, но не видел ее более глубокой гармонии. Он отвергал языческую мифологию других гностиков и считал христианство единственной истинной религией; он меньше внимания уделял теории и больше — вере. Но он был полностью лишен исторического чутья и считал христианство пребывающим в радикальном конфликте со всеми предыдущими Божьими откровениями; как будто Бог пренебрегал миром в течение тысяч лет, а потом вдруг явился в облике Христа. Он представляет крайнюю антииудейскую и псевдопавловскую тенденцию, а также магический сверхнатурализм, который, в фанатическом стремлении к чистоте изначального христианства, сводит на нет всю историю и превращает Евангелие во внезапное, неестественное, призрачное явление.

Маркион был сыном епископа из Синопа в Понте и сначала в религиозном порыве отдал церкви всю свою собственность, но потом был отлучен его же отцом, вероятно, по причине еретических мнений и презрения к авторитетам[930]. В середине II века он прибыл в Рим (140 — 155), где не возникло ни одной гностической системы, но куда влекло представителей их всех. Там он присоединился к сирийскому гностику Кердону, который дал ему некоторые теоретические основания для его практического дуализма. Он распространял свое учение, путешествуя, и у него было много учеников среди представителей самых разных народов. Говорят, он намеревался просить о своем восстановлении в общении католической церкви, но умер[931]. Время и место его смерти неизвестны. Он написал комментарий к Евангелию от Луки и посланиям Павла, а также труд о противоречиях в Ветхом и Новом Завете. Иустин Мученик считал его самым выдающимся еретиком своего времени. Католики ненавидели его, что видно из рассказа Иринея о том, как Поликарп из Смирны, встретив Маркиона в Риме, в ответ на его вопрос: «Узнаешь ли ты меня?» — сказал: «Узнаю первенца сатаны»[932].

Маркион утверждал, что существуют две или три изначальные силы (ἀρχαί): благой или благодатный Бог (θεὸς ἀγαθός), Которого впервые явил Христос; злая материя (ὕλη), управляемая дьяволом, которому подчиняются язычники; и праведный творец мира (δημιουργὸς δίκαιος) — конечный, несовершенный и гневный Яхве иудеев. Некоторые авторы сводят эти первопринципы к двум, но он не отождествлял демиурга и гилу. Он не анализирует эти принципы подробно; он

---

[930] Епифаний и другие указывают как причину отлучения, что он обольстил деву, посвященную Богу, но это не соответствует его аскетическим взглядам, и Ириней с Тертуллианом не обвиняют его в юношеской непоследовательности.

[931] Так пишет Тертуллиан; но Ириней рассказывает похожую историю про Кердона. Тертуллиан сообщает также, что Маркион был отлучен не один раз (*semel et iterum*).

[932] *Adv. Haer.* iii, c. 3, § 4: Ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ.

отвергал языческую теорию эманации, существование тайного предания и аллегорические толкования гностиков; в его системе нет Плеромы, эонов, сил, сизигий, страдающей Софии; он исключает постепенное развитие и рост; все происходит у него без подготовки, внезапно и вдруг.

Его система — скорее критическая и рациональная, чем мистическая и философская[933]. В основном он старался ревностно насаждать на практике непримиримый дуализм, установленный им между Евангелием и законом, христианством и иудаизмом, благостью и праведностью[934]. Он развил это противопоставление в специальном труде, названном «Антитезы». Бог Ветхого Завета — суровый, жесткий и немилосердный, как Его закон. Он велит: «Люби своего ближнего, но ненавидь своего врага», приказывает возмещать «око за око и зуб за зуб»; Бог же Нового Завета велит: «Люби врага своего». Первый — только справедлив, второй — благ. Маркион отвергал все книги Ветхого Завета и превращал слова Христа в Мф. 5:17 в прямо противоположное заявление: «Я пришел не исполнить закон и пророков, но уничтожить их». По его мнению, христианство не имело никакой связи с прошлым иудейским или языческим миром, но упало с небес внезапно, чудесным образом[935]. Христос тоже не был рожден, но вдруг сошел в город Капернаум в пятнадцатый год правления Тиберия и явился как откровение о благом Боге, пославшем Его. Он не имел никакого отношения к Мессии, о Котором Демиург возвестил в Ветхом Завете, — хотя и называл Себя Мессией, только чтобы людям было понятно. Его тело было чистой видимостью, а Его смерть — иллюзией, хотя они имели реальное значение[936]. Он бросил Демиурга в Гадес, обеспечил искупление души (но не тела) и призвал апостола Павла проповедовать об этом. Остальные апостолы были иудействующими извратителями чистого христианства, их произведения не следует принимать во внимание, как и католическую традицию. Преувеличивая разницу между Павлом и остальными апостолами, он был, при грубом приближении, предтечей тюбингенской критической школы.

---

[933] Армянский епископ Есниг, однако, сближает ее с другими формами гностицизма. По его мнению, Маркион говорил о существовании трех небес; на высшем пребывает благой Бог, очень далекий от мира; на втором — Бог закона, на самом низком — Его ангелы; ниже, на земле, находится Гила, или Материя, которую он называет также силой (δύναμις) или сущностью (οὐσία) земли. Гила — женский принцип, и с ее помощью иудейский Бог закона, ее супруг, сотворил этот мир, после чего удалился на свои небеса, так что каждый стал править в своей области: Он с ангелами — на небесах, а Гила со своими сыновьями — на земле. Меллер (p. 378) склонен верить этому рассказу. Сэлмон полагает, что Маркион мог узнать такую систему от Кердона, но не придавал большого значения мистическому элементу, в противном случае об этом упоминали бы более ранние авторы.

[934] «*Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis*». Тертуллиан, *Adv. Marc.* I. 19.

[935] «*Subito Christus, subito Joannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum habent ordinem apud creatorem*». Тертуллиан IV. 11.

[936] Ренан (*L'église chrét.*, p. 358) так говорит о туманном повествовании о жизни Христа, которое Маркион составил на основании искаженного Евангелия от Луки: «*Si Jesus ne nous avait été connu que par des textes de ce genre, on aurait pu douter s'il avait vraiment existé, ou s'il n'était pas une fiction A PRIORI, dégagée de tout lien avec la réalité. Dans une pareille système, le Christ ne naissait pas (la naissance, pour Marcion, était une souillure), ne souffrait pas, ne mourait pas*» {Если бы Иисус был известен нам только по текстам подобного рода, мы могли бы сомневаться, существовал ли Он вообще, не был ли Он выдумкой a priori, никак не связанной с реальностью. В подобной системе Христос не рождался (рождение, по мнению Маркиона, осквернило бы Его), не страдал, не умирал}.

Маркион составил свой собственный канон из одиннадцати книг — сокращенного и искаженного Евангелия от Луки и десяти посланий Павла. Он ставит на первое место Галатам, а Ефесянам называет Посланием к лаодикийцам. Он не признавал пастырские послания, в которых осуждаются предшественники гностиков, Послание к евреям, Матфея, Марка, Иоанна, Деяния, соборные послания и Апокалипсис.

Несмотря на свое воинствующее антиномианство, Маркион учил строжайшей аскетической дисциплине и сам практиковал ее; он запрещал не только участие в языческих праздниках, но даже брак, употребление в пищу мяса и питье вина (он разрешал есть рыбу.) В природе он не находил истинного Бога так же, как и в истории. Он разрешал женатым людям креститься только при условии, что они примут обет полового воздержания[937]. Для него было характерно очень мрачное, пессимистическое представление о мире и церкви, и он обращался к одному из учеников как к «соучастнику в скорби, собрату, страдающему от ненависти».

В поклонении он запретил употребление вина при евхаристии, но оставил употребление хлеба в таинстве, водное крещение, елеопомазание и предложение смеси молока и меда только что крещенному[938]. Епифаний сообщает, что он разрешал женщинам крестить. Маркиониты практиковали нечто вроде заместительного крещения умерших[939]. Их крещение не признавалось церковью.

Секты маркионитов были распространены в Италии, Египте, Северной Африке, на Кипре и в Сирии, но они были разделены на много ответвлений. О сильном расхождении взглядов среди них свидетельствуют их оппоненты в разных странах.

Из маркионитов наиболее достойны упоминания Препон, Лукан (ассириец) и Апеллес. Они восполнили недостатки в системе своего учителя другими гностическими теориями и в некоторых местах смягчили его антипатию к язычеству и иудаизму. Апеллес считал, что существует только один первопринцип. Амвросий, друг Оригена, был маркионитом до обращения. Эти еретики были очень опасны для церкви по причине строгости их морали и множества мучеников среди них. Они воздерживались от брака, мясной пищи и вина и не скрывались в момент гонений, как поступали другие гностики.

Константин запретил публичные и частные богослужения маркионитов и велел передать их молитвенные дома католической церкви[940]. В кодексе Феодосия они упоминаются только один раз. Но они существовали до V века, когда Феодорит хвалился, что обратил больше тысячи этих еретиков, а Трулльский собор 692 г. считал нужным позаботиться о примирении маркионитов с церковью. Остатки этой секты мы встречаем даже в X веке[941]. Некоторые из их принципов были возрождены павликианами, нашедшими убежище в Болгарии, и катарами на Западе.

---

[937] Тертуллиан, I. 29; IV. 10.

[938] Тертуллиан, I. 14.

[939] Так они понимали 1 Кор. 15:29.

[940] Евсевий, *Vita Const.* III. 64.

[941] Flügel, *Mani*, p. 160, 167 (цитируется в Salmon). Профессор Якоби (в Herzog, V. 236) цитирует письмо Газенкампа к Лаватеру 1774 г. и более поздних авторитетов, чтобы доказать сохранение остатков подобных мнений в Боснии и Герцеговине.

§128. *Офиты. Сифиты. Ператы. Каинисты*

I. Ипполит: *Philosoph.* Bk. V. 1-23. Он начинает рассказ о ересях с наасенов, или офитов, и ператов (первые четыре книги посвящены системам языческой философии). Иринеи: *Adv. Haer.* I. 30 (ed. Stieren, 1.266 sqq.). Епифаний: *Haer.* 87 (in Oehler's ed. I. 495 sqq.).

II. Mosheim: *Geschichte der Schlangenbrüder.* Helmstädt 1746, '48.

E. W. Möller: *Geschichte der Kosmologie.* Halle 1860. *Die ophitische Gnosis*, p. 190 sqq.

Baxmann: *Die Philosophumena und die Peraten*, in Niedner's «Zeitschrift für die hist. Theol.» 1860.

Lipsius: *Ueber das ophitische System.* In «Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie». 1863-64.

Jacobi in Herzog, new ed., vol. V. 240 sq.

George Salmon: «Cainites», in Smith and Wace, vol. I. 380-82.

Статьи «Ophites» и «Peratae», вероятно, появятся в т. IV, который еще не вышел.

Происхождение Офитов[942], или, по-еврейски, Наасенов[943], то есть змеепоклонников, неизвестно; Мосгейм и другие считают, что они существовали еще до Христа. В любом случае, система их верований чисто языческая. Липсиус проследил ее связь с сирийско-халдейской мифологией. Секта еще существовала в VI веке; мы можем так сказать, поскольку Юстиниан принимал законы, запрещающие ее.

Рассказы об их поклонении змею на самом деле основаны на непроверенных данных; само их имя происходит от того, что они придавали змею особое значение как символу гнозиса, ссылаясь на историю грехопадения (Быт. 3:1), магический жезл Моисея (Исх. 4:2,3) и целительную силу медного змея в пустыне (Чис. 21:9; см. также Ин. 3:14). Они делали амулеты с изображением змея.

Эта загадочная, внушающая трепет рептилия, похожая на воплощение молнии или на падшего ангела, корячащегося в пыли, символизирует в Библии злого духа, и его девиз *Eritis sicut Deus* — первая ложь отца всякой лжи, приведшая к погибели человека. Однако в ложных религиях змей — символ божественной мудрости и объект поклонения, а *eritis sicut dii* предстает как великая истина, открывающая путь прогрессу. Змей — уже не обольститель человечества, а его первый учитель, несущий ему цивилизацию, объясняющий разницу между добром и злом. Так, офиты считали грехопадение Адама переходом от состояния бессознательного рабства к осознанному суждению и свободе; следовательно, оно было необходимо и полезно человеку, как облагораживающая стадия развития человеческого духа. Они отождествляли змея с Логосом, или посредником между Отцом и Материей, несущим силы высшего мира в мир низший и возглавившим возвращение из низшего мира в высший мир. Змей представляет весь спиралевидный процесс развития и спасения[944]. Манихеи также считали змея непосредственным символом Христа[945].

С этим взглядом связана резкая оппозиция Ветхому Завету. Офиты представляли Иалдаваофа[946] (так они называли Бога иудеев и Творца мира) коварным и ненавидящим людей существом. В остальных отношениях их учение весьма напоминает систему Валентина, за исключением того, что оно гораздо более пантеистическое, нехристианское и аморальное, а также гораздо менее развито.

---

[942] Ὀφιανοί, от ὄφις, *змея*, *serpentini*.

[943] От נָחָשׁ {тж. используется вариант *наассены*, от греческой транслитерации}.

[944] Вот как описывает это Баур (*K. Gesch.* I. 195): «*Die Schlange ist mit Einem Wort der durch die Gegensätze dialectisch sich hindurchwindende Weltentwicklungsprocess relbst*».

[945] Августин, *De Haer.*, с. 17, 46.

[946] יַלְדָּא בָּהוּת, *порождение хаоса*.

Офиты также делились на несколько сект, из которых наиболее примечательны три.

Сифиты считали третьего сына Адама первым духовным человеком и предтечей Христа. Они различали три первоначала: тьма внизу, свет вверху и дух между ними.

Ператы[947] (трансценденталисты) описаны Ипполитом как склонные к аллегориям астрологи и мистики-тритеисты, верившие в существование трех Богов, трех Логосов, трех Разумов, трех типов людей. Христос обладал тройственной природой, тройственным телом и тройственной силой. Он сошел свыше, чтобы все тройственное могло спастись[948].

Каниты хвалились своим происхождением от братоубийцы Каина и считали его своим вождем[949]. Они считали Бога иудеев и Творца мира однозначно злой сущностью, сопротивление которой — добродетель. Поэтому они перевернули историю спасения вверх ногами и почитали всех самых нечестивых героев Ветхого и Нового Завета, от Каина до Иуды, как духовных людей, пострадавших за истину. Иуда Искариот один среди апостолов обладал тайной истинного знания и предал душевного Мессию с благим намерением уничтожить империю злого Бога иудеев. Ориген говорит об ответвлении офитов, которые были такими же великими врагами Иисуса, как и язычник Цельс, и которые допускали в свое общество только тех, кто проклинал Его имя. Но большинство из них, по-видимому, признавало благость Иисуса и благодеяние Его распятия, случившегося по дальновидной мудрости Иуды. Среди них имела распространение книга под названием «Евангелие от Иуды».

Неудивительно, что подобное богохульное искажение библейской истории и такое предпочтение змея и его семени было связано с самым разнузданным антиномианством, превращающим порок в добродетель. Офиты считали, что для обладания «совершенным знанием» надо в полной мере познать все грехи, даже самые постыдные.

Иногда исследователи отождествляют офитов с лжеучителями, которые осуждаются в Послании Иуды как «мечтатели, которые оскверняют плоть, отвергают начальства и злословят высокие власти», которые «идут путем Каиновым, предаются обольщению мзды, как Валаам, и в упорстве погибают, как Корей», и подобны «звездам блуждающим, которым блюдется мрак тьмы на веки». Сходство действительно поразительное, и возможно, эти еретики были предшественниками офитов II века.

---

[947] От περάω, *проходить через, выходить за* пределы (материального мира). Мы знаем об их системе из путаного рассказа Ипполита, *Philos.* I, v. 7 sqq. Он говорит, что их богохульство против Христа в течение многих лет оставалось незамеченным. Ириней, Тертуллиан и Епифаний ничего не говорят о ператах. Климент Александрийский упоминает их.

[948] Ипполит (v. 12) предлагает нам следующий образчик трансцендентальной чепухи, в которую верили ператы: «По их мнению, вселенная есть Отец, Сын [и] Материя; [но] каждый из этих трех сам по себе обладает безграничными возможностями. Посредником между Материей и Отцом является Сын, Слово, Змея, всегда движущийся по направлению к неподвижному Отцу и к материи, которая сама движется. Он то обращается к Отцу и принимает Его силу, то обращает эту силу к Материи. Материя, [хоть и] лишенная качеств и бесформенная, принимает [в себя] формы от Сына, которые Сын принял от Отца. Сын принимает форму от Отца неизреченным, невыразимым и неизменным образом... Никто не может спастись и вернуться [на небеса] без Сына, а Сын есть Змей. Ибо как Он принес с Собой свыше знаки Отца, так и снова принесет их оттуда, поднятый из спящего положения, наделенный качествами Отца, сущностными качествами нематериального Бытия, перенося их оттуда сюда».

[949] Καϊνοι (Ипполит, VIII. 20), Καϊανισταί (Климент Александрийский, *Strom.* VII. 17), Καϊανοί (Епифаний, *Haer.* 38), *Caiani, Cainaei.*

§129. *Сатурнин*

Иринеи, I. 24, §1, 2; ch. 28. Ипполит, VII. 3, 28 (основывается на Иринее). Тертуллиан, *Praesc. Haer.* 46. Егезипп в Евсевии, IV. 22, 29. Епифаний, *Haer.* XXIII. Феодорит, *Fab. Haer.* I. 3. См. также Möller, *l.c.*, p. 367-373.

Современником Василида, жившего в период правления Адриана, был Сатурнин или Саторнил[950] из Антиохии. Он также был учеником Менандра. Характерные особенности его системы — смело заявленный дуализм Бога и сатаны, двух антиподов вселенной, и аскетическая суровость[951]. Бог — это невообразимая бездна, непостижимый абсолют (θεὸς ἄγνωστος). Из Него постепенно эманируют мировой дух света, ангелы, архангелы, силы и власти. На самом нижнем уровне стоят семь планетарных духов (ἄγγελοι κοσμοκράτορες) во главе с Демиургом, или Богом иудеев. Сатана, правитель гилы, — вечный противник царства света. Семь планетарных духов вторгаются в царство сатаны и из части гилы образуют материальный мир и человека, которого высочайший Бог наделяет искрой света (σπινθήρ). Сатана в ответ создает материальную расу людей и неустанно преследует духовную расу через бесов и лжепророков. Иудейский Бог со Своими пророками не способен победить его. Наконец благой Бог посылает эон *Разума* в нереальном теле на землю в качестве Спасителя, Который учит духовных людей, как с помощью гнозиса, а также воздержания от брака и животной пищи освободиться от происков сатаны, а заодно и от власти иудейского Бога с его звездными духами и вознестись в царство света.

§130. *Карпократиане*

Иринеи, I. 25 (24). Ипполит, VII. 32 (D. & Schn., p. 398 sqq.). Климент Александрийский, *Strom.* III. 511. Епифаний, *Haer.* XXV.

Карпократ также жил в период правления Адриана, вероятно, в Александрии, и основал гностическую секту, носившую его имя. Карпократиане ставили Христа на один уровень с языческими философами, гордились тем, что они выше всех популярных религий, и предавались ничем не сдерживаемой безнравственности. Мир, по их мнению, был сотворен ангелами, которые стоят значительно ниже нерожденного Отца. Иисус был сыном Иосифа, таким же, как все люди, только душа Его была стойкой и чистой, и он в совершенстве помнил все, что видел в сфере нерожденного Отца. Поэтому на Него сошла сила Отца, чтобы с ее помощью Он мог освободиться от творцов этого мира. Миновав их всех и оставшись свободным, Он опять вознесся к Отцу. Мы можем вознестись, как Иисус, если тоже будем презирать творцов мира.

Карпократиане, по свидетельствам Иринея и Ипполита, занимались также магическими искусствами, заклинаниями и изготовлением приворотных зелий, общались с семейными духами, насылающими сны демонами и прочей нечистью, утверждая, что обладают властью над всеми князьями и правителями мира сего. Карпократиане вели разнузданную жизнь и злоупотребляли именем Хри-

---

[950] Вариант его имени «Саторнил», согласно Ренану (*L'égl. chrét.*, p. 177), часто встречается в надписях.

[951] Об этом пишут Мосгейм, Неандер, Баур, Гислер, Ренан. Но Меллер (p. 371) ставит под сомнение дуализм Сатурнина и утверждает, что сатана и Бог иудеев — одинаково подчиненные, хоть и противостоящие друг другу сущности. Таков и Ариман в дуализме парсов, и Демиург во всех гностических системах.

ста, скрывая за ним свои грехи. Это была первая секта, о которой известно, что она использовала изображения Христа, якобы основанные на оригинале, созданном для Понтия Пилата[952].

Епифан, сын Карпократа, умерший в возрасте семнадцати лет, был основателем «монадического» гностицизма, который, в противопоставление дуалистическому, по-видимому, отрицал независимое существование зла и сводил его к выдумке из человеческих законов. Епифан написал книгу о «Правосудии», в которой определял его как равенство. Он учил, что Бог послал все блага всем людям в равной мере, что они общие, а следовательно, имущество и даже женщины должны быть общими. После смерти последователи поклонялись ему, как богу, в Саме в Кефалонии, приносили ему жертвы, возлияния, устраивали пиры и пели гимны. Здесь мы наблюдаем поклонение гению вкупе с разнузданностью плоти, которые снова наблюдаются в наше время. Но вполне может быть, что Климент Александрийский, рассказывающий об этом факте, совершил такую же ошибку, как Иустин Мученик с Симоном Волхвом, и перепутал местный языческий праздник луны, известный как τὰ Ἐπιφάνεια или ὁ Ἐπιφανής, с праздником в честь Епифана[953].

§131. *Татиан и энкратиты*

I. Татиан: Λόγος πρὸς Ἕλληνας (*Oratio adversus Graecos*), ed. S. Worth, Oxon. 1700 (прекрасное издание); в Otto, *Corpus Apol.*, vol. VI, Jenae 1851; и в Migne, *Patrologia Graeca*, tom. VI, fol. 803-888. Английский перевод — Pratten & Dods в «Ante-Nicene Library», vol. III (Edinb. 1867). Комментарий святого Ефрема к *Diatessaron* Татиана (Τὸ διὰ τεσσάρων) был найден в переводе на армянский язык в армянском монастыре в Венеции, переведен на латинский в 1841 г., переводчик Aucher, издатель *Mösinger* (профессор библейских знаний в Зальцбурге) под заглавием *«Evangelii Concordantis Expositio facta a Sancto Ephraemo Doctore Syro»*, Venet. 1876. Сам *Diatessaron* был найден в переводе на арабский в 1886 г., издан P. Aug. Ciasca: *Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice*, Rom. 1888. Новое и более критическое издание *Oratio ad Gr.* — Ed. Schwartz, Lips. 1888 (105 pp).

Ортодоксальные упоминания о Татиане. Ириней: I. 28, 1; III. 23, 8 sqq. (in Stieren, I. 259, 551 sq.). Ипполит: VIII. 16 (очень кратко). Климент Александрийский: *Strom.* 1. III. Евсевий: *H.E.* IV. 16, 28, 29; VI. 13. Епифаний: *Haer.* 46 (Татиан) и 47 (энкратиты). Недавно обнаружен труд Макария Великого (Paris 1876), написанный около 400 г., в котором есть информация об энкратитах, совпадающая с тем, что говорит Епифаний.

II. H. A. Daniel: *Tatian der Apologet*. Halle 1837.

James Donaldson: *A Critical History of Christian Liter.*, etc. Lond., vol. III[rd] (1866) посвящен Татиану, p. 3-62.

Theod. Zahn: *Tatian's Diatessaron*. Erlangen 1881. (Первая часть *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons*).

Ad. Harnack: *Tatian's Diatessaron*, в Brieger, «Zeitschrift für Kirchengesch.» 1881, p. 471-505; *Die Oratio des Tatian nebst einer Einleitung über die Zeit dieses Apologeten*, в «Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur», vol. I. No. 2, p. 196-231. Leipz. 1883, тж. его статья «Tatian» в «Encycl. Brit.» XXIII. (1888).

Fr. Xav. Funk (католик): *Zur Chronologie Tatian's*, в тюбингенском «Theol. Quartalschrift», 1883, p. 219-234.

---

[952] Ипполит, *Philos.* VII. 32: εἰκόνας κατασκευάζουσι τοῦ Χριστοῦ λέγοντες ὑπὸ Πιλάτου τῷ καιρῷ ἐκείνῳ γενέσθαι.

[953] Такое предположение выдвигает Мосгейм, а развил и модифицировал его Фолькмар в ежемесячном издании *Wissenschaftl. Verein*, Zürich 1856. Он утверждает, что в Саме поклонялись молодой луне, ὁ Ἐπιφανής.

Татиан, оратор из Сирии, был обращен в католическое христианство Иустином Мучеником в Риме, но потом стал отступником-гностиком, умер в 172 г. по Р. Х.[954] Он напоминает Маркиона своим антииудейским настроем и мрачной суровостью. Вследствие ложного истолкования 1 Кор. 7:5 он утверждал, что брак — разновидность прелюбодеяния и служение дьяволу. Ириней говорит, что Татиан после мученичества Иустина стал отступником, превозносил себя как учителя, тщеславно полагал, что превзошел всех, изобрел некие незримые эоны, похожие на эоны Валентина, и утверждал вместе с Маркионом и Сатурнином, что брак — это безнравственность и прелюбодеяние. Но в его дошедшем до нас апологетическом трактате против язычников и его согласовании евангелий (найденном недавно), написанных между 153 и 170 г., нет явных следов гностицизма, разве что отсутствие родословных Иисуса в «Диатессароне». Он был не столько антикатоликом, сколько гиперкатоликом и гипераскетом. Мы снова вернемся к нему в заключительной главе этого тома.

Его последователи, сохранявшие его систему до V века, назывались, по причине аскетического образа жизни, энкратитами, или воздержниками, а также, поскольку они заменяли вино водой на вечере Господней, гидропарастатами или аквариями, водопийцами[955]. Они воздерживались от мяса, вина и брака, не временно (как древнекатолические аскеты), в целях поклонения, и не ради пользы или благотворного примера (как многие современные сторонники полного воздержания от спиртного), но постоянно и из убеждения в присущей этим вещам нечистоте. Однако энкратитами называли представителей всех аскетических гностических сект, особенно последователей Сатурнина, Маркиона и Севера (североиан, происхождение которых точно не установлено). Так могли называть и манихеев. Климент Александрийский упоминает об индийских аскетах как предшественниках энкратитов.

Практику замены вина водой в евхаристии осуждают Климент Александрийский, Киприан и Златоуст. Она была запрещена эдиктом Феодосия в 382 г. Современные сторонники воздержания в Америке из неприязненного отношения к спиртному вообще прибегли к такой же еретической практике и заменили водой или молоком вино, употребление которого при причастии ясно заповедал нам Господь.

§132. *Юстин Гностик*

Ипполит: *Philos.* V. 23-27 (p. 214-233), X. 15 (p. 516-519).

Ипполит знакомит нас с гностиком по имени Юстин, неизвестно, когда и где жившим[956]. Он распространял свое учение тайно и требовал от учеников давать торжественную клятву о молчании. Он написал ряд книг, одна из которых называлась «Варух», отрывок из нее Ипполит цитирует. Его гнозис преимущественно основан на мистическом толковании Книги Бытия и носит некоторый иудействующий оттенок. Ипполит причисляет его к наасенам, но Юстин придерживался мнения о змее, противоположного их мнению, и рассматривал его как причину

---

[954] Хронология точно не известна. Цан и Гарнак считают, что он родился в 110 г., был обращен в 150 и умер в 172 г. Функ отодвигает его рождение и обращение на десять лет позже.

[955] Ἐγκρατῖται, также Ἐγκρατεῖς, Ἐγκρατηταί, *Continentes*, *воздерживающиеся*; или Ὑδροπαραστάται, *Aquarii*.

[956] Липсиус считает его одним из ранних гностиков, Сэлмон (в Smith & Wace, III. 587) — одним из поздних, что более вероятно. Отсутствие упоминаний о нем у Иринея говорит в пользу более поздней даты.

всего *зла* в истории. Он использовал также греческую мифологию, особенно легенду о двенадцати подвигах Геракла. Он считал, что существует три первопринципа, два мужских и один женский. Первый — это Благая Сущность; второй — Элохим, Отец творения; третий называется Едемом и Израилем, он обладает двойственной формой: вверх от пояса — женское тело, ниже — змея. Элохим влюбляется в Едем, от них рождается духовный мир двадцати ангелов, из которых десять отцов и десять матерей, а они наполняют мир людьми. Главные в двух группах ангелов — Варух (творец всяческого блага, его символизирует древо жизни в Раю) и Наас (змей, творец всяческого зла, которого символизирует древо познания). Четыре реки — символ четырех разделений ангелов. Наас совершил прелюбодеяние с Евой, еще худшее преступление — с Адамом; он извратил законы Моисея и прорицания пророков; он пригвоздил Иисуса к кресту. Но посредством распятия Иисус освободился от Своего материального тела, вознесся к благому Богу, Которому посвятил Свой дух в момент смерти, и так стал избавителем.

§133. *Гермоген*

Тертуллиан: *Adv. Hermogenem.* Написано около 206 г. по Р. Х. Один из двух его трактатов против Гермогена утерян. Ипполит: *Philos.* VIII. 17 (p. 432). См. также Neander: *Antignosticus*, p. 448; Kaye: *Tertullian*, p. 532; Hauck: *Tertullian*, p. 240; Salmond: Smith & Wace, III. 1-3.

Гермоген был художником из Карфагена, он жил в конце II — начале III века. Тертуллиан описывает его как беспокойного, красноречивого и дерзкого человека, который «состоял в браке с бóльшим количеством женщин, чем нарисовал»[957]. Он имеет лишь отдаленное отношение к гностицизму, так как был сторонником платонического дуализма и отрицал сотворение мира из ничего. Он считал, что мир, в том числе человеческая душа, произошел из бесформенной вечной материи[958], и объяснял существование всего уродливого в мире природы, как и существование зла в духовном мире, сопротивлением материи формообразующему влиянию Бога. Только так он мог объяснить существование зла. Ибо, если Бог сотворил мир из ничего, мир обязательно весь должен быть благим. Он учил, что Христос при вознесении оставил Свое тело на солнце, и уже потом взошел к Отцу[959]. В остальных отношениях Гермоген был ортодоксом и не хотел отделяться от церкви.

§134. *Другие гностические секты*

Древние отцы церкви, особенно Ипполит и Епифаний, упоминают еще несколько гностических сект, называя их разными именами.

1. Докеты, или докетисты, учили, что тело Христа не было настоящей плотью и кровью, но лишь обманчивым, преходящим фантомом, а следовательно, Он на самом деле не страдал, не умирал и не воскресал. Ипполит рассказывает о системе верований этой секты. Но ее название относили ко многим гностикам, особенно к Василиду, Сатурнину, Валентину, Маркиону и манихеям. Докетизм

---

[957] Этого было достаточно, чтобы сделать его достойным осуждения в глазах монтаниста.

[958] Ипполит, *l.c.*: ἔφη τὸν θεὸν ἐξ ὕλης συγχρόνου καὶ ἀγεννήτου πάντα πεποιηκέναι.

[959] Это нелепое заявление он подкреплял словами Пс. 18: «Он поставил в них жилище солнцу» {Пс. 18:5}.

был характерной особенностью первых заблуждавшихся антихристиан, о которых писал святой Иоанн (1 Ин. 4:2; 2 Ин. 1:7)[960].

2. Антитактами называли скорее безнравственных гностиков-антиномистов вообще, чем последователей какого-то конкретного учителя, которому можно было бы приписать происхождение этого термина[961].

3. Продикиане, называемые так по имени предполагаемого основателя секты Продика, считали себя членами царского рода[962] и в безумном заблуждении ставили себя выше закона, субботы и какого бы то ни было поклонения, даже самой молитвы, подобающей только невежественной толпе. Они напоминали николаитов и антитактов и назывались также адамитами, барбелитами, борборианцами, коддианцами, фибионитами и другими непонятными именами[963].

Похоже, что в наиболее низменных школах гностицизма под видом религии практиковались всяческие виды безнравственности и беззакония; они предвосхищали худшие заблуждения и организованные пороки современности. Поэтому нам не следует удивляться бескомпромиссному отношению древних отцов церкви к этому радикальному извращению и искажению христианства.

§135. *Мани и манихеи*

Источники

I. Восточные источники. Самые важные, хоть и сравнительно поздно написанные. а) *Мусульманские* (арабские): *Kitâb al Fihrist*. История арабской литературы до 987 г., написанная арабом из Багдада, обычно называемым Ibn Abi Jakub an-Nadîm; ее обнаружил Flügel, опубликована после его смерти, Rödiger и Möller, 2 vols. Leipz. 1871-'72. В книге IX раздел 1 посвящен манихейству. Перевод Флюгела см. ниже. Кесслер называет эту книгу «*Findstätte allerersten Ranges*». На втором месте по важности стоит труд мусульманского философа al-Shahrastanî (умер в 1153), *History of Religious Parties and Philosophical Sects*, ed. Cureton, Lond. 1842, 2 vols. (I. 188-192); немецкий перевод Haarbrücker, Halle 1851. Другие мусульманские источники см. у Кесслера в Herzog^2, IX. 225 sq. b) *Персидские источники о жизни Мани; Shâhnâmeh* (книга царей) Firdausî, ed. Jul. Mohl. Paris 1866 (V. 472-475). См. Kesaler, *ibid.* 225. c) *Христианские источники*. На арабском языке: александрийский патриарх Евтихий (умер в 916), *Annales*, ed. Pococke. Oxon. 1628; Barhebraeus (умер в 1286), в его *Historia Dynastiarum*, ed. Pococke. На сирийском: Ефрем Сирин (умер в 393), в разных произведениях. Esnig или Esnik, армянский епископ V века, писавший труды против Маркиона и Мани (немецкий перевод с армянского C. Fr. Neumann, Illgen's «Zeitschrift für die hist. Theol.» 1834, p. 77-78).

II. Греческие источники. Евсевий (*H. E.* VII. 31, краткое изложение). Епифаний (*Haer.* 66). Кирилл Иерусалимский (*Catech.* VI. 20 sqq.). Тит из Бостры (πρὸς Μανιχαίους, ed. P. de Lagarde, 1859). Фотий: *Adv. Manichaeos* (Cod. 179 *Biblioth.*). Иоанн Дамаскин: *De Haeres.* и *Dial.*

III. Латинские источники. Archelaus (епископ Каскара в Месопотамии, умер около 278): *Acta Disputationis cum Manete haeresiarcha*; изначально написано на сирийском, поэтому относится к восточно-христианским источникам (см. Иероним, *De vir. ill.* 72), но сохранился только латинский перевод, по-видимому, сделанный с греческого, изданный Zacagni (Rom. 1698) и Routh (в *Reliquiae Sacrae*, vol. V. 3-206), английский перевод в Clark, «Ante-Nicene Library» (vol. XX. 272-419). В труде рассказывается о диспуте между Архе-

---

[960] Более подробно см. две хорошие статьи доктора Сэлмона, *Docetae* и *Docetism*, в Smith & Wace, I. 865-870.

[961] См. Климент Александрийский, *Strom.* III. 526. От ἀντιτάσσεσθαι, *отрицать закон, бунтовать против закона*.

[962] Εὐγενεῖς.

[963] См. Климент Александрийский, *Strom.* I. F. 304; III. F. 438; VII. F. 722; и Епифаний, *Haer.* 26 (Oehler ed. I. 169 sqq.).

лаем и Мани перед большой аудиторией, которая полностью симпатизировала ортодоксальному епископу, но (как первым доказал Бособр) он оказался вымышленным произведением первой половины IV века (около 320 г.), составленным неким членом сирийской церкви (вероятно, из Эдессы), однако основанным на манихейских документах и содержащим много информации об учении манихеев. Эти фрагменты манихейского учения были основным источником информации о нем для Запада. Мани представлен (гл. 12) как одетый в разноцветный плащ и шаровары, с прочным жезлом из черного дерева в руке, вавилонской книгой под мышкой и манерами древнеперсидского учителя. Защищая свои взгляды, он свободно цитирует Новый Завет. В конце он бежит в Персию (гл. 55). См. также H. V. Zittwitz: *Die Acta Archelai et Manetis untersucht*, в Kahnis, «Zeitschrift für hist. Theol.» 1873, no. IV. Oblasinski: *Acta Disput. Arch.*, etc. Lips. 1874 (диссертация). Ad. Harnack: *Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians*, в «Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Lit.» Vol. I. Heft. 3 (1883), p. 137-153. Гарнак пытается доказать, что евангельские цитаты Архелая взяты из «Диатессарона» Татиана. См. также его *Dogmengeschichte*, I (1886), 681-694.

Святой Августин (умер в 430, главный латинский авторитет после перевода Архелая): *Contra Epistolam Manichaei; Contra Faustum Manich.* и другие антиманихейские произведения, в восьмом томе бенедиктинского издания его *Opera*. Английский перевод в Schaff, «Nicene and Post-Nicene Library». Vol. IV, N. York 1887.

См. также постановления соборов против манихеев, начиная с IV века, в Mansi and Hefele.

Современные труды

*Isaac de Beausobre (родился в 1659 во Франции, пастор французской церкви в Берлине, умер в 1738): *Histoire crit. de Manichée et du Manichéisme*. Amst. 1734, 1739. 2 vols. 4°. Первая часть первого тома — историческая, вторая посвящена учению. Очень полный и научный труд. Он собирался написать третий том о более позднем манихействе.

*F. Chr. Baur: *Das Manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*. Tüb. 1831 (500 pages). Емкое философское и критическое описание. Он называет манихейскую систему *«glühend prächtiges Natur-und Weltgedicht»*.

Trechsel: *Ueber Kanon, Kritik, ind Exegese der Manichäer*. Bern 1832.

D. Chwolson: *Die Ssabier und der Ssabismus*. Petersb. 1856, 2 vols.

*Gust. Flügel (умер в 1870): *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Aus den Fihrist des Abî Jakub an-Nadîm* (987). Leipz. 1862. Текст, перевод и комментарии, 440 стр.

Fr. Spiegel: *Eranische Alterthumskunde*, vol. II. 1873, p. 185-232.

Alex. Geyler: *Das System des Manichäisimus und sein Verh. zum Buddhismus*. Jena 1875.

*K. Kessler: *Untersuchungen zur Genesis des manich. Rel. systems*. Leipz. 1876. Его же: *Mânî oder Beiträge zur Kenntniss der Religionsmischung im Semitismus*. Leipz. 1882. См. также его подробную статью *Mâni und die Manichäer*, в «Herzog», new ed., vol. IX. 223-259 (сокращено в Schaff, «Encycl.» II. 1396-1398).

G. T. Stokes: *Manes*, и *Manichaeans* в *Smith and Wace*, III. 792-801.

Ad. Harnack: *Manichaeism*, в 9-м издании «Encycl. Britannica», vol. XV (1883), 481-487.

См. также описания в Mosheim, Lardner, Schröckh, Walch, Neander, Gieseler.

Мы подошли к последней, лучше всего организованной, самой последовательной, упорной и опасной разновидности гностицизма, с которой христианству пришлось долго вести борьбу. Манихейство было не просто школой, как более древние виды гностицизма, но соперничавшей с христианством религией и церковью. В этом отношении оно напоминало ислам, который позже стал сильным соперником христианства; обе религии претендовали на божественное откровение, обе сочетали псевдохристианские элементы с языческими, но исходили они из совершенно разных предпосылок: манихейство было антииудейским и дуалистическим, магометанство — псевдоиудейским, отличалось суровым и фанатичным монотеизмом.

Сначала внешняя история.

Происхождение манихейства теряется в недрах туманной и запутанной традиции. Его основателем считается Мани[964], персидский философ, астроном и художник[965], живший в III веке (215 — 277); он обратился в христианство или, точнее, ввел некоторые христианские элементы в зороастрийскую религию, а

потом произвел интеллектуальную и моральную революцию среди своих соотечественников. Судя по арабским мусульманским источникам, он был сыном Фатака (Πάτεκιος), знатным персом из Хамадана (Екбатаны), эмигрировавшим в Ктесифон в Вавилоне. Здесь он получил всестороннее образование. Изначально он принадлежал к иудействующей гностической секте мандеев или елкесаитов (могтазилах, то есть крестильников); но в девятнадцатый год жизни, а потом снова — в двадцать четвертый (238) ему было послано божественное откровение новой религии. На тридцатом году жизни он начал проповедовать свой синкретический символ веры, совершал долгие путешествия и посылал в странствия учеников. Он объявил себя последним и величайшим пророком Бога, Параклетом, Которого обещал прислать Христос (как сделал Мухаммед шестьсот лет спустя). Его *«Epistola Fundamenti»*, в которых он изложил основы своего учения, начинались словами: «Мани, апостол Иисуса Христа, провидением Бога Отца. Вот слова спасения из вечного и живого источника». Он написал много книг на персидском и сирийском языках, а также с использованием изобретенного им самим алфавита, но они до нас не дошли[966].

Сначала Мани пользовался благосклонностью при дворе персидского царя Шапура I (Сапура), но его возненавидела каста магов-жрецов. Он бежал в Восточную Индию и Китай, познакомился с буддизмом. И имя Будды действительно присутствует в легендарной истории манихейской системы. Его спор с Архелаем в Месопотамии — вымысел, как споры Симона Волхва с Петром у Псевдо-Климента, но вымысел, основанный на более точном историческом материале и созданный автором, придерживавшимся ортодоксальной точки зрения[967].

В 270 г. Мани вернулся в Персию и приобрел много последователей с помощью символических (художественных) иллюстраций к своему учению, которые, по его словам, были явлены ему Богом в откровении. Но маги выступили против него, обвинили в извращении древней религии и распяли (или заживо содрали кожу) по приказу царя Бехрама I (Верана) около 277 г.; кожа его была высушена и повешена для устрашения на воротах города Джондишапура (или Гундешапура), которые с тех пор стали называть «воротами Мани»[968]. Царь жестоко преследовал его приверженцев.

---

[964] Μάνης, Μάνητος, Μάνεντος, Μανιχαῖος, *Manes* (gen. *Manetis*), *Manichaeans* (последнюю форму всегда использует святой Августин). Это имя либо персидского, либо семитского происхождения, но удовлетворительного объяснения ему пока не дано. Кесслер отождествляет его с *Mânâ, Manda*, то есть *знание*, γνῶσις мандеев. Согласно *Acta Archelai*, его настоящее имя было *Cubricus*, что Кесслер считает искаженным арабским *Shuraik*.

[965] По крайней мере, согласно персидским источникам; арабы, которые ненавидят живопись, и отцы церкви о его художественном таланте умалчивают.

[966] Среди его трудов упоминаются «Книга тайн», «Книга гигантов», «Книга предписаний слушающим» (*Capitula*, или *Epistola Fundamenti*, большие отрывки из которой приводит Августин), *Shâhpûrakân* (то есть принадлежащий царю Шапуру), «Книга жизни», «Евангелие» или «Живое евангелие». См. Kessler, *l.c.*, p. 249 sqq.

[967] Beausobre (vol. I. Pref., p. viii): *«Les Actes de cette Dispute sont évidemment une fiction pareille a celle de cet inposteur, qui a pris le nom de Clément Romain, et qui a introduit S. Pierre disputant contre Simon le Magicien»* {Рассказ об этом споре, очевидно, является вымыслом, подобным вымыслу того самозванца, который принял имя Климента Римского и повествовал о спорах святого Петра с Симоном Волхвом}.

[968] О том, что Мани умер жестокой смертью, а останки его подверглись неуважительному обращению, есть много свидетельств, но история о том, что с него живьем содрали кожу, возможно, является более поздним христианским преданием. В конце *Disput. Archelai* (с. 55) сказано: «Его схватили и привели к царю, который, испытывая сильнейшее не-

Вскоре после ужасной смерти Мани его секта распространилась в Туркестане, Месопотамии, Северной Африке, на Сицилии, в Италии и Испании. Продвигаясь на запад, она приобретала более христианский характер, особенно в Северной Африке. В Римской империи ее повсюду подвергали гонениям, сначала Диоклетиан (287 г. по Р. Х.), потом — императоры-христиане. Однако она процветала вплоть до VI века и даже позже. Гонения против ереси всегда способствуют ее развитию, если еретиков не уничтожают совсем.

Загадочность учения, компактная организация, кажущееся решение ужасной проблемы зла и аскетическая святость были основными причинами привлекательности секты. Даже такой человек глубокого и благородного духа, как святой Августин, в течение девяти лет был «слушателем» в этой секте, пока не пришел в католическую церковь. Он искал там более глубокую философию религии и познакомился с одаренным и красноречивым Фаустом из Нумидии, но разочаровался в нем как в поверхностном шарлатане. Другого манихея по имени Феликс ему удалось обратить в католическую веру после публичного спора с ним в Гиппоне, продолжавшегося два дня. Связь с манихейством помогла Августину опровергать это заблуждение в своих полемических произведениях, а также развить учение о знании и вере, разуме и откровении, свободе воли, происхождении зла и его соотношении с Божьим правлением. Здесь снова заблуждение способствовало распространению истины.

Папа Лев I преследовал этих еретиков в Риме и наказал многих из них при помощи городских властей. Валентиниан III изгонял их, Юстиниан казнил. Яростные и упорные гонения в конечном итоге привели к уничтожению их организации. Но система продолжала оказывать влияние и в средние века, вплоть до XIII века, вновь появляясь в разных обличиях со все возрастающей примесью христианского элемента среди присциллиан, павликиан, богомилов, альбигойцев, катаров и в других сектах, называемых по этой причине «новыми манихеями». В самом деле, некоторые из основных особенностей манихейства — дуалистическое разделение души и тела, объявление природы порождением дьявола, пантеистическое смешение морального и физического, лицемерный символизм, скрывающий языческие взгляды под христианскими фразами, высокомерная таинственность и аристократическое разграничение эзотерического и экзотерического — по-прежнему живут в разных формах даже в современных системах философии и религиозных сектах[969].

§136. *Система манихейства*

Манихейство — это смесь дуалистических, пантеистических, гностических и аскетических элементов с фантастической философией природы, которая придает системе в целом материалистический характер, несмотря на аскетическое презрение к материи. Метафизическое основание манихейства — радикальный дуализм добра и зла, света и тьмы, проистекающий из персидского зороастризма

годование и страстно желая отомстить ему за две смерти — смерть своего собственного сына и смерть тюремщика, — приказал содрать с него живьем кожу и повесить ее на воротах города, и чтобы кожу эту обмакнули в некие растворы и надули; плоть его следовало отдать птицам». См. разные повествования о смерти Мани в Beausobre, I. 205 sq.

[969] Мормоны, или святые последних дней, из Юты представляют собой интересную параллель манихеям, особенно в своей иерархической организации; в отношении же полигамии они совершенно не похожи на аскетов-манихеев и больше напоминают мусульман.

(восстановленного школой магасенов в период правления второй династии Сассанидов около середины II века). Их выдающаяся этическая особенность — строгий аскетизм, весьма напоминающий буддистский[970]. Христианский элемент — только поверхностное украшение (как в мусульманстве). Иудейская религия вообще отсутствует (в то время как в мусульманстве она составляет важную часть системы), Ветхий Завет отвергается как вдохновленный дьяволом и его лжепророками. Основные авторитетные писания — апокрифические евангелия и труды Мани.

1. В основании манихейского богословия лежит непримиримый антагонизм между царством света и царством тьмы, который отождествляется с этическим дуализмом добра и зла. Эти два царства противостояли друг другу от вечности, не смешиваясь друг с другом. Затем сатана, рожденный из тьмы вместе со своими бесами, начал свирепствовать и совершил нападение на царство света. От этого вторжения возник нынешний мир, представляющий собой смесь двух элементов, где отдельные фрагменты света находятся в плену у тьмы. Адам был сотворен по образу сатаны, но с большой искрой света, и сатана дал ему в подруги Еву, символ чувственного соблазна, но также обладавшую искрой света, хоть и меньшей, чем Адам. Каин и Авель — сыновья сатаны и Евы, Сиф же — сын Адама и Евы, исполненный света. Таким образом, человечество оказалось наделено светом в разной мере, мужчины больше, женщины меньше. Каждый отдельный человек — одновременно сын света и тьмы, он обладает благой душой и злым по сути телом, которому соответствует злая душа. Искупление света из уз тьмы осуществлено Христом, Который идентичен духу солнца, и Святым Духом, Который пребывает в эфире. Эти две Сущности привлекают к Себе силы света, заключенные в материальном мире, в то время как князь тьмы и духи, плененные на звездах, стараются удержать их. Солнце и луна — два сияющих корабля (*lucidae naves*), несущие плененный свет в вечное царство света. Полная луна — корабль, нагруженный светом; новая луна — корабль, освобожденный от груза; двенадцать знаков зодиака также участвуют в этой операции перекачивания света, как сосуды.

Манихейская христология, как и гностическая, имеет исключительно докетический характер и из-за извращенного представления о теле и материи полностью исключает идею воплощения Бога. Учения Христа были придуманы и подделаны апостолами в духе иудаизма. Мани, обещанный Параклет, восстановил их. Задача истории — полное отделение света от тьмы; мир будет уничтожен глобальным пожаром, и царство тьмы исчезнет.

Таким образом, христианство превращается здесь в фантастический дуализм и пантеистическую философию природы; моральное возрождение отождествляется с процессом физического усовершенствования; вся мистерия искупления заключена в свете, который всегда почитался на Востоке как символ божества. Нет сомнений, что манихейская система проникнута стенаниями творения, жаждущего искупления, и глубоким сочувствием к природе, содержащей дух; но все это искажено и запутано. Страдающий Иисус на кресте (*Jesus patibilis*) здесь лишь иллюзия, символ мировой души, которая до сих пор пребывает в цепях материи. Он присутствует в каждом растении, которое стремится из темного чрева земли к свету, к цвету и плоду и жаждет свободы. Следовательно, принад-

---

[970] Кесслер (которому вторит Гарнак) считает манихейство происходящим исключительно из халдейских источников и признает сильное его сходство с зороастрийскими и буддистскими идеями и обычаями. В *Fihrist* говорится, что Мани почерпнул свое учение из парсизма и христианства. О буддистском элементе см. Baur, p. 433-445.

лежащие к классу «совершенных» не должны убивать и ранить животных, рвать цветы, топтать траву. Намеревающаяся освобождать свет от тьмы, на самом деле эта система превращает свет в тьму.

2. Мораль манихеев была строго аскетической, основанной на фундаментальном заблуждении — что зло неотъемлемо присуще материи и телу. Она прямо противоположна пелагианскому мнению об изначальной моральной чистоте человеческой натуры[971]. Великая моральная задача человека — полностью освободиться от мира в буддистском понимании, освободить благую душу от уз материи. Это достигается посредством самого строгого и мрачного воздержания от всего, что проистекает из сферы тьмы. Однако это воздержание требовалось только от избранных, не от всех верующих. Делалось разграничение между высшей и низшей моралью, как и в католической церкви. Совершенство избранных заключалось в троекратном запечатлении, или трех печатях (*signaculum*)[972].

а) *Signaculum oris* — чистота речей и питания, воздержание от любой животной пищи и крепких напитков даже во время вечери Господней и употребление только растительной пищи, которую совершенным доставляли «слушатели», — особенно маслин, так как получаемое из них масло — пища света.

б) *Signaculum manuum* — отказ от земной собственности, от материальных и производственных задач, даже от занятия сельским хозяйством; священное почтение к божественному свету жизни, рассеянному по всей природе.

в) *Signaculum sinus* — безбрачие и воздержание от любого удовлетворения чувственных желаний. Брак, точнее, порождение потомства, — это осквернение плотским, которое само по себе зло.

Неестественная святость избранных искупала неизбежные ежедневные грехи рядовых верующих, которые относились к избранным с величайшим почтением. Святость эта, как всегда у гностиков, сопровождалась чрезмерной гордостью от знания и, если верить католическим оппонентам, за ее внешними проявлениями нередко скрывались тайные пороки.

3. Организация. Манихейство отличалось от всех остальных гностических школ тем, что обладало четкой и строго иерархической организацией. Этим в значительной степени объясняется тот факт, что оно так упорно и долго сопротивлялось гонениям. Во главе секты стояли двенадцать апостолов, или магистров, среди которых Мани и его преемники, как Петр и папы, занимали главное место. Им были подчинены семьдесят два епископа, соответствовавшие семидесяти двум (или ровно семидесяти) ученикам Иисуса; им подчинялись пресвитеры, диаконы и странствующие благовестники[973]. Община делилась на две группы, соответствовавшие новообращенным и верным в католической церкви: «слушателей»[974] и «совершенных» — эзотерическую касту священников[975], представителей последнего этапа в процессе освобождения духа и отделения его от мира, в

---

[971] Шлейермахер прав в том, что представляет манихейство и пелагианство как две фундаментальные ереси в антропологии и сотериологии: одна из них объявляет человека (в теле) *по сути злым*, тем самым отрицая *возможность* искупления, вторая объявляет человека *по сути благим*, отрицая *необходимость* искупления.

[972] *Signaculum* — это не «критерий» (как объясняет Baur, *l.c.*, p. 248), а *печать* (что видно из соответствующего арабского *hatâm* в *Fihrist*). См. Kessler.

[973] У мормонов похожая организация.

[974] *Auditores, catechumeni*, по-арабски *sammaûn*.

[975] *Electi, perfecti, catharistae*, ἔκλεκτοι, τέλειοι, в *Fihrist* — *siddîkûn*. Фауст называет их *sacerdotale genus*.

переходе от царства материи к царству света или, выражаясь по-буддистски, от сансары к нирване.

4. Поклонение манихеев в целом было очень простым. У них не было жертвоприношений, только четыре ежедневные молитвы, которым предшествовали омовения; во время них верующие падали ниц и обращались лицом к солнцу или луне как источнику света. Они соблюдали воскресенье в честь солнца, которое было тождественно искупителю, но, вопреки обычаю католической церкви, у них это был день поста. У них были еженедельные, ежемесячные и ежегодные посты. Они не признавали церковные праздники, но в марте с великой торжественностью отмечали день мученичества своего божественного учителя Мани[976]. Таинства были только для избранных, и даже Августин знал о них очень мало. Поэтому мы не знаем точно, использовали они крещение или нет и крестились они водой или елеем. Вероятно, они практиковали водное крещение и помазание и считали последнее более высоким духовным крещением или же различали одно и другое, как в католической церкви различаются крещение и конфирмация[977]. Они также проводили нечто вроде вечери Господней, иногда даже маскируясь, в католических церквях, но без вина (потому что у Христа не было крови), и, вероятно, рассматривали саму вечерю, в соответствии со своим пантеистическим символизмом, как воспоминание о распятии света-души в природе. Их опознавательным знаком был особый жест: они вытягивали вперед правую руку в знак общего избавления от царства тьмы посредством искупающей руки духа солнца.

---

[976] Праздник «престола», βῆμα, *cathedra*. Мормоны также отмечают день мученичества основателя секты Джозефа Смита, который был убит толпой в Карфагене, штат Иллинойс, 27 июня 1844 г.

[977] Гислер и Неандер склонны считать, что манихеи не пользовались водным крещением; Бособр, Тило, Баур и Кесслер придерживаются противоположного мнения. То, что говорит об этом Августин, туманно и противоречиво. См. Baur, *l.c.*, p. 273-281. Более древние гностические секты (маркиониты и валентиниане), а также новые манихеи практиковали обряд водного крещения. Новый свет на этот спорный вопрос проливает полный греческий текст гностических Деяний Фомы, недавно опубликованный Максом Боннетом из Монпелье (*Acta Thomae*, Lips. 1883). Здесь неоднократно упоминаются и крещение, и помазание, p. 19 (в благодарении ко Христу: καθαρίσας αὐτοὺς τῷ σῷ λουτρῷ καὶ ἀλείψας αὐτοὺς τῷ σῷ ἐλείῳ ἀπὸ τῆς περιεχούσης αὐτοὺς πλάνης), 20, 35, 68 (где, однако, выливание елея упоминается *перед* водным крещением), 73, 32 (ἀλείψας... καὶ ἐβάπτισεν αὐτοὺς... ἀνελθόντων δὲ αὐτῶν ἐκ τῶν ὑδάτων λαβὼν ἄρτον καὶ ποτήριον εὐλόγησεν εἰπών...). См. обсуждение проблемы у Липсиуса, в *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (Brauschweig 1883), p. 331, где он утверждает: «*Die Wassertaufe stand bei den Manichaeern ebenso wie bei den meisten älteren gnostichen Secten in Uebung*».

ГЛАВА XII

РАЗВИТИЕ КАТОЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ И БОРЬБА С ЕРЕСЬЮ

§137. *Католическая ортодоксия*

I. Источники: доктринальные и полемические произведения доникейских отцов церкви, особенно Иустина Мученика, Иринея, Ипполита, Тертуллиана, Киприана, Климента Александрийского и Оригена.

II. Литература: соответствующие разделы в трудах об истории учения церкви: Petavius, Münscher, Neander, Gieseler, Baur, Hagenbach, Shedd, Nitzsch, Harnack (first vol. 1886; 2nd ed. 1888).

Jos. Schwane (католик): *Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit*. Münster 1862.

Edm. de Pressensé: *Heresy and Christian Doctrine*, transl. by Annie Harwood. Lond. 1873.

Специальные труды см. ниже. См. также список литературы к гл. XIII.

Вследствие широкого распространения заблуждений, описанных в предыдущей главе, церковь была вынуждена вести серьезную интеллектуальную борьбу, из которой она вышла победительницей, согласно обещанию своего Господа о том, что Святой Дух наставит ее в полноте истины. Субъективным, необоснованным и переменчивым измышлениям, мечтаниям и выдумкам еретиков она противопоставила вескую и прочную реальность божественного откровения. Христианское богословие развивалось вследствие внутренней потребности веры в знании. Но ересь, в частности гностицизм, дала этому развитию мощный толчок извне и стала той грозой, которая способствует плодоношению поля. Церковь обладала истиной с самого начала — в опыте веры и в Священном Писании, которое она со скрупулезной точностью передавала от поколения к поколению. Но теперь настало время для теоретического развития основ христианской истины[978], всестороннего их укрепления и представления в ясном и понятном свете. Таким образом, христианское полемическое и догматическое богословие, или логическое осмысление церковью учения о спасении, зародилось в конфликте с ересью, подобно тому как апологетическая литература и мученичество возникли вследствие иудейских и языческих гонений.

Начиная с этого времени различия между католическим и еретическим, ортодоксией и гетеродоксией, верой церкви и частным мнением несогласных приобретают все большее значение. Любое учение, соответствующее Священному Писанию и вере церкви, принималось как католическое, то есть всеобщее и исключительное[979]. Все, что существенно отличалось от этого стандарта, любое про-

---

[978] λογικώτερον, как выражается Евсевий.

[979] Термин *католический* впервые используется по отношению к церкви у Иринея, ревностного сторонника епископата. *Ad Smyrn.*, c. 8: ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, *ubi est Christus Jesus, illic Catholica Ecclesia*. См. также Послание к церкви Смирны в связи с мученичеством Поликарпа (155), в Евсевии (*H. E.* IV. 15).

извольное мнение, высказанное тем или другим частным лицом, любое искажение или извращение богодухновенного христианского учения, любой отход от общего мнения церкви считались ересью[980].

Почти все отцы церкви выступали против современных им ересей, приводя аргументы из Писания, опираясь на церковное предание и на разумные доказательства, разъясняя внутреннюю непоследовательность и абсурдность еретических мнений.

Но делая это и будучи едиными в духе и замысле, они следовали двумя разными путями, обусловленными разницей между греческим и римским национальным характером, особенностями умственной организации и волей Провидения. Греческое богословие, прежде всего александрийское, представленное Климентом и Оригеном, имеет преимущественно идеалистический и теоретический характер, рассматривает объективные учения о Боге, воплощении, Троице и христологии, старается вытеснить ложный гнозис подлинным знанием, ортодоксальной философией, основанной на христианской вере. Оно подверглось сильному влиянию платонистских рассуждений и теории Логоса. Латинское богословие, особенно северо-африканское, наиболее выдающимися представителями которого были Тертуллиан и Киприан, более реалистично и практично. Оно занималось учениями о человеческой природе и спасении и более прямолинейно осуждало гностицизм и философию. С этим связан тот факт, что греческие отцы церкви были прежде всего философами, латинские же были в основном законодателями и государственными деятелями. Первые рассматривали христианскую веру теоретически, вторые — в духе практической морали. Характерно также, что Греческая церковь опиралась в основном на труды апостола Иоанна, самого созерцательного из «богословов», Латинская же — на труды Петра, практического вождя церкви. И если Климент Александрийский и Ориген часто пускаются в туманные, почти гностические рассуждения и рискуют придать реальным христианским идеям спиритуалистское звучание, Тертуллиан непримиримо выступает против гностицизма и языческой философии, на которой гностицизм основан. «Что общего, — спрашивает он, — между Афинами и Иерусалимом, академией и церковью, еретиками и христианами?» Однако эта разница относительна. Александрийцы со всей своей склонностью к духовному иногда прибегали к поразительно буквальному толкованию, а Тертуллиан, несмотря на свое отвращение к философии, выдвигал глубокие теоретические идеи, которые получили полное развитие у Августина.

Ириней, представитель Восточной церкви, писавший на греческом языке, но трудившийся на Западе, занимает среднее положение между двумя этими ответвлениями. В целом его можно считать самым умеренным и здравым представителем церковной ортодоксии доникейского периода. Он так же решительно выступает против гностицизма, как и Тертуллиан, но понимает необходимость теории, которой недоставало в системе Тертуллиана. Его опровержение гнозиса[981], написанное между 177 и 192 г., — ведущий полемический труд II века. В первой книге этого труда Ириней приводит полное описание гностической системы Валентина; во второй книге начинает свое опровержение, в философском и логическом стиле; в третьей прибегает к католическому преданию и Святому Писанию, отстаивая ортодоксальное учение о единстве Бога, сотворении мира,

---

[980] От αἵρεσις.

[981] Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.

воплощении Логоса, выступая против докетического отрицания подлинной человечности Христа и евионитского отрицания Его подлинной Божественности; в четвертой книге он продолжает доказывать истинность этих учений и, полемизируя против антиномианства школы Маркиона, доказывает единство Ветхого и Нового Заветов; в пятой, последней книге он представляет свои взгляды на эсхатологию, особенно на телесное воскресение — столь оскорбительное для гностического спиритуализма, а в заключение говорит об антихристе, конце света, промежуточном состоянии и тысячелетнем царстве.

Его ученик Ипполит в своих «Философуменах» дает нам во многих отношениях еще более полный рассказ о ранних ересях и прослеживает их истоки до языческих философских систем, но не так углубляется в разъяснение ортодоксальных учений церкви.

Основной задачей этой полемической литературы было, конечно же, развитие и утверждение христианской истины, а также наиболее эффективное опровержение противостоящих ей заблуждений. В частности, авторы ставили перед собой цель сформулировать учения о вере, воплощении Бога, подлинной Божественности и подлинной человечности Христа. Помня об этой цели, церковь под постоянным руководством Божественного Слова и апостольского предания неуклонно преодолевала опасности, двигаясь вперед меж угрожающих ей скал. Однако в научном осознании и формулировках учений было еще много неопределенности и туманности. В то тревожное время не было еще общих соборов, которые могли бы разрешать доктринальные несогласия от имени всей церкви. Догмы о Троице и личности Христа созреют и обретут окончательное символическое определение только в следующий период, в никейскую эпоху.

ПРИМЕЧАНИЯ О ЕРЕСИ

Термин *ересь* происходит от слова αἵρεσις, которое изначально переводилось как *захват* (от αἱρέω) или *избрание, выбор, предпочтение* (от αἱρέομαι) и имело дополнительное значение произвольной оппозиции общественному мнению и авторитетам. В Новом Завете это слово указывает на избранный человеком образ жизни, школу, секту или партию, не обязательно в отрицательном плане, и применяется к фарисеям, саддукеям и даже христианам как иудейской секте (Деян. 5:17; 15:5; 24:5,14; 26:5; 28:22); оно может означать также раздор, вызванный разницей во мнениях (Гал. 5:20; 1 Кор. 11:19); и наконец, заблуждение (2 Пет. 2:1, αἱρέσεις ἀπωλείας, *губительные ереси* или *секты погибели*). В этом отрывке значение слова наиболее близко к тому, которое будет позже употребляться в церкви. Термин *еретик* (αἱρετικὸς ἄνθρωπος) встречается только раз, в Тит. 3:10, и означает, скорее, человека с иным мнением, любителя поспорить, а не того, кто упорствует в заблуждениях.

Константин Великий все еще говорит о христианской церкви как о секте, ἡ αἵρεσις ἡ καθολική, ἡ ἁγιωτάτη αἵρεσις (в послании к Кресту, епископу Сиракуз, Евсевий, *H. E.* X, с. 5, §21 и 22, ed. Heinichen, I. 491). Но после него церковь и секта уже стали противоположными понятиями. Первое слово стало обозначать единое правящее тело, последнее — несогласное меньшинство.

Отцы церкви обычно называют *ересью* ложное учение, в отличие от учения католического, а *схизмой* — нарушение дисциплины, в отличие от подчинения католическим властям. Древние ересеологи — в основном некритические, легковерные и нетерпимые, хотя искренние, благочестивые и ревностные сторонники служения ортодоксии — неправомерно умножали количество ересей, причисляя к ним учения, не относившиеся к христианским, и исчисляя все модификации и варианты отдельно. Филастрий, епископ Брешии или Бриксии (умер в 387 г.), в своей *Liber de Haeresibus* насчитывает 28 иудейских и 128 христианских ересей; Епифаний Кипрский (умер в 403) в своем Πανάριον насчитывает 80 ересей всего, 20 из которых существовало до Христа и 60 — после; Августин (умер в 430) насчитывает 88 христианских ересей, включая пелагианство; Предестинат насчитывает 90 ересей, включая пелагианство и несторианство. (Папа Пий IX осудил 80 современных ересей в своем «Своде заблуждений», 1864.) Августин пишет, что дать определение ереси «почти невозможно, в любом случае очень трудно», и мудро добавляет, что ересь состоит, скорее, в *духе* отношения к заблуждению, чем в самом заблуждении. Бывают заблуждения как невинные, так и опасные. Более того, есть очень много людей, которые лучше своей веры или неверия, а также много таких, которые хуже своей веры, какой бы ортодоксальной она ни была (здесь уместно вспомнить,

что наш Господь строжайшим образом осудил лицемерную ортодоксию фарисеев). С течением времени ересь получила определение религиозного заблуждения, приверженцы которого сознательно и упорно сопротивляются истине, авторитетно определенной и объявленной церковью, или «*pertinax defensio dogmatis ecclesiae universalis judicio condemnati*». Рассуждения по поводу открытых богословских проблем не являются ересью. Ориген не был еретиком в свое время. Его осудили через много лет после смерти.

В нынешнем разделенном состоянии христианской церкви в ней есть разные виды ортодоксии и ереси. Ортодоксия — это соответствие признанному символу веру или стандарту общего учения; ересь — осознанный отход от него. Греческая церковь отрицает римские догматы папства, идею о том, что Святой Дух исходит как от Отца, так и от Сына, непорочное зачатие Девы Марии и непогрешимость папы как еретические, потому что они противоречат учению первых семи вселенских соборов. Римская церковь предала анафеме на Трентском соборе все учения протестантской Реформации, отличные от ее учений. Евангельские протестанты, с другой стороны, считают еретическими предания Греческой и Римской церквей, не соответствующие Писанию. Среди протестантских церквей есть менее значительные доктринальные расхождения, к которым сами эти церкви относятся с разной степенью осуждения или терпимости, в зависимости от степени расхождений с ортодоксальным учением. Лютер, например, не проявлял терпимости по отношению к взглядам Цвингли на вечерю Господню, в то время как Цвингли был готов сохранять с ним братские отношения, несмотря на это разногласие. Лютеранская Формула согласия и кальвинистический Дортский синод отвергли и осудили учения, которые сейчас считаются безвредными в ортодоксальных евангельских церквях. Опасность ортодоксии — в склонности к чрезмерному, немилосердному фанатизму, который препятствует вере; опасность либерализма — в вялости и безразличии, стирающих вечную границу между истиной и заблуждением.

Апостолы, которые руководствовались не только человеческой мудростью и были наделены не просто церковной властью, строго относились к существенным отклонениям от явленной истины спасения. Павел произнес анафему на иудействующих учителей, которые считали обрезание обязательным условием для подлинной принадлежности к церкви (Гал. 1:8), и саркастически назвал их «псами» (Флп. 3:2, βλέπετε τοὺς κύνας... τῆς κατατομῆς). Он предостерегал старейшин Ефеса от «лютых волков» (λύκοι βαρεῖς), которые после его отъезда появятся среди них (Деян. 20:29); измышления нарождающегося гнозиса, ошибочно называемого «знанием» (ψευδώνυμος γνῶσις), он определяет как «учения бесовские» (διδασκαλίαι δαιμονίων, 1 Тим. 4:1; см. также 1 Тим. 6:3-20; 2 Тим. 3:1 и сл.; 2 Тим. 4:3 и сл.). Иоанн не менее решительно и сурово предостерегает от любых лжеучителей, отрицающих факт воплощения, и называет их антихристами (1 Ин. 4:3; 2 Ин. 1:7); во Втором же послании Петра и в Послании Иуды еретики описаны в самых мрачных выражениях.

Не стоит удивляться тому, что отцы церкви доникейского периода с величайшим отвращением относились к еретикам-гностикам своего времени, называли их слугами сатаны, зверями в человеческом облике, отравителями, разбойниками и пиратами. Поликарп (*Ad Phil.*, с. 7), Игнатий (*Ad Smyrn.*, с. 4), Иустин Мученик (*Apol.* I, с. 26), Ириней (*Adv. Haer.* III. 3, 4), Ипполит, Тертуллиан, даже Климент Александрийский и Ориген в основном придерживаются тех же позиций бескомпромиссной вражды по отношению к ересям, что и отцы церкви никейского и посленикейского периодов. Они считают ереси сорняками, которые дьявол посеял на поле Господнем (Мф. 13:3-6 и сл.). Поэтому Тертуллиан заявляет: «То, что было изложено изначально, — от Господа и истинно; то же, что было добавлено позже, — чуждо и ложно» (*Praescr.*, с. 31: «*Ex ipso ordine manifestatur, id esse dominicum et verum quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum quod sit posterius inmissum*»). Ереси и секты возникают неизбежно (1 Кор. 11:19), но «горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф. 18:7). «Господь обязательно должен был быть предан, — говорит Тертуллиан (*ib.* 30), — но горе предателю».

Еще одна характерная особенность патристической полемики — объяснять возникновение ересей низменными побуждениями, такими как гордость, неоправдавшиеся амбиции, чувственная похоть и жадность. Отцы не допускают возможности существования другого склада ума, влияния образования и прочих причин. Но есть и несколько благородных исключений. Ориген и Августин признают искренность и честность по крайней мере некоторых лжеучителей.

Мы должны обратить внимание на два важных отличия между доникейскими и более поздними ересями и на способ наказания еретиков.

1. Основные доникейские ереси, без сомнения, представляли собой радикальные искажения христианской истины и не допускали компромиссного отношения. Евионизм, гностицизм и манихейство по сути своей были антихристианскими. Церковь не могла терпеть эту смесь языческих идей и бессмыслицы, не подвергнув угрозе само свое существование. К монтанистам, новацианам, донатистам, квадродециманам и другим сектам, которые не были согласны с церковью по менее важным вопросам учения или дисциплины, отношение было более мягкое, их крещение признавалось действительным.

2. Наказание за ересь в доникейской церкви было чисто церковным, оно заключалось в увещевании, лишении служения и отлучении. Оно никак не влияло на гражданский статус человека.

Но лишь только церковь объединилась с государством, гражданские власти с одобрения церкви стали добавлять к этому такие светские меры, как конфискация имущества, ссылка и казнь, в подражание законам Моисея, но с нарушением духа и примера Христа и апостолов. Константин положил начало гонениям, выпустив несколько эдиктов против донатистов в 316 г. по Р. Х. Валентиниан I запретил публичное поклонение манихеев (371). После поражения ариан на втором вселенском соборе Феодосий Великий насаждал единообразие веры с помощью юридических мер, сформулированных в пятнадцати эдиктах, между 381 и 394 г. Гонорий (408), Аркадий, младший Феодосий и Юстиниан (529) следовали тем же путем. Согласно императорским постановлениям, еретики, то есть открыто несогласные с имперской государственной религией, не могли занимать государственные должности, лишались права публичного поклонения, наследования и передачи в наследство собственности, заключения соглашений; их подвергали штрафам, изгнанию, телесным наказаниям и даже казнили. См. Кодекс Феодосия, книга XVI, раздел V, *De Haereticis*. Первым был приговорен к смерти от меча за ересь Присциллиан и шесть его последователей, придерживавшиеся манихейской позиции (385). Амвросий Медиоланский и Мартин Турский из лучших побуждений протестовали против этого деяния, но тщетно. Даже великий и добрый святой Августин, сам бывший еретиком в течение девяти лет, отстаивал *принцип* религиозных гонений на основании ложного толкования *Cogite eos intrare*, Лк. 14:23 (*Ep.* 93 *ad Vinc.*; *Ep.* 185 *ad Bonif.*; *Retract.* II. 5). Если бы он предвидел крестовые походы против альбигойцев и ужасы испанской инквизиции, он взял бы назад свое опасное мнение. Теократическая или эрастианская теория государства-церкви — будь она греко-католической, римо-католической или протестантской — делает все преступления против церкви преступлениями против государства и требует наказания, суровость которого определяется степенью ревности по ортодоксии и ненависти к ереси. Но управляющее всем Божье Провидение, обращающее любое зло на благо, сделало так, что кровавые гонения на еретиков — одна из мрачнейших страниц в истории церкви — принесли сладкие плоды религиозной свободы. См. т. III, §27.

§138. *Священное Писание и канон*

Труды о каноне: Reuss, Westcott (6th ed., 1889), Zahn (1888). Holtzmann: *Kanon u. Tradition*, 1859. Schaff: *Companion to the Greek Testament and the English Version*. N. York and London 1883; third ed. 1888. Gregory: *Prolegomena* to Tischendorf's 8th ed. of the Greek Test. Lips. 1884. A. Harnack: *Das N. Test. um das jahr* 200. Leipz. 1889.

Вопрос об источнике и каноне христианского знания лежит в основе любого богословия. Поэтому, прежде чем приступать к рассмотрению учений веры, сначала мы обратим внимание на канон.

1. Источник и канон христианского знания — Священное Писание, Ветхий и Новый Завет[982]. При обращении к нему тут же возникает проблема количества и порядка расположения священных писаний, или книг канона, в число которых не могут входить ни произведения просвещенных, но не богодухновенных учителей церкви, ни многочисленные и в некоторых случаях сохранившиеся до сих пор апокрифические труды (евангелия, деяния, послания и апокалипсисы), сочиненные в первые четыре века в защиту ересей или для удовлетворения праздного любопытства и подписанные именами апостолов и других известных людей. Не все такие апокрифы написаны евионитами или гностиками; авторы некоторых из них просто намеревались заполнить пробелы в истории Иисуса и апостолов вымышленными историями или прославить христианство посредством *vaticinia post eventum*, чего в то время было нетрудно добиться по причине легковерия благочестивых людей.

Канон Ветхого Завета был унаследован церковью от иудеев с санкции Христа и апостолов. Иудейские апокрифы были включены в Септуагинту и из нее перешли в некоторые христианские переводы Библии. Новозаветный канон формировался по образцу ветхозаветного постепенно, в течение первых четырех столетий, под руководством того же самого Духа, по подсказке Которого были написаны

---

[982] Называемый просто ἡ γραφή, αἱ γραφαί, *scriptura*, *scripturae*.

апостольские книги. Первое упоминание об этом формировании мы встречаем во Втором послании Петра (2 Пет. 3:15), где речь идет о сборнике посланий Павла[983], который ставится в один ряд с «прочими Писаниями»[984]. Апостольские отцы церкви и ранние апологеты действительно чаще всего подтверждают божественность христианства Ветхим Заветом, устной проповедью апостолов, живой верой христианских церквей, триумфальной смертью мучеников и продолжавшимися чудесами. Однако их труды содержат цитаты, обычно без указания имени автора, из самых важных писаний апостолов или хотя бы намеки на эти произведения, достаточные для того, чтобы устранить какие бы то ни было сомнения в их древности и церковном авторитете[985]. Еретический канон гностика Маркиона, середины II века, который состоял из искаженного Евангелия от Луки и десяти посланий Павла, без сомнений, предполагает существование в то время и ортодоксального канона, так как ереси всегда предшествует истина, искажением которой она и является.

Главные книги Нового Завета — четыре евангелия, Деяния, тринадцать посланий Павла, Первое послание Петра и Первое послание Иоанна, определенные Евсевием как «гомологумены», — в целом использовались церковью в середине II века и признавались как апостольские, вдохновленные Духом Христовым, следовательно, авторитетные и канонические. Это подтверждают свидетельства Иустина Мученика, Татиана, Феофила Антиохийского, Иринея, Тертуллиана, Климента Александрийского и Оригена, сирийская Пешито (в которой отсутствуют только Послание Иуды, 2 Петра, 2 и 3 Иоанна и Откровение), старые латинские переводы (в которых присутствуют все книги, кроме 2 Петра, Евреям и, возможно, Иакова) и фрагмент Муратори[986], а также еретики и язычник Цельс — не считая лиц и документов, отражающих положение вещей в церквях Малой Азии, Италии, Галлии, Северной Африке, Египте, Палестине и Сирии. Поэтому мы можем называть эти книги первоначальным каноном.

Что касается остальных семи книг, «антилегоменов» Евсевия, то есть Послания к евреям[987], Апокалипсиса[988], 2 Петра, 2 и 3 Иоанна, Послания Иакова и

---

[983] ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς.

[984] τὰς λοιπὰς (не τὰς ἄλλας) γραφάς.

[985] См. Климент Римский, *Ad Cor.*, с. 47; Поликарп, *Ad Phil.* 3; Игнатий, *Ad Eph.* 12; *Ad Philad.* 5; Варнава, *Ep.*, с. 1; Папий, свидетельства о Матфее и Марке (в Евсевии, III. 39); Иустин Мученик, *Apol.* I. 61; *Dial c. Tryph.* 63, 81, 103, 106; его же частые цитаты из так называемых «Воспоминаний апостолов»; Татиан, *Diatessaron* и т. д. Сюда следует добавить свидетельства ранних еретиков, таких как Василид (125), Валентин (140), Гераклеон и т. д. См. труды о каноне и критические введения к НЗ. В «Дидахе» часто цитируется Евангелие от Матфея; видно также, что автор был знаком с другими книгами Библии; chs. 1, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 16. См. Schaff, *Did.*, p. 81 sqq.

[986] Канон Муратори (названный так в честь обнаружившего и впервые опубликовавшего его Муратори, 1740) — это фрагмент римского происхождения, хоть и переведенный с греческого, между 170 и 180 г. по Р. Х.; он начинается с Марка, далее следует Луки как *третье* евангелие, потом Иоанна, Деяния, *тринадцать* посланий Павла, упоминаются *два* послания Иоанна, одно Иуды и *Апокалипсисы* Иоанна и Петра; таким образом, в нем опущены Иакова, Евреям, 3 Иоанна, 1 и 2 Петра, вместо которых упомянут апокрифический Апокалипсис Петра с указанием, что «некоторые из нас не читают его в церкви». Этот интересный фрагмент активно обсуждали Креднер, Кирхгофер, Реусс, Треджеллес, Гильгенфельд, Уэсткотт, Гессе, Гарнак, Овербек, Сэлмон и Цан.

[987] Которое считалось на Западе каноническим, но не столь подлинным и не принадлежащим перу Павла.

[988] В пользу каноничности которого есть сильнейшие внешние свидетельства, Иустина, Иринея и др.; сомневаться в нем начали только в III веке некоторые антихилиасты на догматических основаниях.

Послания Иуды, — то церковная традиция во времена Евсевия, в начале IV века, еще колеблется между их признанием и отвержением. Но из двух древнейших рукописей греческого Нового Завета, относящихся ко временам Евсевия и Константина, одна — Синайский кодекс — содержит все двадцать семь книг, а вторая — Ватиканский кодекс — вероятно, также была полной, хотя последние главы Евреям (начиная с Евр. 11:14), пастырские послания, Филимону и Откровение были утрачены. Существовал также второй класс «антилегоменов», которые Евсевий называет «подложными» (νόθα), состоявший из нескольких послеапостольских произведений, таких как соборное Послание Варнавы, Первое послание Климента Римского к коринфянам, Послание Поликарпа к филиппийцам, «Пастырь Ермы», утраченный Апокалипсис Петра и Евангелие от евреев. Их читали по крайней мере в нескольких церквях, но впоследствии отказались включить в канон. Некоторые из них даже включали в древнейшие рукописи Библии, например, Послание Варнавы и часть «Пастыря Ермы» (оба в греческом оригинальном варианте) включены в Синайский кодекс, а Первое послание Климента Римского — в Александрийский кодекс.

Впервые новозаветный канон, — в той форме, которую он с тех пор повсеместно сохранял, — был четко определен на двух африканских синодах, в 393 г. в Гиппо и в 397 г. в Карфагене, в присутствии Августина, который руководил решением всех богословских проблем своей эпохи. Церковь к тому времени повсеместно пришла к почти единодушному согласию по поводу количества канонических книг. Представляется, что она даже не нуждалась в санкции вселенского собора. В любом случае, восточная церковь совершенно не зависела от северо-африканской церкви в решении данного вопроса. Лаодикийский собор (363) приводит список книг нашего Нового Завета за исключением Апокалипсиса. Последний канон собора, содержащий этот список, вероятно, был добавлен позже, но тот факт, что церковь уже давно использовала все эти книги, с некоторыми сомнениями насчет Апокалипсиса, подтверждается разбросанными свидетельствами всех великих отцов церкви никейского и посленикейского периода, таких как Афанасий (умер в 373), Кирилл Иерусалимский (умер в 386), Григорий Назианзин (умер в 389), Епифаний Саламинский (умер в 403), Златоуст (умер в 407) и т. д.[989] Название *Novum Testamentum* (а также *Novum Instrumentum*, юридический термин, указывающий на обладание законодательной силой) впервые встречается у Тертуллиана, позже оно стало использоваться повсеместно, вытеснив собой более верный перевод, *fœdus*[990]. Книги изначально делились на два раздела, «Евангелие и Апостол»[991] и «Послания», а эта вторая часть, в свою очередь, делилась на соборные послания и послания Павла. Таким образом, католический канон оставался неприкосновенным до времен Реформации, когда вновь был поднят вопрос апокрифов и антилегоменов и зародилась библейская критика. Но даже самым тщательным исследованиям современности не удалось и никогда не удастся лишить опоры веру церкви в Новый Завет.

---

[989] См. списки канонов отцов церкви в Charteris, *Canonicity*, p. 12 sqq.

[990] διαθήκη, *соглашение, союз*, см. Мф. 26:28, в Вульгате переводится как «*testamentum*» {*завещание, последняя воля*} вместо «*fœdus*» {*союз, объединение*, родств. русскому «федерация»}.

[991] τὰ εὐαγγελικὰ καὶ τὰ ἀποστολικά или τὸ εὐαγγέλιον καὶ ὁ ἀπόστολος; *instrumentum evangelicum, apostolicum*, или *evangelium, apostolus*. Поэтому чтение Писания в литургических церквях делится соответственно.

2. Что касается происхождения и характера апостольских произведений, то отцы церкви применили к Новому Завету ту же отчасти магическую и в чем-то механистическую теорию богодухновенности, которую иудеи применяли к Ветхому Завету. Книги считались написанными со сверхъестественной помощью Святого Духа, обеспечивавшей полное отсутствие ошибок (по словам Оригена, даже позволявшей ничего не забывать). Но такая помощь рассматривалась как не ограничивающая личную активность и индивидуальность автора. Ириней, например, говорит о своеобразном стиле Павла, который он объясняет мощным потоком мысли в его пылком уме. Но александрийцы были склонны доводить идею богодухновенности до сомнительного масштаба. Климент Александрийский называет труды Платона богодухновенными, потому что они содержат истину. Он полагает, что все прекрасное и благое в истории — дыхание бесконечности, то есть звук, который извлекается божественным Логосом из арфы человеческой души.

Будучи признанным продуктом богодухновенности, Божественное Откровение, Священное Писание, Ветхий и Новый Завет без критических разграничений между ними признавались и применялись в борьбе с еретиками как непогрешимый источник знания и безошибочный закон христианской веры и практики. Ириней называет Евангелие столпом и фундаментом веры. Тертуллиан ищет в Писании доказательства каждого из учений и заявляет, что еретики не могут основываться на Писании. По мнению Оригена, все, что не подтверждено свидетельством Писания, не заслуживает доверия.

3. Сначала толкование Библии было чисто практическим, предназначенным исключительно для обучения. Споры с гностиками потребовали более научного подхода к нему. И ортодоксы, и еретики, по примеру раввинистического и александрийского иудаизма, активно пользовались аллегорическими и мистическими толкованиями и нередко терялись в дебрях чистейшего вымысла и дичайших фантазий. Отцы церкви в целом, за редкими исключениями (Златоуст и Иероним), почти не имели представления о грамматическом и историческом подходе к толкованию текста.

Первым формальную теорию толкования, основанную на аллегорическом методе иудейского платоника Филона, создает Ориген. Он разрабатывает свой метод в большом количестве экзегетических трудов, примечательных своей тщательностью и искренностью, но дающих мало здравых результатов. Ориген считал Библию живым организмом, состоящим из трех элементов, которые соответствуют телу, душе и духу человека, согласно психологии Платона. Соответственно, он приписывал Божьему Откровению тройное значение: 1) соматическое, буквальное или историческое, передаваемое непосредственным значением слов, но скрывающее под собой более высокие идеи; 2) психическое, или моральное, которое оживляет первое и служит для общего назидания; и 3) духовное, или мистическое и идеальное, для тех, кто достиг высот философского познания. В применении этой теории он проявляет ту же тенденцию, что и Филон, наделяя букву Писания духовным смыслом и лишая ее тем самым смысла буквального, особенно в тех случаях, когда чисто историческое значение кажется ему недостойным, как в истории прегрешений Давида. Вместо того чтобы просто выявлять суть Библии, он добавляет к ней разнообразные чуждые идеи и неподобающие выдумки. Но такая аллегоризация соответствовала духу времени, и Ориген с его плодотворным умом и впечатляющей ученостью был экзегетическим оракулом ранней церкви, пока его ортодоксия не была подвергнута сомнению. Он также

был пионером критики священного текста, а его «Гексапла» — первый пример одновременного представления Библии на нескольких языках.

Несмотря на бесчисленные экзегетические отклонения и разногласия в деталях, опровергающие тридентскую выдумку об *«unanimis consensus patrum»*, среди отцов церкви все же наблюдалось некоторое единодушие в том, как они выявляли в Писании наиболее важные догматы веры. В своем изложении они следуют единому догматическому принципу, чему-то вроде *analogia fidei*, и тем самым приводят нас к проблеме предания.

ПРИМЕЧАНИЯ О КАНОНЕ

I. Утверждения евсевия.

Сообщения Евсевия (умер в 340 г.) о произведениях апостолов в нескольких отрывках его «Церковной истории» (особенно III. 25; см. также II. 22, 23; III. 3, 24; V. 8; VI. 14, 25) несколько туманны и непоследовательны, однако в целом они дают нам наилучшее представление о состоянии канона в первой четверти IV века, непосредственно перед Никейским собором (325).

Евсевий выделяет четыре группы священных христианских книг (*H. E.* III. 25, в издании Heinichen vol. I. 130 sqq.; см. также примечание в III. 87 sqq.).

1. Гомологумены, то есть *всеми признанные* (ὁμολογούμενα): 22 из 27 книг Нового Завета, а именно: четыре евангелия, Деяния, четырнадцать посланий Павла (включая Евреям), 1 Петра, 1 Иоанна, Откровение. Евсевий говорит: «Дойдя до этого места, нам стоит привести перечень ранее упомянутых (III. 24) писаний НЗ (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰς δηλωθείσας τῆς καινῆς διαθήκης γραφάς). Здесь во-первых мы должны указать на священную четверку (или квартет, τετρακτύν) евангелий, за которыми следует книга Деяний апостолов (ἡ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφή). После этого мы должны упомянуть послания Павла, а после них мы должны отметить как подлинное (κυρωτέον, прил. от глагола κυρόω, *постановлять, решать, утверждать*) послание, распространявшееся как принадлежащее Иоанну (τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν), а также послание Петра (καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου ἐπιστολήν). К этим книгам, если представится уместным (εἴγε φανείη), мы должны добавить Откровение Иоанна (τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου), по поводу которого мы укажем на разные мнения в должное время. Все они причислены к книгам, которые *признаны всеми* (ἐν ὁμολογουμένοις)».

В книге III, гл. 3, Евсевий говорит о «четырнадцати посланиях» Павла (τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες), повсеместно признанных, но добавляет, что «некоторые отвергают *Послание к евреям*, говоря, что авторство Павла здесь спорно».

По поводу Откровения Евсевий колеблется между общепризнанным в церкви мнением и своим частным. Сначала он причисляет его к гомологуменам, потом, в том же самым отрывке (III. 25), — к «подложным» книгам, но в обоих случаях с уточнением (εἰ φανείη), позволяя читателю самому делать выводы. Он почти не упоминает эту книгу и обычно говорит о ней как об «Апокалипсисе Иоанна», но в одном месте (III. 39) он намекает на то, что, вероятно, она была написана «вторым Иоанном», под которым следует понимать «пресвитера Иоанна», так называемого в отличие от апостола, — мнение, нашедшее активную поддержку в школе критиков Шлейермахера. Вследствие своего мистического характера Откровение до сих пор остается самой любимой новозаветной книгой у немногих и самой нелюбимой — у большинства. О его подлинности существует так же много свидетельств, как о подлинности любой другой книги Нового Завета, и наиболее радикальные современные критики (Баур, Ренан) признают его апостольское происхождение и его написание до разрушения Иерусалима.

2. Антилегомены, или *спорные* книги, которые, тем не менее, «знакомы большинству членов церкви» (ἀντιλεγόμενα, γνώριμα δ' ὅμως τοῖς πολλοῖς, III. 25). Их пять (или семь), а именно: Послание Иакова, Послание Иуды, 2 Петра, 2 и 3 Иоанна («принадлежат ли они действительно перу автора евангелия или другому Иоанну»).

Сюда мы можем добавить (хотя Евсевий явно об этом не говорит) Послание к евреям и Откровение, первое — потому что оно не было всеми признано как послание Павла, второе — из-за его предполагаемой хилиастической направленности, оскорбительной для Евсевия и александрийской школы.

3. Подложные книги (νόθα), такие как Деяния Павла, Откровение Петра, «Пастырь» (Ермы), Послание Варнавы, так называемые «Учения апостолов» и Евангелие от евреев, «которое особенно нравится евреям, принявшим Христа».

К ним он, будучи, как мы уже замечали, непоследовательным, добавляет Апокалипсис Иоанна — «который некоторые, как я сказал, отвергают (ἥν τινες ἀθετοῦσιν), в то время как другие причисляют его к книгам, признаваемым всеми (τοῖς ὁμολογουμένοις)», но тогда ему следовало бы упомянуть его среди антилегоменов.

Мы сказали бы, что νόθα соответствуют апокрифам ВЗ, благочестивым и полезным, но не каноническим.

4. Еретические книги. Они, утверждает Евсевий, хуже «подложных». Их следует «отвергать как бесполезные и нечестивые». Среди таких он перечисляет евангелия от Петра, от Фомы, от Матфия, Деяния Андрея, Иоанна и других апостолов.

II. Церковные определения канона.

Вскоре после середины IV века, когда церковь прочно обосновалась в империи, все сомнения насчет апокрифов Ветхого Завета и антилегоменов Нового прекратились и принятый канон в его католической форме, включающей в себя те и другие, стал догматом веры. Первый вселенский собор в Никее не делал постановлений насчет канона, как следовало бы ожидать, ибо Писания без споров считались несомненным и несокрушимым основанием ортодоксальной веры. В последнем (двадцатом или двадцать первом) каноне синода в Гангре, в Малой Азии (около середины IV века) сказано: «Короче говоря, мы желаем, чтобы церковь соблюдала все, что передано нам в Божественном Писании и апостольском предании». См. Hefele, *Conciliengesch.* I. 789.

Первый собор, выпустивший явное постановление о количестве канонических книг, состоялся в Лаодикии, во Фригии, Малая Азия (между 343 и 381 г., вероятно, около 363). В его последнем каноне (60 или 59) перечислены канонические книги Ветхого Завета, а потом — все книги Нового, *за исключением Апокалипсиса*, в следующем порядке:

«Таковы же книги Нового Завета: четыре евангелия, от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна; Деяния апостолов; семь соборных посланий, одно Иакова, два Петра, три Иоанна, одно Иуды; четырнадцать посланий Павла, одно римлянам, два коринфянам, одно галатам, одно ефесянам, одно филиппийцам, одно колоссянам, два фессалоникийцам, одно евреям, два Тимофею, одно Титу и одно Филимону».

Этот список опущен в некоторых рукописях и переводах, и возможно, он представляет собой более позднюю вставку из произведений Кирилла Иерусалимского. Спиттлер, Хербст и Уэсткотт отрицают лаодикийское происхождение списка, Шрек и Гефеле отстаивают его. Он напоминает список в 85-м Апостольском каноне, где также опущен Апокалипсис, но добавлены два послания Климента и псевдоапостольские постановления.

О Лаодикийском соборе и о его неустановленной дате см.: Hefele, *Conciliengeschichte*, revised ed., vol. I, p. 746 sqq., и Westcott, *Canon of the N. T.*, 2nd ed., p. 382 sqq.

В Западной церкви третий поместный Карфагенский собор (397 г.) дает полный список канонических книг обоих заветов, которые, и исключительно которые следует читать как Божественное Писание во всех церквях. Книги НЗ перечислены в следующем порядке: «Четыре книги евангелий, одна книга Деяний апостолов, тринадцать посланий апостола Павла, одно послание его же к евреям, два послания апостола Петра, три Иоанна, одно Иакова, одно Иуды, одна книга Апокалипсиса Иоанна». Ранее этот канон был признан африканским синодом в Гиппо, в 393 г. по Р. Х., на котором Августин, бывший тогда пресвитером, произнес речь *De Fide et Symbolo*. Постановления этого собора утрачены, но они были заново подтверждены третьим Карфагенским собором, в котором участвовало только сорок три африканских епископа и который не может претендовать на всеобщую значимость. (См. Westcott, p. 391; Charteris, p. 20; Hefele, II. 53, 68, revised ed.)

Августин (который присутствовал на обоих соборах) и Иероним (который перевел Библию на латинский язык по просьбе римского папы Дамаса) оказали решающее влияние на установление канона Латинской церкви.

Трентский собор (1546) подтвердил традиционный взгляд, провозгласив анафему несогласным. «Это фатальное постановление, — говорит доктор Уэсткотт (p. 426 sq.), — приняли пятьдесят три прелата, среди которых не было ни одного немца, ни одного выдающегося историка, ни одного человека, пригодного для специального изучения предмета, в котором истина могла быть определена только на основании свидетельств древности».

Для Греческой и Римской церкви проблема канона закрыта несмотря на то, что *в строгом смысле слова* она не решалась вселенским собором, с участием представителей всей церкви. Протестанты же говорят о свободе доникейской эпохи и о праве на возобновление исследований в отношении происхождения и истории каждой книги Библии. Не имея такой свободы, экзегетическое богословие не может по-настоящему развиваться.

§139. *Католическое предание*

Ириней: *Adv. Haer.* Lib. I, c. 9, §5; I. 10, 1; III. 3, 1, 2; III. 4, 2; IV. 33, 7. Тертуллиан: *De Praescriptionibus Haereticorum*; особенно c. 13, 14, 17-19, 21, 35, 36, 40, 41; *De Virgin. veland.*, c. 1; *Adv. Prax.*, c. 2; с другой стороны, *Adv. Hermog.*, c. 22; *De Carne Christi*, c. 7; *De Ressurr. Carnis*, c. 3. Новациан: *De Trinitate* 3; *De Regula Fidei*. Киприан: *De Unitate*

Eccl.; с другой стороны, *Epist.* 74. Ориген: *De Princip.* Lib. I. Praef. §4 — 6. Кирилл Иерусалимский: Κατηχήσεις (написан в 348).

J. A. Daniel: *Theol. Controversen* (учение Писания как источник знания). Halle 1843.

J. J. Jacobi: *Die kirchl. Lehre von d. Tradition u. heil. Schrift in ihrer Entwickelung dargestellt.* Berl. I. 1847.

Ph. Schaff: *Creeds of Christendom*, vol. I, p. 12 sqq.; II. 11-44. См. также список литературы к следующему разделу.

Отцы церкви, особенно Ириней и Тертуллиан, опирались не только на Писание, но, с не меньшей уверенностью, и на «правила веры»[992], то есть на общее предание веры в церкви, которое возвещалось устно по непрерывной цепи епископов, от Христа и Его апостолов до наших дней, и до сих пор живо прежде всего в изначально апостольских церквях, таких как церкви Иерусалима, Антиохии, Ефеса и Рима. Тем самым предание неразрывно увязывалось с первоначальным епископатом. Последний был средством сохранения первого, и оба они считались оплотами защиты от ереси.

Ириней противопоставляет тайные предания гностиков открытой и неискаженной традиции католической церкви и указывает на все церкви, но особенно на римскую, как на зримое средоточие единства учения. Все, кто хочет узнать истину, говорит он, могут видеть во всей церкви предание апостолов. Мы можем проследить цепь епископов, рукоположенных апостолами, и их преемников вплоть до нынешнего времени, и они никогда не учили таким ересям и не знали о них. Затем, в качестве примера, он перечисляет двенадцать первых епископов Рима от Лина до Элевтера как свидетелей чистого апостольского учения. Он мог бы представить себе христианство без Писания, но не может представить себе христианства без живого предания; для подтверждения своего мнения он ссылается на варварские племена, у которых есть Евангелие *«sine charta et atramento»*, запечатленное в их сердцах.

Тертуллиан указывает на универсальное средство от всех ересей в своем знаменитом аргументе о предназначенности, с самого начала лишая еретиков права использования священных Писаний на том основании, что Святое Писание появилось в церкви Христа, было дано ей, и только ей, и только она может правильно понять его. Он также обращает внимание на зримую преемственность, отличающую католическую церковь от произвольных и переменчивых сект еретиков, на то, что во всех основных общинах, особенно изначальных приходах апостолов, предание передается непрерывно от епископа к епископу начиная с самих апостолов, которые получили его от Христа, а Христос — от Бога. «Идите же, — говорит он в своем трактате *De Prescriptione*, — если вы хотите провести исследование с пользой для своего спасения, пройдите по апостольским церквям, где сохранились еще сиденья, на которых восседали апостолы, и где публично читают их подлинные послания, в которых отразились их голоса и лица. Если вы недалеко от Ахаии, идите в Коринф. Если вы недалеко от Македонии, там есть Филиппы, есть Фессалоника. Если вы можете отправиться в Асию, там есть Ефес. Если вы живете недалеко от Италии, у вас есть Рим, откуда происходим и мы [Африканская церковь]. Как счастлива церковь, в которую апостолы своей собственной кровью влили все свое учение...» и т.д.

---

[992] κανὼν τῆς πίστεως, или τῆς ἀληθείας, παράδοσις τῶν ἀποστόλων, или παρ. ἀποστολική, κανὼν ἐκκλησιαστικός, τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας, σύστημα, *regula fidei, regula veritatis, traditio apostolica, lex fidei, fides catholica*. Иногда эти термины используются в более общем смысле и включают в себя весь курс катехетического обучения.

Для того чтобы оценить весомость его аргумента, мы должны помнить, что эти отцы церкви жили относительно близко к апостольской эпохе и что преемственность епископов в самых древних церквях была на памяти всего двух — трех поколений. Действительно, Ириней в юности был знаком с Поликарпом, учеником святого Иоанна. Но по этой же самой причине мы не должны придавать слишком большое значение данному свидетельству и относить его к преданию более позднего происхождения, не основанному на Писании.

Мы не можем даже предположить, что отцы церкви допускали возможность слепого и рабского подчинения личного суждения церковному авторитету и решениям епископов апостольских материнских церквей. Тот же самый Ириней открыто выступает против римского епископа Виктора. Тертуллиан, хоть и продолжал по сути быть ортодоксом, в некоторых вопросах спорил с католической церковью со своих более поздних, монтанистских позиций и заложил, пускай сначала по отношению к одному общепринятому обычаю — ношению девами покрывал, истинно протестантский принцип: следует смотреть не на обычай, а на истину, особенно в вопросах религии[993]. Его ученик Киприан, для которого «библейский» и «католический» были почти что взаимозаменяемыми терминами, искренне протестовал против римской теории действительности крещения еретиков и в этом споре заявлял, в точном согласии с Тертуллианом, что обычай без истины — всего лишь заблуждение, ставшее почтенным по причине своего древнего возраста[994]. Александрийцы свободно выражали разные индивидуальные взгляды, которые позже были опровергнуты как еретические; и хотя παράδοσις ἀποστολική играет для них важную роль, это и подобные выражения имеют для них иное значение, иногда означая просто Священное Писание, а отнюдь не предание в современном смысле. Так, например, происходит в известном отрывке из Климента: «Подобно тому как человек превращается в зверя, очарованный Цирцеей, он перестает принадлежать Богу и хранить верность Господу, когда выступает против церковного предания и впадает в человеческие прихоти».

По своей сути, учение об апостольском предании согласуется со Священным Писанием, и хотя по форме предание происходит из устных проповедей апостолов, по содержанию оно истинно едино и тождественно апостольским писаниям. Если мы будем иметь это в виду, то сможем разрешить кажущееся противоречие ранних отцов церкви, приписывавших высший авторитет в вопросах веры и Писанию, и преданию. Речь идет об одном и том же Евангелии, которое апостолы проповедовали устно, а потом излагали в писаниях, — об одном и том же Евангелии, которое церковь достоверно передавала на словах или письменно от одного поколения к другому[995].

---

[993] «*Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit... Haereses non tam novitas quam veritas revincit. Quodcunque adversus veritatem sapit hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo*». *De Virg. vel.*, c. 1.

[994] «*Consuetudo sine veritate vetustas erroris est*». *Ep.* 74 (*contra Stephanum*), c. 9.

[995] Так и Павел использует слово παράδοσις во 2 Фес. 2:15: «стойте и держите предания, которым вы научены или *словом* (διὰ λόγου), или *посланием* нашим (δὶ ἐπιστολῆς ἡμῶν)»; см. также 2 Фес. 3:6 (κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβετε παρ' ἡμῶν); 1 Кор. 11:2. Однако во всех остальных местах, где встречается слово παράδοσις, *traditio*, *предание*, оно используется в отрицательном смысле, по отношению к учению, которое что-то добавляет к Писанию, особенно фарисейскому. См. Мф. 15:2,6; Мк. 7:3,5,9,13; Гал. 1:14; Кол. 2:8. Подобным же образом деятели Реформации критиковали средневековые предания Римской церкви, которые затемняли и практически вытесняли письменное Слово Бога.

§140. *Правило веры и апостольский символ веры*

Руфин (умер в 410): *Expos. in Symbolum Apostolorum.* В приложении к изданию Киприана, Fell, 1682; также в *Opera* Руфина, Migne's «Patrologia». Tom. XXI. Fol. 335-386.

James Ussher (протестант, архиепископ Армы, умер в 1655): *De Romanae Ecclesiae Symbolo Apostolico vetere, aliisque fidei formulis.* London 1647. В своих *Works*, Dublin 1847, vol. VII, p. 297 sqq., Ашер прокладывает путь критического изучения символа веры на основании древнейших рукописей, им обнаруженных.

John Pearson (епископ Честера, умер в 1686): *Exposition of the Creed*, 1659, есть много изданий (revised ed. by Dr. E. Burton, Oxf. 1847; New York 1851). Стандартный труд англиканского богослова.

Peter King (лорд-канцлер Англии, умер в 1733): *History of the Apostles' Creed.* Lond. 1702.

Herm. Witsius (кальвинист, умер в Лейдене в 1708): *Exercitationes sacrae in Symbolum quod Apostolorum dicitur.* Amstel. 1700. Basil. 1739. 4°. *Английский перевод — Fraser.* Edinb. 1823, in 2 vols.

Ed. Köllner (лютеранин): *Symbolik aller christl. Confessionen.* Part I. Hamb. 1837, p. 6-28.

*Aug. Hahn: *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen* [в новом издании — *der alten*] *Kirche.* Breslau 1842 (pp. 222). Второе издание пересмотрено и расширено его сыном, G. Ludwig Hahn. Breslau 1877 (pp. 300).

J. W. Nevin: *The Apostles' Creed*, в «Mercersburg Review» 1849. Чисто доктринальный труд.

Pet. Meyers (католик): *De Symboli Apostolici Titulo, Origine et antiquissimis ecclesiae temporibus Auctoritate.* Treviris 1849 (pp. 210). Ученая защита апостольского происхождения символа веры.

W. W. Harvey: *The History and Theology of the three Creeds (the Apostles', the Nicene, and the Athianasian).* Lond. 1854. 2 vols.

*Charles A. Heurtley: *Harnonia Symbolica.* Oxford 1858.

Michel Nicolas: *Le Symbole des apôtres. Essai historic.* Paris 1867. (Настроен скептически).

*J. Rawson Lumby: *The History of the Greeds (ante-Nicene, Nicene and Athanasian).* London 1873, 2nd ed. 1880.

*C. A. Swainson: *The Nicene and the Apostles' Creed.* London 1875.

*C. P. Caspari (профессор из Христиании): *Quellen zur Gesch. des Tauf symbols und der Glaubensregel.* Christiania 1866-1879. 4 vols. Содержит новые исследования и открытия, связанные с изучением рукописей.

*F. J. A. Hort: *Two Dissertations on* θεός *and on the Constatinopolitan Creed and other Eastern Creeds of the Fourth Century.* Cambr. and Lond. 1876. Весьма ценный критический труд.

F. B. Westcott: *The Historic Faith.* London 1883.

Ph. Schaff: *Creeds of Christendom*, vol. I. 3-42, II. 10-73 (4th ed. 1884).

В более узком смысле под апостольским преданием или правилом веры (κάνών τῆς πιστεως, *regula fidei*) понимался перечень христианских доктрин или догматов, которые принимала церковь. Создание такого перечня было вызвано необходимостью наставления новообращенных и публичного исповедания веры кандидатами на крещение. Такой перечень стал *symbolum*, то есть знаком отличия католических христиан от неверующих и еретиков. Исповедание Петра (Мф. 16:16) подсказало основную идею, формула крещения (Мф. 28:19) — общее строение древнейших символов веры и исповедей христиан при крещении, с упоминанием о Троице.

Сначала не существовало символа веры, единого и обязательного для всех верующих. В каждой из ведущих церквей был свой символ веры (как у независимых конгрегационалистов), в соответствии с ее потребностями, хотя все они были основаны на формуле крещения и, возможно, на неком кратком образце, сохранившемся с апостольских времен. Поэтому у авторов доникейского периода, таких как Ириней Лионский (180), Тертуллиан Карфагенский (200), Киприан Карфагенский (250), Новациан Римский (250), Ориген Александрийский (250), Григорий Чудотворец (270), Лукиан Антиохийский (300), Евсевий Кесарийский (325), Маркелл из Анкиры (340), Кирилл Иерусалимский (350), Епифаний Кипрский (374), Руфин Туранский (390), и в Апостольских постановлениях мы

встречаем разные правила веры или, точнее, их фрагментарные формулировки, более длинные или более короткие, утвердительные или вопросительные[996]. Однако, несмотря на все различия в форме и объеме, по существу они обладали некоторым единообразием, так что Тертуллиан мог сказать, что *regula fidei* были *«una omnino, sola immobilis et irreformabilis»*. Это варианты изложения одной и той же истины. В пример одновременно проявляющегося в них разнообразия и единства мы можем привести многочисленные ортодоксальные и поместные символы веры пуританских церквей в Новой Англии, основанные на вестминстерских стандартах.

Восточные варианты обычно длиннее, более разнообразны и более метафизического характера, чем западные; они включают ряд догматических формулировок, нацеленных на борьбу с еретическими учениями, изобиловавшими на Востоке. В конце концов все они были вытеснены Никейским символом веры (325, 381 и 451 г.), который закреплен авторитетными постановлениями вселенских соборов и который по сей день остается фундаментальным символом веры Греческой церкви. Строго говоря, это единственный вселенский символ веры христианства, принятый также и на Западе, но с добавлением *Filioque*, которое стало причиной разделения. Мы вернемся к этому моменту в следующем томе.

Западные варианты символов веры — северо-африканский, галльский, итальянский — короче и проще, менее разнообразны, больше похожи на единый образец. Они все слились в Римский символ веры, ставший и остающийся по сей день фундаментальным символом веры Латинской церкви и ее дочерних церквей.

Этот Римский символ веры больше известен под почетным именем *Апостольского символа веры*. В течение долгого времени он считался (и так до сих пор считают многие представители Римской церкви) произведением апостолов, которые записали основные положения своего учения, прежде чем покинуть Иерусалим (каждый написал по одной из двенадцати статей, под действием Божественного вдохновения)[997]. Это предание возникло в IV веке[998], но его опровергают разночтения в доникейских символах веры и в самом Апостольском символе веры. Если бы апостолы составили подобный документ, он, конечно, передавался бы без изменений. Символ веры, носящий их имя, формировался постепенно. До нас он дошел в двух формах.

Более старая форма встречается в древних рукописях[999], она гораздо короче и, вероятно, восходит к III или даже II веку. Вероятно, она была ввезена с Востока

---

[996] См. сборник доникейских правил веры в Hahn, Denzinger, Heurtley, Caspari и Schaff (II. 11-41).

[997] Это устаревшее мнение, впервые упоминаемое Амвросием и Руфином, до сих пор отстаивают Pet. Meyers, *l.c.*, и аббат Мартиньи в своем французском «Словаре христианских древностей» (статья *Symbole des apôtres*). Лонгфелло в своей «Божественной трагедии» (1871) использует это предание поэтически и делит символ веры на двенадцать статей, которые озаглавливает именами предполагаемых авторов-апостолов. Впервые в его апостольском происхождении усомнились Лоренцо Валла, Эразм и Кальвин. См. подробности в Schaff, *Creeds*, I. 22-23.

[998] Руфин говорит о нем как о предании предков (*tradunt majores nostri*) и подкрепляет свое мнение ошибочным объяснением понятия *symbolum* как *«collatio, hoc est quod plures in unum conferunt»*. См. Migne, XXI, fol. 337.

[999] В греко-латинском Лаудианском кодексе (Cod. E Деяний), который хранится в библиотеке Бодли в Оксфорде, относится к VI веку и был известен Беде Достопочтенному (731). Символ веры прикреплен в конце, записан унциальными буквами и впервые был обнародован архиепископом Ашером. Хертли (p. 61 sq.) приводит факсимиле. Репринт его есть в Caspari, Hahn (2nd ed., p. 16) и Schaff (II. 47). Еще одна копия присутствует в рукописи VIII века, хранящейся в Британском музее и опубликованной Свонсоном, *The Nic. and Ap. Creeds*, p. 161; и в Hahn, *Nachtrag* к Предисловию, p. xvi. В этом документе, однако, после

или же сформулирована в Риме, по сути она идентична греческому символу веры Маркелла из Анкиры (около 340), который он вставляет в свое послание к папе Юлию I с целью доказать ортодоксальность своих взглядов[1000], а также символу веры в Псалтири короля Ательстана[1001]. Греческий был ведущим языком Римской церкви и литературы вплоть до III века[1002].

Более длинный вариант Римского символа веры, или принятый ныне текст, появляется только в VI или VII веке. В нем есть несколько важных моментов, которые отсутствовали в предыдущем варианте, например утверждение о том, что Христос сошел в ад[1003], прилагательное «вселенская» {«католическая», «соборная»} при упоминании церкви[1004], «общение святых»[1005] и «вечная жизнь»[1006]. Эти добавления были собраны из поместных вариантов (галльских и северо-африканских) и вставлены в более древнюю формулировку.

слова *ecclesiam* стоит слово *catholicam*. См. также формулировку в *Explanatio Symboli ad initiandos* Амвросия в Caspari, II. 48, 128, и Schaff, II. 50. В символе веры из Аквилеи, который приводит Руфин, есть несколько добавлений, но они отмечены как таковые, поэтому мы можем судить по нему о содержании Римского символа. Этим латинским документам соответствует греческий в Псалтири короля Ательстана и у Маркелла (см. след. примечание).

[1000] У Епифания, *Haer.* LXXII. Одни датируют его 341 г., другие — 337. Приводится в Schaff (II. 47), Hahn и первой таблице ниже. Согласно Каспари, это изначальная формулировка Римского символа веры, распространенная в то время среди грекоязычных членов римской общины. Она отличается от наиболее древней латинской только отсутствием πατέρα и добавлением ζωὴν αἰώνιον.

[1001] *Psalterium Aethelstani*, в библиотеке Коттона в Британском музее, написана англо-саксонскими буквами, впервые опубликована Ашером, потом Хертли, Каспари и Ханом (p. 15). От текста Маркелла она отличается присутствием πατέρα и отсутствием ζωὴν αἰώνιον и в обоих моментах соответствует латинскому тексту.

[1002] Интересны исследования Каспари о греческом оригинале Римского символа веры (III. 267-466). Гарнак (в Herzog², vol. I. 567) соглашается с ним: «*Der griechische Text ist als das Original zu betrachten; griechisch wurde das Symbol zu Rom eine lange Zeit hindurch ausschliesslich tradirt. Dann trat der lateinisch übersetzte Text als Parallelform hinzu*». Оба склонны считать, что символ веры возник в окружении Иоанна в Малой Азии из-за термина «Единородный» (μονογενής), с помощью которого Христа характеризует один только Иоанн.

[1003] *Descendit ad inferna* впервые встречается в арианских символах веры (εἰς ᾅδου или εἰς τὸν ᾅδην) около 360 г. по Р. Х.; затем в символе веры из Аквилеи, около 390 г.; затем в символе Венантия Фортуната, 590, в *Sacramentarium Gallicanum*, 650, и наконец в тексте Апостольского символа веры у Пирминия, 750. См. таблицу в Schaff, *Creeds*, II. 54, и критическое замечание на стр. 46. Руфин явно говорит, что в Римском символе веры этих слов не было, и неверно объясняет эти слова как идентичные выражению «был погребен». *Com.*, c. 18 (Migne, f. 356): «*Sciendum sane est, quod in Ecclesiae Romanae Symbolo non habetur additum, 'descendit ad inferna': sed neque in Orientis Ecclesiis habetur hic sermo: vis tamen verbi eadem videtur esse in eo, quod 'sepultus' dicitur*». Догмат о сошествии в ад основан на учении Петра, Деян. 2:31 («не *оставлена* душа Его в аде», εἰς ᾅδου, следовательно, Он побывал там); 1 Пет. 3:19; 4:6; а также на обещании Христа, данном умирающему разбойнику, Лк. 23:43 («ныне же будешь со Мною в раю», ἐν τῷ παραδείσῳ), которое, несомненно, значит, что Христос явится душам усопших. Перевод «сошел в *ад*» неудачен и сбивает с толку. Мы не знаем, был ли Христос в аду; но мы знаем из Его собственных уст, что Он был в раю между смертью и воскресением. Использованный в исходном тексте термин «гадес», переведенный как «ад», на самом деле гораздо более емкий, чем «геенна», которая означает лишь состояние и место пребывания грешников.

[1004] Впервые встречается в *Sacramentarium Gallicanum*, 650. В более древних символах веры у Киприана, Руфина, Августина сказано просто *sanctam ecclesiam*, у Маркелла — ἁγίαν ἐκκλησίαν.

[1005] *Sanctorum communionem*. После 650 г.

[1006] Есть у Маркелла и Августина, но отсутствует у Руфина и в Псалтири Ательстана. См. об этих добавлениях и их вероятной дате в таблицах моей книги *Creeds of Christendom*, II. 54, 55.

Таким образом, Апостольский символ веры в его нынешнем виде относится к послеапостольскому периоду, но по содержанию и духу он является воистину апостольским. Он воплощает в себе веру доникейской церкви и представляет собой плод вторичной богодухновенности, подобно тому как гимны *Gloria in Excelsis* и *Te Deum*, также не могущие быть приписаны авторству конкретных лиц, воплощают дух поклонения той эпохи. Гимн следует историческому порядку откровения о триедином Боге Отце, Сыне и Святом Духе, которое начинается с сотворения мира и заканчивается воскресением и вечной жизнью. Центр символа веры — Христос, главный догмат нашей веры. В символе представлены живые факты, выраженные человеческим языком, а не абстрактные догмы, изложенные в богословских терминах. Он ограничивается формулировкой основополагающих истин, прост, краток, но емок, прекрасно приспособлен для назидания и литургии. Он до сих пор остается живой цепью, связывающей разные эпохи и ответвления ортодоксального христианства, как бы сильно они ни отличались друг от друга, и никогда не сможет быть вытеснен более длинными и полными символами веры, сколь бы важным ни было их значение. Он обладает авторитетом древности и свежестью вечной молодости больше, чем какой-либо другой документ послеапостольских времен. Это единственный по-настоящему всеобщий символ веры Запада, подобно тому как Никейский символ веры — единственный всеобщий символ веры Востока[1007]. Это главный из всех символов веры, подобно тому как молитва Господня — главная из всех молитв.

ПРИМЕЧАНИЯ

В апокрифических формулировках Апостольского символа веры, появившихся после VI века, положения веры вкладываются в уста разных апостолов в произвольном порядке и с вариациями. Следующий пример взят из одной проповеди, ложно приписываемой Августину (Hahn, p. 47 sq.):

«Decimo die post ascensionem discipulis prae timore Judaeorum congregatis Dominus promissum Paracletum misit: quo veniente ut candens ferrum inflammati omniumque linguarum peritia repleti Symbolum composuerunt.

PETRUS dixit: *Credo in Deum Patrem omnipotentem — creatorem coeli et terrae.*
ANDREAS dixit: *Et in Jesum Christum, Filium ejus — unicum Dominum nostrum.*
JACOBUS dixit: *Qui conceptus est de Spiritu Sancto — natus ex Maria Virgine.*
JOANNES dixit: *Passus sub Pontio Pilato — crucifixus, mortuus et sepultus.*
THOMAS dixit: *Descendit ad inferno — tertia die resurrexit a mortuis.*
JACOBUS dixit: *Adscendit ad cælos — sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.*
PHILIPPUS dixit: *Inde venturus est judicare vivos et mortuos.*
BARTHOLOMAEUS dixit: *Credo in Spiritum Sanctum.*
MATTHAEUS dixit: *Sanctam Ecclesiam catholicam — Sanctorum communionem.*
SIMON dixit: *Remissionem peccatorum.*
THADDEUS dixit: *Carnis resurrectionem.*
MATTHIAS dixit: *Vitam aeternam*».

§141. *Варианты Апостольского символа веры*

Далее мы представляем две таблицы, в которых показано постепенное развитие Апостольского символа веры и его связь с доникейскими правилами веры и Никейским символом веры в его окончательной форме[1008].

[1007] Мы обычно говорим о *трех* вселенских символах веры, но Греческая церковь никогда не признавала Апостольский символ веры и символ веры Афанасия, хотя и принимает учения, в них содержащиеся. Никейский символ веры был принят на Западе, поэтому является всеобщим, но добавление в него *Filioque* создало раскол между Греческой и Латинской церковью и продолжает оставаться причиной их нынешнего разделения.

[1008] Первая таблица взята из книги автора *Creeds of Christendom*, vol. II. 40, 41 (с разрешения издательства Harpers). В этом труде есть и другие сравнительные и хронологические таблицы древнейших символов веры. См. vol. I. 21, 28 sq.; vol. II. 54, 55.

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ТАБЛИЦА ДОНИКЕЙСКИХ ПРАВИЛ ВЕРЫ

В СООТНОШЕНИИ С АПОСТОЛЬСКИМ И НИКЕЙСКИМ СИМВОЛАМИ ВЕРЫ

Апостольский символ веры (Рим), около 340 г. Более поздние добавления выделены *курсивом.*	**Ириней (Галлия), 170 г.**	**Тертуллиан (Северная Африка), 200 г.**	**Киприан (Карфаген), 250 г.**	**Новациан (Рим), 250 г.**	**Ориген (Александрия), 230 г.**
Верую	Мы верим	Мы веруем	Верую	Мы веруем	[Веруем в]
1. в Бога Отца Всемогущего, *Творца неба и земли*;	1. ...в единого Бога Отца Всемогущего, Который сотворил небо и землю, и море, и все, что в них;	1. ...в единого Бога, Творца мира, Который создал все из ничего...	1. в Бога Отца;	1. в Бога Отца и Господа Всемогущего;	1. Единого Бога, Который сотворил всё и придал ему форму... Который в последние дни послал
2. И в Иисуса Христа, Его единственного Сына, Господа нашего;	2. И в единого Христа Иисуса, Сына Божия, [Господа нашего];	2. И в Слово, Его Сына, Иисуса Христа;	2. в Его Сына Христа;	2. в Сына Божьего, Христа Иисуса, нашего Господа Бога;	2. Нашего Господа Иисуса Христа... рожденного от Отца до всякого творения...
3. Который был *зачат* от Духа Святого, рожден от Девы Марии;	3. Который воплотился [от Девы] ради нашего спасения;	3. Который через Духа и силу Бога Отца сошел на Деву Марию, сделался плотью в ее чреве и родился от нее;			3. рожденного от Девы и Святого Духа... воплощенного, но оставшегося Богом...
4. *пострадал* при Понтии Пилате, был распят, *умер* и погребен;	4. и в Его страдания [при Понтии Пилате];	4. был распят на кресте [при Понтии Пилате], умер и был погребен;			4. страдавшего в истине, умершего;
5. *Он сошел в ад*; на третий день воскрес из мертвых;	5. и в Его воскресение из мертвых;	5. воскрес в третий день;			5. воскресшего из мертвых;
6. восшел на небо и сидит по правую руку *Бога* Отца *Всемогущего*;	6. и в Его телесное вознесение на небо;	6. был взят на небеса и сидит по правую руку Бога Отца;			6. вознесенного...
7. оттуда Он придет судить живых и мертвых.	7. и в Его пришествие с неба во славе Отца, чтобы соединить все сущее под одним главой... и провести праведный суд над всем.	7. Он придет судить живых и мертвых.			
8. И *верую* в Святого Духа;	8. И в Святого Духа...	8. И в Святого Духа, Параклета, Освятителя, посланного Христом от Отца.	8. в Святого Духа;	8. в Святого Духа (обещанного издавна Церкви и дарованного в назначенное и должное время).	8. Святого Духа, единого в чести и достоинстве с Отцом и Сыном.
9. Святую *Вселенскую* Церковь; *общение святых*;					
10. прощение грехов;			10. Верую в прощение грехов		
11. воскресение тела;	11. И в то, что Христос придет с неба, чтобы воскресить всякую плоть... и осудить нечестивых и неверных... на вечный огонь,	11. И что Христос, после воскресения плоти, примет Своих святых			
12. *и жизнь вечную.**	12. и дать праведным и святым бессмертие и вечную славу.	12. в радость вечной жизни и обетований небесных, а грешников осудит вечным огнем.	12. и вечную жизнь через Святую Церковь.		

*Римский символ веры, по свидетельству Руфина (390), заканчивается словами *carnis resurrectionem*; но в греческом варианте Римского символа веры у Маркелла (341) стоит ζωην αιωνιον

Апостольский символ веры	Григорий (Неокесария), 270 г.	Лукиан (Антиохия), 300 г.	Евсевий (Кесария, Палестина), 325 г.	Кирилл (Иерусалим), 350 г.	Никео-Константинопольский, 325 и 381 г.
Верую	[Веруем в]	Веруем в	Веруем	Веруем	Веруем [верую]
1. в Бога Отца Всемогущего, *Творца неба и земли*;	1. единого Бога Отца;	1. единого Всемогущего Бога Отца, Творца и Подателя всего сущего;	1. в единого Всемогущего Бога Отца, Творца всего сущего, видимого и невидимого;	1. в единого Всемогущего Бога Отца, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого;	1. в единого Бога Отца Всемогущего, Творца *неба и земли* и всего видимого и невидимого;
2. И в Иисуса Христа, Его единственного Сына, Господа нашего;	2. единого Господа... Бога от Бога, образ и подобие Бога Отца... Мудрость и Силу, производящую всё творение, истинного Сына истинного Отца...	2. И единого Господа Иисуса Христа, Сына Его, рожденного от Отца прежде всех веков, Бога от Бога, Мудрость, Жизнь, Свет...	2. и в единого Господа Иисуса Христа, Слово Божье, Бога от Бога, Свет от Света, Жизнь от Жизни, единородного Сына, первородного всякой твари, рожденного от Бога Отца прежде всех веков; Которым было сотворено всё;	2. И в единого Господа Иисуса Христа, единородного Сына Божия, рожденного от Отца прежде всех веков, истинного Бога, Которым всё было сотворено;	2. И в единого Господа Иисуса Христа, *единородного* Сына Божия, рожденного Отцом *прежде всех миров*; [Бога от Бога], Свет от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу (ὁμοούσιον τῷ Πατρί), Которым было все сотворено;
3. Который был *зачат* от Духа Святого, рожден от Девы Марии;		3. Который рожден от Девы, согласно Писанию, и стал человеком...	3. Который для нашего спасения воплотился и жил среди людей;	3. Который сделался плотью и стал человеком;	3. Который, ради нас, людей, и ради нашего спасения сошел *с неба* и воплотился *Духом Святым* и [от, *ex*] *Девой Марией*, и стал человеком;
4. *пострадал* при Понтии Пилате, был распят, *умер* и погребен;		4. Который пострадал за нас;	4. и пострадал;	4. был распят и погребен;	4. *был распят за нас при Понтии Пилате*, и страдал, и *был погребен*;
5. *Он сошел в ад*; на третий день воскрес из мертвых;		5. и воскрес для нас в третий день;	5. и воскрес в третий день;	5. воскрес в третий день;	5. и в третий день воскрес, *согласно Писанию*;
6. восшел на небо и сидит по правую руку *Бога* Отца *Всемогущего*;		6. и восшел на небо, и сидит по правую руку Бога Отца;	6. и вознесся к Отцу;	6. восшел на небо и сидит по правую руку Отца;	6. и восшел на небо, *и сидит по правую руку Отца*;
				7. и придет снова в славе, судить живых и мертвых; царству Которого не будет конца;	7. и придет *снова в славе*, судить живых и мертвых; *и царству Которого не будет конца*;
7. оттуда Он придет судить живых и мертвых.		7. и вновь грядет в славе и силе судить живых и мертвых;	7. и придет снова со славой, судить живых и мертвых.		
8. И *верую* в Святого Духа;	8. единого Святого Духа... подателя освящения, в Ком явлены Бог Отец, Который над всем сущим и через всё сущее, и Бог Сын, Который через всё сущее — совершенную Троицу, неделимую и неразличную по славе, вечности и господству...	8. и Святого Духа, посланного для утешения, и освящения, и усовершения тем, кто верит...	8. Веруем также в Святого Духа.	8. И в Святого Духа, Защитника, Который говорил через Пророков.	8. И [верую] в Святого Духа, *Господа, Подателя жизни, Который исходит от Отца* [*и Сына, Filioque*], *Который достоин поклонения и прославления вместе с Отцом и Сыном, Который говорил через Пророков*.
9. Святую *Вселенскую* Церковь; *общение святых*;				9. И в единое крещение покаяния для отпущения грехов;	9. *И* [верую] *в единую Святую Вселенскую и Апостольскую Церковь*;
10. прощение грехов;				10. и в единую Святую Вселенскую Церковь;	10. *и признаём* [признаю] *одно крещение для отпущения грехов*;
11. воскресение тела;				11. и в воскресение плоти;	11. *и уповаем* [уповаю] *на воскресение мертвых*;
12. *и жизнь вечную*.				12. и в жизнь вечную (ζωὴν αἰώνιον).	12. *и на жизнь грядущего мира* (ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος).

Слова, выделенные *курсивом* в последнем столбце, представляют собой добавления Второго вселенского собора (381); слова в квадратных скобках — принятые на Западе изменения.

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ТАБЛИЦА АПОСТОЛЬСКИХ СИМВОЛОВ ВЕРЫ,

ПОКАЗЫВАЮЩАЯ РАЗНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ВПЛОТЬ ДО ДОСТИЖЕНИЯ НЫНЕШНЕЙ ФОРМЫ

(добавления заключены в скобки)

Формулировка Маркелла Анкирского (Formula Marcelli Ancyrani), около 340 г. по Р. Х.	**Римская формулировка (Formula Romana), III или IV век**	**Аквилейская формулировка (Formula Aquileiensis) из Руфина (400)**	**Общепринятая формулировка (Formula recepta), начиная с VI или VII века** (более поздние добавления заключены в скобки)	**Принятый текст** (в дословном переводе)
Πιστεύω εἰς Θεὸν παντοκράτορα.	Credo in Deum Patrem omnipotentem.	Credo in Deo Patre omnipotente,	Credo in Deum Patrem omnipotentem,	Верую в Бога Отца Всемогущего,
		[invisibili et impassibili].	[Creatorem coeli et terrae].	[Творца неба и земли]
Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν.	Et in Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum;	Et in Christo Jesu, unico filio ejus, Domino nostro;	Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum;	И в Иисуса Христа, Его единственного Сына, Господа нашего,
τὸν γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,	qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine;	qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine;	qui [conceptus] est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine;	Который был [зачат] от Духа Святого, рожден от Девы Марии;
τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα.	crucifixus est sub Pontio Pilato, et sepultus;	crucifixus sub Pontio Pilato, et sepultus;	[passus] sub Pontio Pilato, crucifixus, [mortuus], et sepultus;	[пострадал] при Понтии Пилате, был распят, [умер] и погребен.
		[descendit ad inferna];	[descendit ad inferna];	[Он сошел в ад];
καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν.	tertia die resurrexit a mortuis;	tertia die resurrexit a mortuis;	tertia die resurrexit a mortuis;	на третий день Он воскрес из мертвых;
ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς.	ascendit in coelos;	ascendit in coelos;	ascendit ad coelos;	восшел на небо
καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός,	sedet ad dexteram Patris;	sedet ad dexteram Patris;	sedet ad dexteram Dei Patris [omnipotentis];	и сидит по правую руку Бога Отца [Всемогущего];
ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς.	inde venturus judicare vivos et mortuos.	inde venturus est judicare vivos et mortuos.	inde venturus judicare vivos et mortuos.	оттуда Он придет судить живых и мертвых.
Καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα,	Et in Spiritum Sanctum;	Et in Spiritu Sancto.	[Credo] in Spiritum Sanctum;	[Верую] в Святого Духа;
ἁγίαν ἐκκλησίαν,	Sanctam Ecclesiam;	Sanctam Ecclesiam;	Sanctam Ecclesiam [catholicam], [sanctorum communionem];	Святую [Вселенскую] Церковь, [общение святых];
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,	remissionem peccatorum;	remissionem peccatorum;	remissionem peccatorum;	прощение грехов;
σαρκὸς ἀνάστασιν,	carnis resurrectionem.	[hujus] carnis resurrectionem.	carnis resurrectionem;	воскресение тела;
[ζωὴν αἰώνιον].			[vitam aeternam. Amen].	[и жизнь вечную. Аминь].

§142. *Бог и сотворение мира*

E. Wilh. Möller: *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes.* Halle 1860. P. 112-188; 474-560. Большая часть этого ученого труда посвящена космологическим теориям гностиков.

Когда речь заходит о церковных учениях, мы не должны забывать, что христианство вошло в мир не как логическая система, но как божественно-человеческий факт, а Новый Завет — не просто учебник богословия для исследователей, но прежде всего и в основном — книга жизни для всех верующих. Учения о спасении, конечно же, заключаются в фактах спасения, но представленных в конкретной, живой, свежей и понятной форме. И задача богословов — логическое, научное развитие этих учений на основе Слова Божьего и христианского опыта. Поэтому не стоит удивляться, если мы обнаружим, что в рассматриваемый нами период знания даже наиболее выдающихся учителей о важных догматах веры очень неопределенны и неполны, хотя эти учителя ощущали их практическое воздействие на собственные сердца и преподавали их окружающим так же ревностно, как их самые ортодоксальные последователи. Центр христианства — богочеловеческая Личность и богочеловеческие деяния Христа. И изменения, исходящие из этого центра, затрагивали весь спектр существовавших религиозных представлений, от первопринципов до конечных результатов, подтверждая то, что в более ранней религии было истинного, и отвергая ложное.

Почти все символы веры первых веков, особенно Апостольский и Никейский, начинаются с исповедания веры в Бога, Всемогущего Отца, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого. С защиты этого основополагающего учения, сформулированного в самой первой главе Библии, Ириней начинает свое опровержение гностических ересей. Он не поверил бы Самому Господу, если бы Тот провозглашал какого-либо иного бога, кроме Творца. Он отвергает любое представление о Боге *a priori* и основывает свои знания исключительно на откровении и христианском опыте.

Мы начинаем с общей идеи Бога, лежащей в основе любой религии. Она оформляется, обретает духовный характер и укрепляется вследствие явления Христа. Эта истина особенно отчетливо реализуется в идее Тертуллиана о непреодолимом стремлении человеческой души к Богу, причем к единственному истинному Богу. «Бог никогда не будет скрыт, — говорит Тертуллиан. — Бог никогда не оставит человечество; люди всегда будут узнавать Его, ощущать и видеть, если пожелают. О Боге свидетельствует то, какие мы, и всё, что нас окружает. Тем, что все могут познать Бога, Бог доказывает, что Он — Бог, причем единственный Бог; существование другого бога еще надо было бы доказать. Чувство Бога — это изначальное свойство души; оно одинаково в Египте, в Сирии и в Понте, и нет другого; ибо Бога иудеев все души называют своим Богом». Природа также свидетельствует о Боге. Она — дело Его рук, она — благо сама по себе, а не плод природы или дьявола, как учили гностики, и по своей сути она — не зло. Согласно Иринею, Бог, когда Он не являет Себя, скрыт и непостижим. Но в творении и искуплении Он вступил с нами в общение, поэтому не может оставаться полностью скрытым от человека.

Рассматривая разные доводы в пользу существования Бога, выдвигавшиеся в этот период, мы находим в них начатки космологического и физико-богословского доказательств. В способе восприятия божественной природы мы наблюдаем следующее различие: если александрийцы пытаются избежать каких бы то ни

было антропоморфных и антропопафических понятий и настаивают на нематериальности и духовности Бога, доводя их почти до абстракции, Тертуллиан приписывает Ему даже телесность, поскольку считал абсолютно лишенным телесности только несуществующее, — хотя под телесностью он, скорее всего, понимал бытийность и конкретность личности Сущего[1009].

Учение о единстве Бога как вечного, всемогущего, вездесущего, справедливого и святого Творца и Вседержителя христианская церковь унаследовала от иудаизма и использовала против абсурдного политеизма язычников, а особенно против дуализма гностиков, полагавших, что материя так же вечна, как и Бог, и приписывавших сотворение мира некоему промежуточному Демиургу. Этот дуализм был лишь новой разновидностью политеизма, исключавшего абсолютность Бога, то есть правильное представление о Нем.

Что касается сотворения, то Ириней и Тертуллиан наиболее решительно отвергали языческие и гностические представления о живой материи (гилозоизм) и о Демиурге и учили, согласно Книге Бытия, что Бог сотворил мир, в том числе материю, конечно же, не из какого-то материала, а из ничего, или, выражая ту же мысль в утвердительном плане, — из Своего свободного и всемогущего волеизъявления, Своим словом[1010]. Это свободное волеизъявление Бога, волеизъявление *любви*, есть высшая, абсолютная, безусловная, всеобуславливающая и окончательная причина всякого существования, исключающая любую идею физической силы или эманации. Любое творение исходит от благого и святого Бога, поэтому по сути своей есть благо[1011]. Следовательно, зло — не какая-то изначальная и отдельная сущность, но извращение природы, и оно может быть уничтожено силой искупления. Без правильного учения о сотворении не может быть правильного учения об искуплении, что видно из всех гностических систем.

Взгляды Оригена о вечном сотворении своеобразны. Сущностью его позиции является не столько бесконечное возникновение новых миров, сколько обновляющее преображение существующего мира, в котором с самого начала были явлены всемогущество, мудрость и благость Бога. С этим связано и его платоническое представление о предвечном существовании души. Он отталкивается от идеи близких отношений между Богом и миром и представляет последний как обязательное откровение первого. Было бы нечестиво и абсурдно утверждать, что когда-то Бог не проявлял присущие Ему качества, составляющие само Его бытие. Он никогда не был ни праздным, ни бездействующим. Сущность Бога — Его благость и любовь, и Его воля тождественна Его природе. Он *должен* творить по самой Своей природе, и Он *будет* творить. Таким образом, необходимость одновременно является и свободным действием. У каждого мира есть начало и конец, предусмотренные Божественным Провидением. Но что было до первого мира? Ориген связывает идею времени с идеей мира, но не идет дальше представления о бесконечном течении времени. Божья вечность — над временем, однако наполняет все время. Ориген представляет себе переход от Бога к миру как вечное порождение Логоса, Который есть явленный образ Отца и через Который Бог сотворяет сначала духовный, а

[1009] «*Omne quod est corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est. Habente igitur anima invisible corpus*», etc. (*De Carne Christi*, с. 11). «*Quis enim negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*». (*Adv. Prax.*, с. 7).

[1010] См. Быт. 1; 2; Пс. 32:9; 147:5; Ин. 1:3; Кол. 1:15; Евр. 1:2; 11:3; Отк. 4:11.

[1011] Быт. 1:31; см. также Пс. 103:24; 1 Тим. 4:4.

потом материальный мир. И само это порождение — длительный процесс; Бог всегда (αεί) порождает Сына, Он никогда не был без Сына, как и Сын никогда не был без Отца[1012].

§143. *Человек и грехопадение*

Церковь всегда верила, что человек был сотворен по образу Бога, чистым и святым, и совершил грехопадение по собственной вине и вследствие искушения сатаны, который сам отпал от своего изначального состояния. Но степень греховности человека и последствий грехопадения не обсуждались в полной мере до пелагианского спора в V веке. То же самое относится и к метафизической проблеме происхождения человеческой души. Однако в рассматриваемый нами период уже начали зарождаться три теории.

Тертуллиан — автор *традуционизма* (или тж. традукцианизма)[1013], теории, по которой душу и тело человек получает от родителей в процессе продолжения рода[1014]. Он считает, что сотворение Богом мира *ex nihilo* завершилось на шестой день и что душа Адама была наделена силой воспроизводиться, порождая новые души, подобно тому как первое сотворенное семя растения было наделено способностью к воспроизведению себе подобных. Большинство западных богословов вторили Тертуллиану, ибо эта теория позволяет легко объяснить распространение первородного греха на последующие поколения[1015], однако грех, который порожден умом, приобретает в ней слишком материальный характер. Адам совершил грехопадение внутренне, когда усомнился и ослушался, еще до того, как он съел запретный плод.

Аристотелевская теория *креационизма* (или тж. креацианизма) гласит, что каждая отдельная душа непосредственно порождается Богом и оскверняется позже вследствие контакта с телом; тем самым нарушается органическое единство души и тела, а грех оказывается произошедшим от материального. Сторонниками этой теории были восточные богословы и Иероним на Западе. Августин колебался между двумя теориями, и церковь так и не решила этой проблемы.

Третьей теории, теории *предсуществования* души, учил Ориген, а до него — Платон и Филон. Она объясняет первородный грех и личную вину предполагаемым доисторическим существованием и грехопадением каждого человека. Однако она не подтверждается ни Писанием, ни человеческой совестью — разве что в *идеальном* плане, — и потому была осуждена при Юстиниане как одна из ересей Оригена. Тем не менее после этого она время от времени возрождалась в виде частных спекулятивных мнений[1016].

[1012] Полное изложение космологии Оригена см. в Möller, *l.c.*, p. 536-560. Он справедливо называет ее «*kirchlich-wissenschaftliches Gegenbild der gnostischen Weltanschauung*». См. также Huetius (*Origeniana*), Neander, Dorner, Redepenning.

[1013] От слова *tradux*, указывающего на продолжение рода, которое часто использует Тертуллиан, *Adv. Valent.*, c. 25, etc.

[1014] Тертуллиан, *De Anima*, c. 27: «*Ex uno homine tota haec animarum redundantia*». Cap. 36: «*Anima in utero seminata pariter cum carne pariter cum ipsa sortitur et sexum*», то есть «душа, посеянная во чреве одновременно с телом, также принимает с ним свой пол»; и происходит это настолько одновременно, «что ни одна из двух субстанций не может рассматриваться как причина пола» (*ita pariter, ut in causa sexus neutra substantia teneatur*). У Тертуллиана эта теория была связана с несколько материалистической или весьма реалистической направленностью мысли.

[1015] «*Tradux animae tradux peccati*».

При изложении христианской веры требовались доказательства как потребности человека в искуплении (в опровержение эпикурейского легкомыслия и стоической самодостаточности), так и возможности искупления человека (в опровержение гностических и манихейских идей о неотъемлемо присущем природе зле, а также фатализма разного рода).

Греческие, особенно александрийские отцы церкви очень усердно отстаивают свободу воли как основание ответственности и всей моральной природы человека, а также как необходимую для различения добродетели и порока. Грехопадение повлияло на нее и ослабило, но не уничтожило. Свобода выбора — главная опора богословской системы Оригена. Ириней и Ипполит не могут представить себе человека без неразрывно связанных между собой качеств — разума и свободы. Тертуллиан заявляет открыто, выступая против Маркиона и Гермогена, что свобода воли является одним из врожденных качеств души[1017] наряду с ее происхождением от Бога, бессмертием, инстинктом повелевания и способностью к прорицанию[1018]. Однако, с другой стороны, Ириней, высказывавшийся в духе Павла о причинно-следственной связи первородного греха Адама с греховностью всего человечества, и особенно Тертуллиан с его представлением о наследственном грехе и передаче греха при зачатии предвещали появление системы Августина, разработанной величайшим из отцов церкви в ответ на пелагианскую ересь и оказавшей сильное влияние на деятелей Реформации, но не произведшей никакого впечатления на Восточную церковь и отчасти отвергнутой Римской церковью[1019].

§144. *Христос и воплощение*

*Dionys. Petavius (или Денис Пето, профессор богословия из Парижа, умер в 1652): *Opus de theologicis dogmatibus*, etc. Par. 1644-50, in 5 vols. fol. Последующие издания: Antw. 1700; by Fr. Ant. Zachiaria, Venice 1757 (in. 7 vols. fol.); с добавлениями — C. Passaglia, C. Schrader, Rome 1857 (неполное); еще более позднее издание — J. B. Thomas, Bar le Duc, 1834, 8 vols. Пето был очень ученым иезуитом, отцом истории вероучений (*Dogmengesgeschihte*). В разделе *De Trinitate* (vol. II) он собрал большую часть отрывков на данную тему из доникейских и никейских отцов церкви; он предполагает, что учение о Божест-

---

[1016] В нашем веке к ней обращался один из наиболее проницательных и здравых евангельских богословов доктор Юлиус Мюллер в своем замечательном труде «Христианское учение о грехе» (Julius Müller, *The Christian Doctrine of Sin*, Urwick's translation, Edinb. 1868, vol. II, pp. 357 sqq., см. также pp. 73, 147, 397). Он полагает, что человек в некоем трансцендентальном, довременном или вневременном существовании посредством акта свободного выбора определил свой моральный характер и судьбу в своей текущей жизни. Этот вывод, по его мнению, позволяет примирить факт всеобщности греха с идеей индивидуальной вины и соответствует невообразимой глубине нашего осознания своей виновности и степени таинственности той неистребимой тоски и печали, которая наиболее сильна в самых благородных натурах. Но Мюллер не нашел решения проблемы, и против его теории возразили Рот, Дорнер и другие. В Америке независимым адвокатом теории предсуществования выступил Эдвард Бичер. См. Edward Beecher, *The Conflict of Ages*. Boston 1853.

[1017] «*Inesse nobis* τὸ αὐτεξούσιον *naturaliter, jam et Marcioni ostendimus et Hermogeni*». *De Anima*, c. 21. См. также *Adv. Marc.* II. 5 sqq.

[1018] «*Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem*». *De Anima*, c. 22.

[1019] См. т. III. §146.

венности Христа и о Троице развивалось постепенно, за что его подвергает суровой критике представитель англиканской церкви Дж. Балл.

*George Bull (епископ Сент-Дэвида, умер в 1710): *Defensio Fidei Nicaenae de aeterna Divinitate Filii Dei, ex scriptis catholic. doctorum qui intra tria ecclesiae Christianae secula floruerunt.* Oxf. 1685. (Lond. 1703; 1721); также в полном собрании сочинений Балла, *Works*, ed. Edw. Burton, Oxf. 1827, и опять — в 1846 (vol. V, part I, II); английский перевод в «Library of Anglo-Catholic Theology» (Oxford 1851, 2 vols.). Епископ Балл до сих пор остается одним из авторов наиболее ученых и ценных трудов о раннем учении о Троице, но он воспринимает идет доникейских отцов церкви сквозь призму Никейского символа, и больше половины из его многочисленных свидетельств нуждаются в дополнительном объяснении и доказательстве.

Martini: *Gesch. des Dogmas von der Gottheit Christi in den ersten vier Jahrh.* Rost. 1809 (рационалист).

Ad. Möhler (католик): *Athanasius der Gr.* Mainz. 1827, second ed. 1844 (Bk 1. *Der Glaube der Kirche der drei ersten Jahrh. in Betreff der Trinität*, etc., p. 1-116).

Edw. Burton: *Testimonies of the ante-Nicene Fathers to the Divinity of Christ.* Second ed. Oxf. 1829.

*F. C. Baur (умер в 1860): *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickldung.* Tüb. 1841-43. 3 vols. (I, p. 129-341). Очень независимый, ученый, критичный и философский труд.

G. A. Meier: *Die Lehre von der Trinität in ihrer hist. Entwicklung.* Hamb. 1844. 2 vols. (I, p. 45-134).

*Isaac A. Dorner: *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi* (1839), 2nd ed. Stuttg. u. Berl. 1845-56. 2 vols. (I, pp. 122-747). Шедевр тщательной и сознательной исследовательской работы, критический, проницательный и честный. Английский перевод — W. I. Alexander and D. W. Simon. Edinb. 1864, 5 vols.

Robt. Is. Wilberforce (сначала представитель англиканской церкви, потом, с 1854, католик): *The Doctrine of the Incarnation of our Lord Jesus Christ, in its relation to Mankind and to the Church* (скорее доктринальный, чем исторический). 4th ed. Lond. 1852. (Ch. V, pp. 93-147.) Более раннее издание — Philad. 1849.

Ph. Schaff: *The Conflict of Trinitarianism and Unitarianism in the ante-Nicene age*, «Bibl. Sacra», Andover 1858, Oct.

M. F. Sadler: *Emmanuel, or, The Incarnation of the Son of God the Foundation of immutable Truth.* London 1867 (доктринальный).

Henry Parry Liddon (англиканин, каноник собора Святого Павла): *The Divinity of our Lord and Saviour Jesus Christ.* (The Bampton Lectures for 1866). London 1867, 9th ed. 1882. Верный, способный и красноречивый.

Ph. Schaff: *Christ and Christianity.* N. Y. 1885, p. 45-123. Очерк об истории христологии вплоть до наших дней.

См. также соответствующие разделы об истории учения в Hagenbach, Thomasius, Harnack, etc.

Мессианство и божественное происхождение Иисуса из Назарета, которое впервые было исповедано Петром от имени всех апостолов и свидетелей божественной славы Его личности и деяний как самого священного и драгоценного факта их опыта, а после воскресения с обожанием признано скептиком Фомой с восклицанием «Господь мой и Бог мой!» — краеугольный камень Христианской Церкви[1020]; отрицание же тайны воплощения — признак антихристианской ереси[1021].

Итак, все богословские усилия доникейского периода были сосредоточены на учении о Христе как Богочеловеке и Искупителе мира. Это учение было основным во всех символах веры, произносимых при крещении. Оно наложило отпечаток на всю жизнь, строение и поклонение ранней церкви. Его не только отстаивали отцы церкви, возражая еретикам. Оно выражалось в ежедневном и еженедельном богослужении, в совершении крещения, евхаристии и в ежегодных праздниках, особенно Пасхе. Оно воплощалось в молитвах, славословиях и хва-

---

[1020] Мф. 16:16-19 и сл.

[1021] 1 Ин. 4:1-3.

лебных гимнах. Уже из самых ранних свидетельств мы видим, что Христос вызывал у верующих не то восхищение, какое может вызвать смертный человек или бренный предмет и которое предполагает равенство, но был объектом молитвы, восхваления и поклонения как бессмертная, несотворенная, божественная сущность. Это очевидно из нескольких отрывков Нового Завета[1022], из любимого символа первых христиан, *Ichthys*[1023], из *Tersanctus*, *Gloria in Excelsis*, гимна Климента Александрийского, славящего Логос[1024], из свидетельства Оригена, который говорит: «Мы поем гимны только Всевышнему и Его Единородному Сыну, Который есть Слово и Бог; и мы славим Бога и Его Единородного Сына»[1025]; и из языческого свидетельства Плиния Младшего, сообщающего императору Траяну, что азийские христиане имели обыкновение петь «гимны Христу как своему Богу»[1026]. Евсевий, цитируя более древнего автора (вероятно, Ипполита) в опровержение ереси Артемона, ссылается на свидетельства Иустина, Мильтиада, Татиана, Климента и «многих других», подтверждающие Божественность Христа, и спрашивает: «Кто не знает трудов Иринея и Мелитона и прочих, в которых Христос объявляется Богом и человеком? Во всех братских псалмах и гимнах, написанных верующими от начала, славится Христос как Слово Божье и утверждается Его Божественность»[1027]. Эта вера была также скреплена страданиями и смертью «благородного воинства» исповедников и мучеников, которые исповедовали Христа как Бога и умирали за Христа как Бога[1028].

Жизнь и поклонение опережали богословие, и христианский опыт включал в себя больше, чем богословы могли ясно выразить словами. Так ребенок может поклоняться Спасителю и молиться Ему задолго до того, как сможет разумно объяснить свою веру. Инстинктивно христиане всегда двигались в верном направлении, поэтому несправедливо было бы обвинять их в несовершенстве рассуждений, в неточности пробных и ищущих истины высказываний некоторых доникейских учителей. Идея Божественности Христа, а с ней и идея Божественности Святого Духа с самого начала навеки запечатлелись в умах и сердцах верующих христианской церкви как центральный догмат веры.

Что же касается логического определения этой Божественности и ее отношений с фундаментальным ветхозаветным учением о единстве природы Бога — то

[1022] Мф. 2:11; 9:18; 17:14,15; 28:9,17; Лк. 17:15,16; 23:42; Ин. 20:28; Деян. 7:59,60; 9:14,21; 1 Кор. 1:2; Флп. 2:10; Евр. 1:6; 1 Ин. 5:13-15; Отк. 5:6-13 и т. д.

[1023] См. §80.

[1024] См. §66.

[1025] *Contra Cels.* l. VIII, c. 67.

[1026] «*Carnem Christo quasi Deo dicere*», *Epp.* X. 97. В 1857 г. в Риме было найдено насмешливое языческое изображение распятия, на котором христианин представлен молящимся распятому ослу как «своему Богу». См. выше, §77.

[1027] τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες. *Hist. Eccl.* V. 28.

[1028] См. Ruinart, *Acta Mart.*; Prudentius, *Peristeph.*; Liddon, *l.c.*, pp. 400 sqq. «Если есть в нашей вере одно учение (пишет каноник Лиддон, стр. 406), которое мученики в особенности исповедовали перед смертью, то это учение о Божественности Господа нашего... Ученые и неграмотные, молодые и старые, благородные и низкородные, рабы и хозяева объединялись в этой исповеди. Иногда эту исповедь вырывали у мученика неохотно, посредством перекрестного допроса, иногда она провозглашалась как истина, переполнявшая сердце христианина настолько, что уста его не могли не говорить. Иногда Божественность Христа исповедовалась как часть великого христианского спора с политеизмом окружающего языческого мира. Иногда она объяснялась как предполагающая единство Христа с Отцом, против языческого обвинения в двубожии; иногда объявлялась как оправдывающая поклонение христиан Христу, о котором язычники знали». Приводится много примеров.

есть церковного догмата Троицы, — то на его формирование ушло три века и завершилось оно только в никейскую эпоху. Следует ожидать, что, наблюдая за первыми попытками описать эту непостижимую тайну, мы будем встречаться с разного рода ошибками, незрелыми формулировками и неточностями.

У апостольских отцов мы по большей части встречаем лишь простые библейские утверждения о Божественности и человечности Христа в практической форме, необходимой для общего назидания. Из этих отцов Игнатий наиболее активно говорит о своем убеждении в том, что распятый Иисус есть воплощенный Бог, и часто называет Его просто Богом, без уточнений[1029].

Научное развитие христологии начинается с Иустина Мученика и достигает кульминации у Оригена. После Оригена существовало два противоположных взгляда на зачатие Христа — афанасиевский и арианский. Последний победил на Никейском соборе в 325 г. по Р. Х. и утвердил свою победу на Константинопольском соборе в 381 г. В ходе споров с арианами доникейские разногласия по поводу этого жизненно важного учения были окончательно разрешены.

Учение о боговоплощении включает в себя три составляющих: божественную природу Христа; Его человеческую природу и нераздельную связь между этими двумя в Его Личности.

§145. *Божественность Христа*

Догмат о Божественности Христа находится в центре проблемы. Он был выдвинут на первый план не только в спорах с рационалистическими монтанистами и евионитами, но и в спорах с гностицизмом, который, хоть и ставил Христа выше человека, все же приравнивал Его к прочим эонам идеального мира и тем самым, бесконечно умножая количество Божьих сыновей на манер языческой мифологии, пантеистически размывал и разрушал представление о конкретном Сыне. Развитие этой догмы начиналось с ветхозаветной идеи слова и мудрости Бога, с иудейского платонизма Александрии и, прежде всего, с христологии Павла и учения Иоанна о Логосе. Взгляды Иоанна придавали мощный импульс христианской теории и постоянно вносили в нее свежий материал. Именно в такой форме все греческие отцы церкви представляли себе божественную природу и божественное достоинство Христа до Его воплощения. Термин «Логос» был особенно удобен здесь по причине его всем известного двойного значения — «разум» и «слово», *ratio* и *oratio*; хотя очевидно, что у Иоанна он используется только в последнем значении[1030].

[1029] *Ad Eph.*, c. 18: ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ιησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας (*Deus noster Jesus Christus conceptus est ex Maria*); c. 7: ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός. Игнатий называет кровь Иисуса «кровью Бога» (ἐν αἵματι θεοῦ), *Ad Eph.* 1. Он хочет подражать страданиям «своего Бога», μιμητὴς εἶναι τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου, *Ad Rom.* 6. Поликарп называет Христа вечным Сыном Божьим, Которому подчинено все на небесах и на земле (*Ad Phil.*, c. 2, 8, см. также его последнюю молитву в *Martyr. Polyc.*, c. 14). Анонимный автор Послания к Диогнету (с. 7, 8) учит, что Отец отправил к людям не одного из Своих слуг, человека или ангела, но Самого Архитектора и Творца всего, Который все установил и от Которого все зависит; Он послал Его как Бога, а раз Он и есть Бог, то Его пришествие — Божье откровение. О христологии апостольских отцов церкви см., помимо Дорнера, Schwane, *Anti-Nicene Doctrine History*, pp. 60 ff., и Liddon, *Lectures on the Divinity of Christ*, pp. 379, 411 sqq.

[1030] О Логосе у Филона, учение которого, вероятно, было известно Иоанну, писали Gfrörer (1831), Dähne (1834), Grossmann (1829, 1841), Dorner (1845), Langen (1867), Heinze (1872), Schürer (1874), Siegfried (1875), Soulier, Pahud, Klasen и другие.

Первую христологию разработал Иустин Мученик, хотя она была не новой, а той, которой в целом придерживались христиане[1031]. Следуя предположению о двойном значении понятия «Логос», а также на основании прецедента подобного разграничения у Филона, Иустин выделяет в Логосе, то есть в божественной сущности Христа, два элемента: имманентный, или определяющий откровение Бога для Него Самого и внутри Его Самого[1032], и транзитивный, посредством которого Бог являет Себя вовне[1033]. Акт исхождения Логоса от Бога[1034] он сравнивает с рождением[1035], не сопровождающимся разделением или ослаблением божественной сущности; в этом плане Логос — единственный и абсолютный Сын Божий, единородный. Однако это рождение для него — не вечное действие, основанное на метафизической необходимости, как позже будет учить Афанасий. Оно состоялось до сотворения мира и исходило из свободного волеизъявления Бога[1036]. Этот порожденный, противоположный миру (хотя, как может показаться, и не вечный в строгом смысле слова) Логос воспринимается Иустином как ипостатическая сущность, Личность, количественно отличная от Отца; деянию этой Личности до воплощения[1037] Иустин приписывает сотворение и сохранение вселенной, все теофании (христофании) Ветхого Завета и все истинное и разумное, что есть в мире. Христос есть Причина причин, воплощение абсолютного и вечного разума. Он — истинный объект поклонения. Стараясь примирить свои взгляды с монотеизмом, Иустин то заявляет о моральном единстве двух ипостасей Бога, то категорически подчиняет Сына Отцу. Таким образом, Иустин сочетает ипостасианство, или теорию независимой, личной (ипостатической) Божественности Христа, с субординационизмом; следовательно, он не арианин и не сторонник Афанасия, но в целом его богословская тенденция, в отличие от ересей, тяготела к ортодоксальной системе, и, если бы он жил позже, он подписался бы под Никейским символом веры[1038]. То же самое можно сказать о Тертуллиане и Оригене.

В этой связи мы должны упомянуть также примечательное учение Иустина о *Logos spermatikos*, или Божественном Слове, рассеянном среди людей. Иустин считал, что в каждой разумной душе есть нечто христианское, зародыш (σπέρμα) Логоса, или искра абсолютного Разума. Таким образом, все истинное и прекрасное, рассеянное, подобно семени, не только среди иудеев, но и среди язычников, он объясняет влиянием Христа до воплощения. Он считал языческих мудрецов, Сократа (которого сравнивал с Авраамом), Платона, стоиков и некоторых поэтов и историков неосознанными учениками Логоса, христианами до Христа[1039].

[1031] Подробно о Логосе Иустина см. в Semisch, *Justin der Märtyrer*, II. 289 sq.; Dorner, *Entwicklungsgesch.* etc. I. 415-435; Weizsäcker, *Die Theologie des Märt. Justinus*, in Dorner's «Jahrbücher für deutsche Theol.», bd. XII. 1867, p. 60 sqq.; M. von Engelhardt, *Das Christenthum Justins des Märt.* (1878), p. 107-120, и статья того же автора в пересмотренном издании Herzog, vol. VII (1880), p. 326.

[1032] Λόγος ἐνδιάθετος.

[1033] Λόγος προφορικός.

[1034] προέρχεσθαι.

[1035] γεννᾶν, γεννᾶσθαι.

[1036] Иустин называет Христа «первенцем Бога», πρωτότοκος τοῦ θεοῦ и πρῶτον γέννημα (но не κτίσμα и не ποίημα τοῦ θεοῦ). См. *Apol.* I. 21, 23, 33, 46, 63; также Engelhardt, *l.c.*, p. 116-120: *«Der Logos ist vorweltlich, aber nicht ewig»*.

[1037] Λόγος ἄσαρκος.

[1038] См. доказательства в монографии Семиша.

Без сомнения, Иустин почерпнул эту идею из Евангелия от Иоанна (Ин. 1:4,5,9,10), хотя цитирует он лишь одно место из него (Ин. 3:3-5). Его ученик Татиан использовал его в своем «Диатессароне»[1040].

Дальнейшее развитие учения о Логосе мы находим у других апологетов, у Татиана, Афинагора, Феофила Антиохийского и особенно в александрийской школе.

Климент Александрийский говорит о Логосе в очень возвышенных терминах, но оставляет непроясненной проблему Его личностной независимости. Он объявляет Логос конечным принципом всего сущего, не имеющим начала и безвременным; это откровение Отца, итог всякого знания и мудрости, личная истина, изрекание и изреченное слово, обладающее творческой силой, подлинный творец мира, источник света и жизни, великий учитель человечества, наконец ставший человеком, чтобы вовлечь нас в общение с Собой и сделать нас участниками Своей Божественной природы.

Ориген в полной мере ощущал серьезность христологической проблемы и проблемы триединства; он усердно старался разрешить ее, но осложнял чуждыми рассуждениями. Он колебался между теорией единосущности (*homo-ousian*), то есть ортодоксальной, и теорией подобосущности (*homoi-ousian*), то есть субординационистской, которые позже вступили друг с другом в резкий конфликт в ходе арианских споров[1041]. С одной стороны, он делает Сына, в плане Его сущности, как можно ближе к Отцу; говорит не только о Его абсолютной личной мудрости, истинности, праведности и разуме[1042], но и открыто заявляет о Его вечно-

---

[1039] См. *Apol.* II. 8, 10, 13. Он говорит, что моральное учение стоиков и некоторых греческих поэтов достойно восхищения благодаря семени Логоса, которое было заронено в каждое поколение людей (διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου), и приводит в пример Гераклита, Мусония и других людей, которых по этой причине ненавидели и приговаривали к смерти.

[1040] О связи теории Иустина с Евангелием от Иоанна см. в особенности очень тщательное исследование: Ezra Abbot, *The Authorship of the Fourth Gospel* (Boston 1880), pp. 29-56. Его автор пишет (p. 41): «Хотя на представления Иустина о Логосе, без сомнений, сильно повлиял Филон и александрийская философия, учение о *воплощении* Логоса было совершенно чуждо этой философии и могло быть почерпнуто, как нам кажется, из Евангелия от Иоанна. Поэтому он очень часто использует похожие на Иоанна (Ин. 1:14) выражения о Логосе, "ставшем плотью" или "ставшем человеком". То, что в последнем выражении он предпочитает термин "человек" еврейскому "плоть", неудивительно. По поводу Божественности Логоса и Его участия в сотворении ср. особенно *Apol.* II. 6: "через Него Бог сотворил все" (δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε), *Dial.*, c. 56, и *Apol.* I. 63, с Ин. 1:1-3. Позже отцы церкви, бывшие непосредственными последователями Иустина, такие как Феофил, Ириней, Климент, Тертуллиан, без сомнения, основывали свое учение о воплощении Логоса на Евангелии от Иоанна, и Иустин, предположительно, поступал так же. Он придерживается своих взглядов (хотя некоторые христиане не соглашаются с ним), "потому что Сам Христос велел нам не следовать учениям человеческим, но тем, которые провозглашали благословенные пророки и которым *учил* Он" (*Dial.*, c. 48). Как замечает каноник Уэсткотт, "авторы синоптических евангелий нигде не говорят о предсуществовании Христа". Где бы Иустин мог найти это учение, преподаваемое Самим Христом, если не в четвертом евангелии? Сравните *Apol.* I. 46: "Этот Христос есть первенец Бога, Логос [божественный Разум], Которым наделены все человеческие расы [сравни с Ин. 1:4,5,9], *о Котором нас учили* и Который провозглашался ранее. Те, кто жил согласно Разуму, — христиане, даже если они считались атеистами; например, Сократ и Гераклит и подобные им среди греков"».

[1041] См. Neander, Baur, Dorner (I. 635-695), монографии об Оригене: Redepenning (II. 295-307) и Thomasius, H. Schultz, *Die Christologie des Origenes*, в «Jahrb. f. Protest. Theol.», 1875, no. II, III, и статью Мелера в Herzog² XI. 105 sqq.

[1042] αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοδύναμις, αὐτόλογος и т. д. *Contra Cels.* III. 41; V. 39. Ориген неоднократно использует термин «Бог Иисус», θεὸς Ἰησοῦς, без артикля, *ibid.* V. 51; VI. 66.

сти и предлагает церкви учение о *вечном* порождении Сына. Это порождение он обычно представляет как проистекающее из воли Отца, но воспринимает его также и как проистекающее из Его сути; следовательно, по крайней мере в одном месте, он уже применяет к Сыну термин *homo-ousios*, провозглашая Его тем самым равным Отцу по сути или по природе[1043]. Однако эта идея вечного порождения приобретает у него своеобразную форму из-за ее тесной связи с его учением о вечном сотворении. Он не может представить себе Отца без Сына, как не может представить всемогущего Бога без творения или свет без лучей[1044]. Поэтому он описывает порождение не как разовый, мгновенный акт, но как постоянно продолжающийся, равно как и сотворение[1045]. С другой стороны, он отличает сущность Сына от сущности Отца, говорит о разнице сущностей[1046] и ставит Сына явно ниже Отца, называя Его, со ссылкой на Ин. 1:1, просто θεός без артикля, то есть Богом в относительном или вторичном плане (*Deus de Deo*), а также δεύτερος θεός, Отца же Бога называя ὁ θεός в абсолютном смысле (*Deus per se*) или αὐτόθεος, а также источником и корнем Божественности[1047]. Он учил также, что в молитве не следует обращаться непосредственно к Сыну, а следует обращаться к Отцу через Сына во Святом Духе[1048]. Без сомнения, это его правило касается лишь *абсолютного* поклонения, потому что в других местах он признает возможность молитвы, обращенной к Сыну и Святому Духу[1049]. Но такое представление о подчиненной роли Сына было шагом в сторону арианства, и некоторые ученики Оригена, особенно Дионисий Александрийский, явно склонялись к этой ереси. Против них, однако, еще до арианских споров протестовали люди, более глубоко ощущавшие суть христианства, особенно Дионисий Римский, которому его александрийский тезка и коллега великодушно уступил.

Другими словами, западные отцы церкви, включая Иринея и Ипполита, трудившихся на Западе, несмотря на греческое обучение, пришли к выводу, что Христос должен быть един с Отцом, но лично отличен от Него. Обычно считается, что они подошли к понятию *homo-ousion* ближе, чем греки. Так можно сказать об Иринее, но не о Тертуллиане и не о Киприане, который интересовался исключительно церковным управлением и дисциплиной, а в теории которого нет ничего особенного.

Ириней вслед за Поликарпом, самым верным представителем школы Иоанна, успешнее держится в рамках простых библейских утверждений и не осмеливается на такие смелые размышления, как александрийцы. Он рассуждает более здраво и ближе к никейскому стандарту. Он также использует термины «Логос»

[1043] В отрывке, посвященном Посланию к евреям (IV. 697, de la Rue): ἀπόρροια ὁμοούσιος.

[1044] *De Princip.* IV. 28: «*Sicut lux numquam sine splendore esse potuit, ita nec Filius quidem sine Patre intelligi potest*».

[1045] *De Princ.* I. 2, 4: «*Est aeterna et sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce*». *Hom. in Jerem.* IX. 4: ἀει γεννᾶ ὁ Πατὴρ τὸν Υἱόν.

[1046] ἑτιρότης τῆς οὐσίας или τοῦ ὑποκειμένου, и защитники его ортодоксии воспринимают данную мысль (возможно, необоснованно) просто как его выступление против патрипассианского представления о ὁμοουσία. Redepenning, II. 300-306, перечисляет основные места, где у Оригена говорится о единосущности и различии в сущности.

[1047] πηγή, ῥίζα τῆς θεότητος.

[1048] *De Orat.*, c. 15.

[1049] Например, *Ad Rom.* I, p. 472: «*Adorare alium quempiam praeter Patrem et Filium et Spiritum sanctum, impietatis est crimen*». *Contra Cels.* VIII. 67. Он завершает свои «Гомилии» славословием Христу.

и «Сын Божий» как взаимозаменяемые и проводит различие, как и валентиниане, между внутренним и изреченным словом[1050] по отношению к человеку, но оспаривает применение подобной теории к Богу, Который выше всяких противопоставлений, абсолютен, прост и неизменен, в Котором совпадает прошлое и будущее, мышление и речь. Он опровергает также любые спекулятивные попытки или попытки *a priori* объяснить происхождение Сына от Отца; он заявляет, что это непостижимая тайна[1051]. Он удовлетворяется тем, что определяет реальное различие между Отцом и Сыном: первый есть Бог, являющий Себя, второй — Бог явленный; первый есть основание откровения, второй — само откровение, реальное и явное. Поэтому он называет Отца незримым Сына, а Сына — зримым Отца. Наиболее строго он разграничивает понятия рождения и сотворения. Сын, хотя и рожден от Отца, все же, как и Он, отличен от сотворенного мира, как несотворенный, не имеющий начала и вечный.

Все это ясно показывает, что Ириней гораздо ближе к никейскому догмату о единосущии Сына и Отца, чем Иустин и александрийцы. В нескольких местах, где он все же представляет Сына подчиненным Отцу, он, конечно же, проявляет непоследовательность; и происходит это из-за неспособности четко различать вечный Логос и реального Христа[1052]. Такие фразы, как «Отец Мой более Меня», относящиеся только к историческому Христу, он относит также, как и Иустин с Оригеном, к вечному Слову. С другой стороны, Иринея обвиняли в склонности к противоположной крайности — савеллианским и патрипассианским взглядам, но это несправедливое обвинение[1053]. Хотя часто его заявлениям недостает точности, в целом он с несомненным библейским и церковным чутьем держится далеко от обеих крайностей и говорит как о единосущии, так и о вечной разнице Личностей Отца и Сына.

Воплощение Логоса Ириней представляет и как восстановление и искупление от греха и смерти, и как завершение Божьего откровения и сотворения человека. В последнем случае Христос, как завершитель, есть совершенный Сын Человеческий, в Котором сходство человека с Богом, *similitudo Dei*, рассматриваемое как моральная обязанность в отличие от *imago Dei*, или неотъемлемого качества, впервые становится действительно реальным. Соответственно, воплощение должно было основываться на изначальном замысле Бога, нацеленном на усовершение человечества, и не зависело от грехопадения; оно состоялось бы и без грехопадения, хотя и в иной форме. Но прямо Ириней этого не говорит. Размышление об абстрактных возможностях было чуждо его реалистическому уму.

Тертуллиана невозможно не обвинить в субординационизме. Он прямо называет Отца полной Божественной сущностью, а Сына — ее частью[1054]; он сравнивает эти отношения с отношениями истока и ручья, солнца и луча. Он не верит в существование двух солнц, но может называть Христа Богом, как делает Павел в Рим. 9:5. Солнечный луч тоже сам по себе может быть назван солнцем, но солнце не назвать лучом. Солнце и луч — два разных *вида* (*species*), обладающие

[1050] λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός.

[1051] *Adv. Haer.* II. 28, 6: «*Si quis nobis dixerit: quomodo ergo Filius prolatus a Patre est? dicimus ei — nemo novit nisi solus, qui generavit Pater et qui natus est Filius*».

[1052] λόγος ἄσαρκος и λόγος ἔνσαρκος.

[1053] Его надуманность замечательно доказывает Данкер в монографии *Die Christologie des heil. Irenaeus*, p. 50 sqq.

[1054] *Adv. Prax.*, c. 9: «*Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur: Quia Pater major Me est*» (Ин. 14:28).

одинаковой сущностью (*substantia*), как Бог и Слово, как Отец и Сын. Но мы не должны воспринимать его образный язык слишком буквально, и следует помнить, что для Тертуллиана было особенно важно отличать Сына от Отца в связи с критикой патрипассианина Праксея. В прочих отношениях Тертуллиан оказал церковной христологии существенную услугу. Он говорит о трехчастном ипостатическом существовании Сына (*filiatio*): 1) о предсущей, вечной имманентности Сына в Отце; они неразрывны как разум и слово в человеке, сотворенном по образу Бога, то есть в какой-то степени отражающем Его бытие[1055]; 2) об исхождении Сына от Отца с целью сотворения; и 3) о явлении Сына в мире посредством воплощения[1056].

Ипполит не менее энергично выступает против патрипассианства, настаивая на разграничении разных ипостасей, обладающих равным божественным правом на поклонение. Однако он тоже в чем-то склоняется в сторону субординационистского взгляда[1057].

С другой стороны, согласно сказанному в его «Философуменах», римские епископы Зеферин и особенно Каллист были сторонниками патрипассианства. Папы более позднего периода, однако, решительно отстаивали идею ипостасей. Один из них, Дионисий, в 262 г. утверждал *homo-ousion* (мы более подробно поговорим об этом, когда речь пойдет о Троице) и вечное порождение, споря с Дионисием Александрийским, и различие ипостасей, споря с савеллианством, — смелыми и ясными штрихами наметив основные черты стандартной никейской формулировки.

§146. *Человечность Христа*

Теперь мы обратимся к учению о человечности Спасителя и заметим, что Игнатий говорил о ней так же ясно и впечатляюще, как и о Его Божественности. Он утверждает, что гностики-докетисты его времени, превращавшие Христа в призрак, — сами бестелесные призраки, которых нам следует страшиться, как диких зверей в человеческом облике, потому что они сокрушают само основание нашей надежды[1058]. Он придает большое значение плоти, то есть полной реальности человеческой природы Христа, Его подлинному рождению от Девы и Его распятию при Понтии Пилате; он называет Его воплощенным Богом[1059]; именно поэтому смерть Христа — источник жизни.

Ириней опровергает докетизм целиком. Христос — возражает он гностикам — должен быть человеком, как мы, чтобы искупить нас от тления и сделать совершенными. Как грех и смерть пришли в мир через человека, так они могут быть уничтожены — правомерно и нам на благо — только человеком; но, конечно, не простым наследником Адама, который сам нуждается в искуплении, но

[1055] Поэтому он говорит (*Adv Prax.*, с. 5) в качестве примера: «*Quodcunque cogitaveris, sermo est; quodcunque senseris ratio est. Loquaris illud in animo necesse est, et dum loqueris, conlocutorem pateris sermonem, in quo inest haec ipsa ratio qua cum eo cogitans loquaris, per quem loquens cogitas*».

[1056] В немецкой терминологии этот процесс филиации (*Hypostasirung*) может быть определен следующими выражениями: *die werdende Persönlichkeit, die gewordene Persönlichkeit, die erscheinende Persönlichkeit.*

[1057] См. разъяснения в Döllinger, *Hippol.*, p. 195 sqq.

[1058] *Ep. ad Smyrn.*, с. 2-5.

[1059] ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (*ad Ephes.*, с. 7); также ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος. См. Рим. 1:3,4; 9:5; 1 Ин. 4:1-3.

последним Адамом, Который зачат сверхъестественным образом, прародителем новой расы, Богом и человеком. Рождение свыше к новой жизни должно занять место старого рождения к смерти. Как завершитель, Христос также должен вступить в общение с нами, быть нашим учителем и примером для подражания. Он сделался равным человеку, чтобы человек, через подобие Сыну, мог стать драгоценным в глазах Отца. Ириней считает, что человечность Христа — не просто телесность, хотя часто, споря с гностиками, он упоминает только об этом. Он признает за Христом подлинную человечность, объемлющую тело, душу и дух. Он пишет, что Христос состоит в тех же отношениях с рожденным свыше человечеством, в каких Адам состоял с рожденным от него природным потомством. Ириней считает Христа абсолютным, универсальным человеком, прототипом и суммой[1060] всего человечества. С этим связана прекрасная мысль, встречающаяся также в десятой книге «Философумен» Ипполита: Христос прошел через все этапы человеческой жизни, чтобы все их искупить и освятить. Для того чтобы распространить это утверждение на стариков, Ириней доходит до странности: продлевает жизнь Иисуса до пятидесяти лет и старается доказать это мнение на основании евангелий, споря с валентинианами[1061]. Полнота приближения Христа к людям предполагала Его участие во всех их немощах и страданиях, Его смерть и Его сошествие в ад.

Тертуллиан заявляет о полной, но безгрешной человечности Христа, выступая против гностиков-докетистов[1062] и патрипассиан[1063]. Он обвиняет первых в том, что они превращают Христа, всю полноту истины, в половинчатую ложь, а отрицая Его плоть, превращают все Его деяния во плоти, Его страдания и смерть в пустую показуху, извращая весь план искупления. Против патрипассиан он заявляет, что Бог Отец не способен на страдания, что Он выше сферы бренности и перемен. В понятие человечности Тертуллиан явно включает обладание душой, к которой он относит также и разум, поскольку склонен не к трихотомическому, а к дихотомическому делению. Тело Христа до вознесения он считает даже непривлекательным на основании неправильного понимания Ис. 53:2, где страдающий Мессия образно представлен как не имеющий «ни вида, ни величия». Это неестественное мнение соответствует его отвращению к изобразительному искусству и земной роскоши, но не все христиане придерживались таких взглядов, если судить по древнейшим изображениям Христа в образе прекрасного Пастыря, несущего ягненка на руках или на плечах.

Климент Александрийский также считал, что Иисус был непривлекателен внешне, но душа Его обладала моральной красотой. В попытке идеализировать тело Господа и объявить его выше каких бы то ни было чувственных желаний и потребностей он почти дошел до гностического докетизма.

В христологии Оригена эта часть разработана более полно, как и вопрос о божественной природе. На его взгляды существенно повлияло платоническое представление о предвечном существовании и грехопадении душ до Адама и их

[1060] ἀνακεφαλαίωσις, *recapitulatio*, термин, который часто использует Ириней. См. Рим. 13:9; Еф. 1:10.

[1061] *Adv. Haer.* II. 22, §4-6. Он обращается к преданию и приводит ни на чем не основанное предположение иудеев о том, что Христу было около пятидесяти лет, Ин. 8:57. Гностики же валентиниане считали, что Христос прожил всего тридцать лет, в соответствии с количеством их эонов.

[1062] *Adv. Marcionem* и *De Carne Christi.*

[1063] *Adv. Praxean.*

заточении в темнице плоти. Но Ориген также слишком идеалистичен и склонен заменять подлинно человеческие качества сверхчеловеческими. Он воспринимает воплощение как постепенный процесс и делит его на два этапа: успение души и успение тела. Логос еще до сотворения мира или, скорее, просто с самого начала принял к Себе человеческую душу, которая не участвовала в предвечном отступничестве, но прилепилась к Логосу в совершенной любви и возгревалась от близости к Нему, как железо нагревается от огня. Потом эта безгрешная душа, вступившая в брак с Логосом, получила от Девы Марии настоящее тело, но тоже безгрешное — не в наказание, как падшие души, но из любви к людям, чтобы дать им искупление. Опять же, Ориген различает разные виды проявления этой человеческой природы, обретя которую Господь стал всем для всех людей, чтобы приобрести всех. Большинству людей Он являлся в облике раба, но Своим верным ученикам и образованным людям — в сиянии высшей красоты и славы, которое вырывалось наружу еще до воскресения в Его чудесах и на горе Преображения. С этим связано мнение Оригена о поэтапном процессе одухотворения и обожествления тела Христа, вплоть до принятия вездесущности, которую Ориген приписывает Христу в Его вознесенном состоянии[1064].

На этом явно недостаточном основании оппоненты Оригена обвиняли его в том, что он учит двойному Христу (и низшему Иисусу, и высшему Спасителю гностиков), а телесности Искупителя придает лишь относительную ценность.

Ориген первым применил ко Христу термин «Богочеловек»[1065], ведущий к правильному представлению об отношении между двумя Его природами.

§147. *Отношения между божественным и человеческим во Христе*

Учение о взаимодействии божественного и человеческого во Христе специально не обсуждалось и не получало четкого определения вплоть до христологических (несторианских и евтихианских) споров V века.

Однако Ириней в нескольких местах делает важные намеки на эту тему. Он, без сомнения, учит подлинному и нерасторжимому единству Божественности и человечности во Христе, опровергая гностическую идею о чисто внешней и временной связи между божественным Спасителем и человеком Иисусом. Ириней полагает, что основание этого союза — сотворение мира Логосом, изначальное подобие человека Богу и его предназначенность к постоянному общению с Ним. В этом единстве, то есть в акте сверхъестественного зачатия и рождения, активным принципом является Божественное, источник личности; а человеческое — пассивный или принимающий принцип, ибо человек в целом полностью зависит от Бога и является сосудом для восприятия откровений Его мудрости и любви. Посредник, скрепляющий этот союз — Святой Дух, Который при зачатии выступил в роли мужской стороны и осенил девственное чрево Марии силой Всевышнего. В этой связи Ириней называет Марию соответствием Евы как «матери всех живущих» в высшем смысле слова. Повиновавшись в вере, Мария стала причиной своего собственного спасения и спасения всего человечества[1066], подобно тому

[1064] О вездесущности тела Христа говорил Григорий Нисский, позже — Скотт Эриугена (хотя и в пантеистическом смысле) и Лютер, который подкреплял этой идеей свое учение о вечере Господней. См. *Creeds of Christendom*, vol. I, p. 286 sqq.

[1065] Θεάνθρωπος.

[1066] «*Et sibi et universo generi humano causa facta est salutis*». *Adv. Haer.* III. 22, §4.

как Ева, ослушавшись, навлекла на человечество отступничество и смерть. Параллель эта плодотворна, но сомнительна. Она напрашивается в связи с параллелью, которую Павел проводит между Адамом и Христом, но не обязательна. Позже ее часто доводили до крайности и, без сомнения, вопреки ее первоначальному значению, превращали в довод в пользу идолопоклоннического культа благословенной Девы Марии. Представляется[1067], что Ириней воспринимал воплощение как постепенное, так что два фактора достигли полного согласия (но так и не поглотили друг друга) при вознесении. Но и до этого, во все этапы Своей жизни, Христос был совершенным человеком, образцом для подражания на все века.

Ориген, автор термина «Богочеловек», был также первым, кто употребил сравнение, позже ставшее классическим (образ железа, которое нагревается от близости огня), чтобы показать, как человеческая природа, и в первую очередь душа, преображалась во Христе под воздействием Божественного.

§148. *Святой Дух*

Ed. Burton: *Testimonies of the Ante-Nicene Fathers to the Divinity of the Holy Ghost*. Oxf. 1831 (Works, vol. II).

K. F. A. Kahnis: *Die Lehre vom heil. Geiste*. Halle 1847 (pt. I, p. 149-356). (Неполон).

Neander: *Dogmengeschichte*, ed. Jacobi, I. 181-186.

Учение Иустина Мученика очень подробно рассматривает Semisch в своей монографии (Breslau 1840), II. 305-332. См. также M. v. Engelhardt: *Das Christenthum Justins* (Erlangen 1878), p. 143-147.

Учение о Святом Духе было гораздо менее развито, и до середины IV века особых споров по этому вопросу не возникало. В Апостольском символе веры третьей ипостаси Святой Троицы посвящена только одна статья[1068], в то время как Сыну Божьему — шесть или семь, основная часть символа веры. Даже первоначальная редакция Никейского символа веры резко обрывается после слов «и в Святого Духа»; все последующее фразы — более поздние добавления. Представляется, что в этом вопросе логическое знание оказывается еще более далеким от живой сущности веры, чем в христологии. В данный период еще можно было непосредственно наблюдать живую духовную жизнь апостольской церкви, еще проявлялись сверхъестественные дары, еще в полной мере ощущалось возрождающее, освящающее и утешительное влияние Божественного Духа в жизни, страдании и смерти, но что касается богословского определения природы и действия Духа, то оно оставалось во многих отношениях запутанным и нечетким вплоть до никейской эпохи.

Однако историки-рационалисты заходят слишком далеко, когда, помимо прочего, обвиняют раннюю церковь в том, что она отождествляла Святой Дух с Логосом. Смешение функций — например объяснение вдохновения пророков то воздействием Святого Духа, то воздействием Логоса — никоим образом не означает смешения Личностей. Напротив, внимательные исследования недавних времен четко показывают, что доникейские отцы церкви, за исключением монтанистов и, возможно, Лактанция, соглашались в двух фундаментальных моментах: Святой Дух, единственный, через Кого осуществляется воздействие искупления, есть сверхъестественная Божественная сущность, и при том — независимая Личность; то есть Он тесно связан с Отцом и Сыном, но ипостатически отличен от

[1067] По крайней мере, по утверждению Дорнера, I. 495.

[1068] *Credo in Spiritum Sanctum.*

Них Обоих. Таким было практическое представление, заявленное даже в формуле крещения. Но вместо того чтобы считать Святого Духа равным другим божественным ипостасям, как это делается в никейском учении, Его обычно считали подчиненным Отцу и Сыну.

Так делает Иустин, пионер научных открытий не только в христологии, но и в пневматологии. Он опровергает обвинения язычников в атеизме, объясняя, что христиане поклоняются Творцу вселенной, после Него — Сыну[1069], а в третью очередь[1070] — пророческому Духу; таким образом, он помещает три божественные ипостаси как объекты поклонения в нисходящей градации. В другом, похожем отрывке он ставит воинство благих ангелов между Сыном и Духом, тем самым показывая, что Самого Духа он считал родственным ангелам, то есть сотворенным[1071]. Но, несмотря на туманность и неоднозначность слов об ангельском воинстве, уравнивание Святого Духа с ангелами исключается на основании многих других высказываний Иустина, в которых он ставит Духа гораздо выше всех сотворенных существ и заявляет, что ипостаси Божественной Троицы достойны такого поклонения, какое запрещено воздавать ангелам. Ведущая функция Святого Духа, по мнению Иустина, как и других апологетов, — вдохновление ветхозаветных пророков[1072]. В целом Дух управлял иудейской теократией и наделял людей качествами, необходимыми для теократических должностей. Все Его дары в конце концов сосредоточились в Личности Христа, и от Него же они были переданы верующим членам церкви. Однако поразительно, что Иустин лишь в двух местах объясняет новый моральный образ жизни христиан влиянием Духа. Обычно он представляет Логос как его источник. Он не чувствует также разницы между Духом в Ветхом и Новом Завете и настаивает на их идентичности, возражая гностикам.

У Климента Александрийского мы находим весьма незначительное развитие этой темы. Однако он называет Святого Духа третьим членом священной триады и требует благодарить Его, как и Сына с Отцом[1073].

[1069] ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ.

[1070] ἐν τρίτῃ τάξει, *Apol.* I. 13.

[1071] *Apol.* I. 6: Ἐκεῖνόν τε (то есть Θεὸν), καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ Υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, Πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. Этот отрывок объясняют по-разному. Возникают вопросы, не следует ли здесь воспринимать слово ἄγγελος в более широком смысле, в котором Иустин часто его использует, даже применяя его ко Христу; не относится ли στρατόν к σεβόμεθα, а не к διδάξαντα, и в таком случае его следует согласовывать с ἡμᾶς или ταῦτα, а не с Υἱόν и Πνεῦμα. Есть также подозрение, что στρατόν — это искаженное στρατηγόν, характеризующее Христа как Предводителя ангельского воинства. Невозможно соотнести ангельское воинство с Отцом, Сыном и Духом как объект поклонения, если только Иустин не противоречит сам себе (*Apol.* I. 17: Θεὸν μόνον προσκυνοῦμεν etc.). Мы должны отнести στρατόν либо к ἡμᾶς, в том смысле что Христос есть учитель не только людей, но и ангельского воинства, либо к ταῦτα, в том смысле что Сын Божий возвестил нам (διδάξαντα ἡμᾶς) об этих вещах (ταῦτα, то есть о злых духах, ср. с предыдущей главой, I. 5), но также и о благих ангелах — τὸν ἀγγέλων στρατόν в таком случае представляет собой эллиптическую замену τὰ περὶ τοῦ... ἀγγέλων στρατοῦ. Первое более естественно, хотя более внимательный автор, чем Иустин, в таком случае написал бы ταῦτα ἡμᾶς, а не ἡμᾶς ταῦτα. О разных толкованиях см. примечания Отто в третьем издании *Opera* Иустина, I. 20-23.

[1072] Поэтому часто он называет Духа τὸ Πνεῦμα προφητικόν, наряду с Πνεῦμα ἅγιον; даже в Никео-константинопольском символе веры Дух определен как Πνεῦμα... τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν, «Который говорил через пророков».

Ориген в своей пневматологии колеблется еще больше, чем в христологии, между ортодоксальным и гетеродоксальным взглядом. Он считает, что Святой Дух существует вечно, возвышает Его, как и Сына, над всем творением и считает Его источником всех даров[1074], особенно в качестве источника всяческого просвещения и святости верующих при ветхом и новом завете. Но по сущности, достоинству и эффективности воздействия он ставит Духа ниже Сына, как Сына — ниже Отца; и хотя в одном месте[1075] он допускает, что Библия нигде не называет Святого Духа сотворенным, сам он склоняется к следующему мнению, в котором открыто не признается: у Святого Духа было начало (хотя, согласно его системе, не во времени, а в вечности). Он — первое и самое совершенное из всех творений Логоса[1076]. В той же связи он приводит три мнения о Святом Духе; одно представляет Его как нерожденного; другое — как не являющегося отдельной личностью; третье — как творение, порожденное Логосом. Первое из этих мнений он отвергает, потому что один лишь Отец является нерожденным (ἀγέννητος); второе он отвергает, потому что в Мф. 12:32 Дух явно представлен как отличный от Отца и Сына; третье мнение он считает истинным и соответствующим Писанию, потому что все было сотворено Логосом[1077]. Исходя из Мф. 12:32 может показаться, что Святой Дух стоит выше Сына, но грех против Святого Духа более ужасен, чем грех против Сына Человеческого, лишь потому, что принявший Святого Духа стоит выше, чем принявший только разум от Логоса.

Ириней и в этом вопросе ближе, чем александрийцы, подходит к учению о совершенном единосущии Духа с Отцом и Сыном, хотя часто он образно (а потому нельзя считать эти слова определением) называет Сына и Духа «руками» Отца, все сотворившего, что предполагает некоторую субординацию. Он отличается от большинства отцов церкви в том, что считает Премудрость из Книги Притчей обозначающей не Логос, а Духа; следовательно, надо считать Его вечным. При этом Ириней далек от того, чтобы воспринимать Духа как чистую силу или качество; он считает Его независимой личностью, подобной Логосу. «С Богом[1078], — говорит он, — вечно пребывают Слово и Премудрость, Сын и Дух, через Которых и в Которых Он свободно сотворил все вещи, Которым Он сказал: "Давайте сотворим человека по нашему образу и подобию"». Но он больше говорит о действии, чем о природе Святого Духа. Дух через пророков предсказал пришествие Христа; Он был рядом с человеком при всех божественных постановлениях; Он передает знание об Отце и Сыне; вызывает у верующих уверенность в том, что они — дети Божьи; выступает как форма общения со Христом, залог нетленной жизни и лестница, по которой мы восходим к Богу.

[1073] *Paed.* III, p. 311: Ἐυχαριστοῦντας αἰνεῖν τῷ μόνῳ Πατρὶ καὶ Υἱῷ — σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεῦματι.

[1074] Не как ὕλη τῶν χαρισμάτων, представленного у Неандера и других, а как τὴν ὕλην τῶν χαρισμ. παρέχον, то есть предлагающего сущность и полноту духовных даров; следовательно, как их ἀρχή и πηγή. *In Joh.* II. §6.

[1075] *De Princip.* I. 3, 3.

[1076] *In John.* Tom. II. §6: τιμιώτερον — на эту сравнительную форму, кстати, следует обратить внимание, как на говорящую больше, чем превосходная форма, и возможно, она призвана отличить Духа от всех созданий — πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγεννημένων.

[1077] Согласно Ин. 1:3.

[1078] *Adv. Haer.* IV. 20, §1.

В монтанистской системе Параклету придается особое значение. Он представлен в ней как источник высшего этапа откровения, или церкви последних времен. ТЕРТУЛЛИАН называет Святого Духа подлинной сущностью церкви, но подчиняет Его Сыну, как Сына — Отцу, хотя в другом месте и говорит об *«unitas substantiae»*. В его системе Дух исходит *«a Patre per Filium»*, как плод — от корня через стебель. Взгляд на Троицу, выдвинутый Савеллием, способствовал отказу от этих субординационистских идей.

§149. *Святая Троица*

См. список литературы к §144, особенно PETAVIUS, BULL, BAUR и DORNER.

Итак, здесь мы встречаем начатки учения о Троице, то есть учения о живом единственном истинном Боге Отце, Сыне и Духе, от Которого, через Которого и для Которого существует все. Это учение оказало особенное, сложное и решающее влияние на христианскую систему, будучи кратким подведением итогов всех истин и благословений религии откровения. Поэтому в формуле крещения (Мф. 28:19), составляющей фундамент всех древних символов веры, упоминается Троица, как и в апостольском благословении (2 Кор. 13:14). Но в Писании данное учение выражается не столько в виде прямых изречений и отдельных заявлений, из которых наиболее ясными являются два только что упомянутых, сколько в великих живых фактах — в истории троекратного откровения живого Бога в сотворении и владении, примирении и искуплении, освящении и завершении существования мира — истории, которая продолжилась в опыте христианства. В догмате Троицы христианское представление о Боге выражено с полной определенностью, как отличное и от абстрактного монотеизма иудейской религии, и от политеизма и дуализма язычников. Поэтому во все века догмат этот считался священным символом и фундаментальным учением Христианской Церкви, отрицание которого предполагает отрицание Божественности Христа и Святого Духа, а также божественного характера искупления и спасения.

Церковное учение о Троице возникло на основе Писания и осознания христианами трехчастных отношений, которые складываются у нас с Богом как нашим Творцом, Искупителем и Освятителем; прямо или косвенно этим учением руководствовалось уже и доникейское богословие, хотя четко сформулировано оно было лишь в никейскую эпоху. Прежде всего оно имеет практический религиозный характер, и только после этого — теоретический. Оно возникло не из области метафизики, но из опыта и поклонения, не как абстрактная, изолированная догма, но в неразрывной связи с изучением Христа и Святого Духа, особенно в связи с христологией, так как все богословие исходит из того, что «Бог во Христе примирил с Собою мир»[1079]. При условии монотеизма это учение обязательно должно было возникнуть вслед за учением о Божественности Христа и Святого Духа. О единстве Бога уже неоспоримо сказано в Ветхом Завете. Это основополагающий догмат религии откровения, противопоставленный любым формам идолопоклонства. Но Новый Завет и христианское сознание так же неоспоримо требовали веры в Божественность Сына, Который осуществил искупление, и в Божественность Святого Духа, Который основал Церковь и пребывает в верующих. Эти на первый взгляд противоречивые требования могли быть разрешены только

[1079] 2 Кор. 5:19. — Прим. изд.

через учение о Троице[1080], то есть через различение в единой и неделимой сущности Бога[1081] трех ипостасей или Личностей[1082], в то же время допускающее, что человеческих представлений и слов недостаточно для описания такой невообразимой тайны.

Поэтому социнианское и рационалистическое мнение, которое гласит, что церковное учение о Троице возникло из платонизма[1083] или неоплатонизма[1084], совершенно неверно. Индийское понятие Тримурти, пантеистическое по духу, еще дальше от христианской идеи Троицы. Эллинистическая философия действительно оказала извне стимулирующее воздействие на формирование богословия отцов церкви в целом, в том числе на учения о Логосе и Троице, и величайшие умы античности действительно предощущали троичность Божественной природы, но это было лишь отдаленное и смутное предчувствие, которое, как все глубочайшие порывы языческого ума, лишь укрепляло христианскую истину. Более ясные и плодотворные подсказки присутствовали в Ветхом Завете, особенно в учениях о Мессии, Духе, Слове и Премудрости Божьей, и даже в символической нумерологии, в которой священными являются числа три (Бог), четыре (мир), семь и двенадцать (единство Бога и мира, отсюда числа завета). Однако тайна Троицы могла быть полностью явлена только в Новом Завете, после завершения искупления и излияния Святого Духа. Для знания о Троице историческое проявление Троицы было обязательным.

Опять же, в основе церковных рассуждений лежала прежде всего устрояющая (oeconomic) или транзитивная, переходящая троичность, то есть троичность Божьего откровения в трехчастном деянии, направленном от сотворения к искуплению и освящению, троичность, представленная в апостольских писаниях в качестве живого факта. Но из этих размышлений, в согласии с разумом и Писанием, был сделан вывод об имманентной, или онтологической троичности, то есть о вечном различии внутри сущности Самого Бога, которое отразилось в Его откровении и которое может быть понято лишь постольку, поскольку оно проявляется в Его деяниях и словах. Так Божественная природа стала восприниматься не как абстрактное, пустое единство, но как бесконечная полнота жизни. В этом отношении христианское представление о Боге сочетало в себе (как заметил Иоанн Дамаскин) иудейский монотеизм и истину, лежащую в основе даже языческого политеизма, которая в нем искажена и извращена до неузнаваемости.

Для того чтобы более полно описать эту троичную сущность, церковные учители-теоретики последующих времен прибегали к разнообразным аналогиям из мира природы, особенно из области конечного разума, сотворенного по Божьему образу — то есть до некоторой степени позволяющего проводить подобные параллели. Они нашли подобие триады во всеобщем законе тезиса, антитезиса и синтеза, в элементах силлогизма, в трех лицах грамматики, в сочетании тела, души и духа в человеке, в трех основных способностях души, в природе разума и

[1080] τριάς, впервые у Феофила; *trinitas*, впервые у Тертуллиана; начиная с IV века более определенно — μονοτριάς, μονὰς ἐν τριάδι, *triunitas*.

[1081] οὐσία, φύσις, *substantia*; иногда также, как неточный синоним, ὑπόστασις.

[1082] τρεῖς ὑποστάσεις, τρία πρόσωπα, *personae*.

[1083] См. Платон, *Ep.* 2, 6, подлинность которых, однако, сомнительна. *Legg.* IV, p. 185: Ὁ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μεσὰ τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων.

[1084] Плотин (*Enn.* V. 1) и Порфирий (у Кирилла Александрийского, *c. Jul.*), которые находились под влиянием христианских идей, хотя сами того не осознавали, говорят о τρεῖς ὑποστάσεις, но совершенно не в таком смысле, как церковь.

знания как предполагающей единство думающего субъекта и объекта мысли, и в природе любви, которая также представляет собой единство любящего и любимого[1085]. Первыми подобные теории начали строить Ориген и Тертуллиан, за ними последовали Афанасий и Августин, схоластики и мистики средних веков, Меланхтон и протестантские богословы-теоретики вплоть до Шлейермахера, Рота и Дорнера, а также философы от Беме до Гегеля, — и процесс этот не прекращается и не прекратится, пока мы не обретем видение, свойственное блаженному состоянию. Ибо Святая Троица хотя и очевидна, но остается глубочайшей из тайн, которую невозможно адекватно объяснить с помощью сравнения с ограниченными и земными вещами.

Учения о Божественности Христа и Святого Духа в доникейский период были разработаны еще неполно, без логической точности, потому и учение о Троице, на них основанное, не могло быть более ясным. Впервые мы находим его в самой простой библейской и практической форме во всех символах веры первых трех веков, которые, как Апостольский и Никейский, основаны на формуле крещения, поэтому организованы в трехчастном порядке. Затем учение о Троице появляется в славословиях, обращенных к трем ипостасям, которые церковь использовала с самого начала. Такое славословие присутствует даже в послании смирнской церкви о мученичестве Поликарпа[1086]. Климент Римский называет «Бога, Господа Иисуса Христа и Святого Духа» объектом «веры и упования избранных»[1087]. Ощущение, что мы с помощью Святого Духа восходим к Сыну, а с помощью Сына — к Отцу, выражалось и в век непосредственных апостольских учеников[1088].

Иустин Мученик неоднократно упоминает Отца, Сына и Духа вместе, как божественные объекты христианского поклонения (хоть и не абсолютно равные по достоинству); он говорит, что Платон предвосхищал учение о Троице. Афинагор исповедует веру в Отца, Сына и Духа, Которые едины в плане силы (κατὰ δύναμιν), но Которых он различал в плане ранга или достоинства (τάξις), в субординационистском духе. Феофил Антиохийский (180) первым обозначает отношения трех божественных личностей[1089] термином «Триада».

Ориген воспринимает Троицу в образе трех концентрических кругов, из которых каждый последующий очерчивает меньшую область. Бог Отец воздействует на все творение; Логос — только на разумных существ; Святой Дух — только на святых церкви. Но освящающее воздействие Духа ведет к Сыну, а от Сына — к Отцу, Который оказывается истоком и завершением пути всех живых существ и стоит на самой высокой ступени достоинства, так как масштаб Его влияния наиболее велик.

[1085] «*Ubi amor, ibi trinitas*», — говорит святой Августин.

[1086] С. 14, где Поликарп завершает свою молитву перед казнью следующими словами: δι' οὗ (то есть Христос) σοί (то есть Отец) συν αὐτῷ (Христос) καὶ Πνεύματι ἁγίῳ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας. См. также конец с. 22: ὁ κύριος Ἰησ. Χριστός... ᾧ ἡ δόξα, σὺν Πατρὶ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. «*Dominus Jesus Christus, cui sit gloria cum Patre et Spiritu Sancto in saecula saeculorum. Amen*». Я цитирую этот текст по Funk, *Patr. Apost.* I. 298, 308.

[1087] Const. MS. *Ad Cor.* 58: ζῇ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον, ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν. «Как несомненно, что Бог жив... так же несомненно» и т.д.

[1088] У Иринея: *Adv. Haer.* V. 36, 2.

[1089] Θεός, Λόγος и Σοφία. Под Софией он, как и Ириней, понимает Святого Духа.

Ириней не идет дальше формулы крещения и троичности откровения; он говорит о трех последовательных этапах развития царства Божьего на земле и о постепенном совершенствовании общения Бога с миром. Он также говорит об отношениях Личностей Бога на основании Еф. 4:6. Отец выше всего, как Глава Христа. Сын, действующий через все, есть Глава Церкви. Дух, действующий во всем, есть Источник живой воды[1090]. О природе сверхъестественной Троицы он упоминает лишь вскользь.

Тертуллиан делает шаг вперед. Он предполагает, что существует разграничение ипостасей внутри Самого Бога. Основываясь на принципе, что сотворенный образ позволяет понять несотворенный оригинал, он описывает божественную природу с помощью аналогии человеческой мысли, говорит о необходимости само-проекции, или объективации себя в слове, для чего заимствует из системы Валентина термин προβολή, или *prolatio rei alterius ex altera*[1091], но не связывает его с гностической теорией чувственной эманации. Как мы уже замечали, в прочих отношениях он придерживается субординационистской теории, если считать строго догматическими его сравнения отношений между ипостасями с отношениями корня, стебля и плода; или истока, текущей воды и ручья; или солнца, луча и света от луча[1092]. Однако он явно утверждает сущностное единство трех Личностей[1093].

Последователем Тертуллиана был схизматик Новациан, который, тем не менее, придерживался ортодоксальных взглядов. Он был автором специального трактата *De Trinitate*, основанного на символе веры, подкрепленного доказательствами из Писания и направленного против двух разновидностей монархиан.

Римский епископ Дионисий (262 г.), грек по происхождению[1094], был ближе всего к никейскому учению. Он открыто утверждал, возражая Дионисию Александрийскому, одновременно и единосущие, и реальное различие между Личностями трех членов Божественной триады — избегая тритеизма, савеллианства и субординационизма — с подлинно ортодоксальным чутьем и искусством анафематствования, которым папы уже владели. О его взглядах мы узнаем из фрагмента, приведенного у Афанасия, где сказано: «Затем я должен выступить против тех, кто уничтожает самое священное учение церкви, разделяя и растворяя единство Бога на три силы, отдельные ипостаси и три божества. Такое представление [некий тритеизм, подробности о котором нам неизвестны] прямо противоположно мнению Савеллия. Этот последний желал бы насадить нечестивое учение о том, что Сын — то же, что Отец, и наоборот, тогда как первые учат в некотором смысле трем Богам, деля священное единство на три совершенно раз-

---

[1090] *Adv. Haer.* V. 18, 2.

[1091] *Adv. Praexean*, c. 8.

[1092] «*Tertius*, — пишет он, *Adv. Prax.* c. 8 — *est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas* [здесь это слово появляется впервые, сравни с с. 2: οἰκονομία *quae unitatem in trinitatem disponit*] *per consertos* [*al. consortes*] *et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et* οἰκονομίας *statum protegit*».

[1093] С. 2: «*Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur*».

[1094] О нем ничего не известно, кроме того, что он эффективно боролся с савеллианской ересью. Он стал епископом после смерти Ксиста, 22 июля 259, во время гонений Валериана. Вместе с Дионисием Александрийским осудил и сместил с должности Павла Самосатского в 264 г. Умер 26 декабря 269 г.

ные ипостаси. Но Божественный Логос должен быть неразрывно связан с Богом всего, и в Боге также должен пребывать Святой Дух, чтобы Божественная Триада заключалась в одном Боге Вседержителе, как во Главе»[1095]. Далее Дионисий осуждает учение о том, что Сын есть творение, называет такой взгляд «верхом богохульства» и заключает: «Почитаемое Божественное единство не должно таким образом разделяться на три божества; не следует также принижать трансцендентное достоинство и величие Господа, говоря, что Сын сотворен; но мы должны верить в Бога Всемогущего Отца, и в Его Сына Иисуса Христа, и в Святого Духа, и мы должны рассматривать Логос как неразрывно связанный с Богом всего; ибо Он говорит: "Я и Отец — одно"; и "Я в Отце и Отец во Мне". Так и Божественная Триада и священное учение о единстве Бога остаются нерушимыми».

§150. *Антитринитарии. Первая группа: алоги, Феодот, Артемон, Павел Самосатский*

Труды, упомянутые в §144.

SCHLEIERMACHER: *Ueber den Gegensatz der sabellianischen u. athanasianischen Vorstellung von der Trinität* (*Werke zu Theol.* Vol. II.). Редкий образец конструктивной критики (в защиту савеллиан).

LOBEG. LANGE: *Geschichte u. Lehrbegriff der Unitarier vor der nicänischen Synods.* Leipz. 1831.

JOS. SCHWANE (католик): *Dogmengesch. der vornicän. Zeit* (Münster 1862), pp. 142-156; 199-203. См. также его статью *Antitrinitarier* в «Wetzer und Welte», новое издание, I. 971-976.

FRIEDR. NITZSCH: *Dogmengescichte*, part I (Berlin 1870), 194-210. AD. HARNACK: *Monarchianismus*, Herzog^2, vol. X (1882), 178-213. Очень тщательная статья. Сокращенный вариант — в издании Шаффа, Herzog, II. 1548 sqq.

AD. HILGENFELD: *Ketzergeschicte des Urchristenthums* (1884), p. 608-028.

Церкви удалось отстоять учение о единстве Бога, и это произошло в значительной степени благодаря спору с оппонентами церковного учения о Троице, продолжавшемуся весь III век. Обычно этих антитринитариев называют *монархианами*, от слова μοναρχία,[1096] или *унитариями* из-за акцента на количественном и личном единстве Бога.

Но мы должны различать среди них две противоположные по взглядам группы: рационалистических или динамических монархиан, которые отрицали Божественность Христа или объясняли ее просто как обладание «силой» (δύναμις), и патрипассиан, или модалистов, которые отождествляли Сына с Отцом и допускали только существование «модальной» Троицы, то есть тройного способа откровения, но не существование трех Лиц-ипостасей.

Первая разновидность этой ереси, заключенная в оболочку абстрактного иудейского монотеизма, деистически разделяла божественное и человеческое и не-

---

[1095] Τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα (τὸν θεὸν τῶν ὅλων, τὸν παντοκράτορα λέγω) συνκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Афанасий, *De Sent. Dionysii*, c. 4 sqq. (*Opera*, I. 252); *De Decr. Syn. Nic.* 26 (Routh, *Reliqu. Sacrae*, iii, p. 384, ed. alt.).

[1096] Термин *Monarchiani* как название секты впервые использовал Тертуллиан, *Adv. Prax.*, c. 10 («*vanissimi isti Monarchiani*»), сами же монархиане использовали слово μοναρχία, *монархии*, в положительном значении (*Adv. Prax.* 3: «*Monarchiam, inquiunt, tenemus*»), в котором его использовали и ортодоксальные отцы церкви, чтобы выразить противопоставление дуализму и политеизму. Ириней написал (по свидетельству Иеронима) книгу «*De Monarchia, sive quod Deus non sit auctor malorum*». В несколько ином смысле греческие отцы церкви, возражая против латинского *Filioque*, настаивали на μοναρχία Отца, то есть на высшем достоинстве первой ипостаси Троицы, как корня и источника Божественности.

далеко ушла от евионизма. Побежденная внутри церкви, за ее пределами эта ересь разрослась с еще большим размахом и пользуется поразительным успехом как новое откровение в мусульманстве, которое может быть названо псевдоиудейским и псевдохристианским унитарианством Востока.

Вторая разновидность исходила из самого возвышенного представления о Божественности Христа, но отчасти также из пантеистических представлений, близких к гностическому докетизму.

Первая ветвь монархианства ставила под сомнение достоинство Сына, вторая ветвь — достоинство Отца, но вторая была более глубокой и христианской по характеру, поэтому получила большее признание.

Монархиане первого типа видели во Христе всего лишь человека, наделенного божественной силой, но считали, что эта божественная сила действовала в Нем не только с момента крещения, как думали евиониты, а с самого начала, и признавали Его сверхъестественное рождение от Святого Духа.

1. К этому типу относятся АЛОГИ[1097], еретическая секта, существовавшая в Малой Азии около 170 г. по Р. Х., о которой известно очень мало. Епифаний дает им такое имя, потому что они отвергали учение о Логосе и Евангелие Логоса вместе с Апокалипсисом. «Что хорошего, — говорили они, — для меня в этом Апокалипсисе с его семью ангелами и семью печатями? Зачем мне четыре ангела на реке Евфрат, которых должен выпустить еще один ангел, и войско всадников с доспехами из огня и серы?» По-видимому, это были сухие рационалисты, противники хилиазма и всех мистических учений. Они придерживались нелепого мнения о том, что автором книг Иоанна был гностик Керинф, против которого выступал состарившийся апостол[1098]. Это первые представители негативного библейского критицизма после Маркиона, извратившего канон[1099].

2. ФЕОДОТИАНЕ; они назывались так по имени своего основателя, кожевника ФЕОДОТА. Он был родом из Византии; отрекся от Христа в момент гонений, с тем извинением, что он отрекся всего лишь от человека, однако Феодот продолжал считать Его Мессией, зачатым сверхъестественным образом. Он приобрел последователей в Риме, но был отлучен епископом Виктором (192 — 202). После его смерти секта избрала своим епископом исповедника Наталия, который, как говорят, позже с покаянием вернулся в лоно католической церкви. Младший Фео-

---

[1097] От отрицательной приставки ἀ и λόγος, что определяет их как неразумных и выступающих против учения о Логосе. Впервые этот термин встречается у Епифания, который его изобрел (*Haer.* 51, с. 3) для саркастического указания на людей, неразумно отвергающих Божественный Разум, о Котором проповедовал Иоанн.

[1098] Поэтому Епифаний спрашивает (*Haer.* 51, 3): πῶς ἔσται Κηρίνθου τὰ κατὰ Κηρίνθου λέγοντα?

[1099] См. об алогах: Ириней, *Adv. Haer.* III. 11. 9 («*alii... simul evangelium* [*Joannis*] *et propheticum repellunt spiritum*», но мы не знаем точно, к кому относится этот отрывок); Епифаний, *Haer.* 51, 54. M. Merkel, *Historisch-kritische Aufklärung der Streitigkeiten der Aloger über die Apokalypsis*, Frankf. and Leipz. 1782; его же: *Umständlicher Beweis dass die Apok. ein untergeschobenes Buch sei*, Leipz. 1785; F. A. Heinichen, *De Alogis, Theodotianis atque Artemonites*, Leipzig 1829; Neander, *Kirchengesch.* I. II. 906, 1003; Dorner, *l.c.* Bd. II. 500-503; Schaff, *Alogians*, Smith and Wace I. 87; Lipsius, *Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, 93, 214; Schwane, *l. c.* 145-148; Döllinger, *Hippolytus and Callistus*, 273-288 (перевод Plummer); Zahn, «Zeitschrift für hist. Theol.» 1875, p. 72 sq.; Harnack, Herzog², 183-186. Гарнак делает из слов Иринея вывод, что алоги были *церковными* или *католическими* оппонентами монтанистского пророчества, а также милленаристского гностицизма Керинфа в период, предшествующий закреплению канона, но вряд ли Ириней имеет их в виду. Кроме того, к 170 г. четвертое евангелие уже без сомнений признавалось всей католической церковью.

дот, «меняла», считал Мелхиседека посредником между Богом и ангелами, стоящим выше Христа, посредника между Богом и людьми; его последователей называли мелхиседекианами[1100].

3. Артемониты, последователи Артемона или Артемы, прибывшего в Рим несколько позже и придерживавшегося схожих взглядов. Он провозглашал учение о Божественности Христа инновацией и возвращением к языческому политеизму. Был отлучен Зеферином (202 — 217) или позже. Артемонитов обвиняли в том, что они ставили Эвклида и Аристотеля выше Христа и уважали математику и диалектику больше, чем Евангелие. Это указывает на резко интеллектуальный уклон, неприязненное отношение к любым таинствам; отсюда мы можем также сделать вывод, что теории Аристотеля использовались для опровержения Божественности Христа, как теории Платона — для ее подтверждения.

Их заявления о том, что подлинное учение было забыто Римской церковью только со времен Зеферина[1101], объясняется фактами, недавно выплывшими на свет вместе с обнаружением «Философумен» Ипполита: Зеферин (и, возможно, его предшественник Виктор), несмотря на упорное противодействие части римской церкви, благосклонно относился к патрипассианству и, вероятно, осуждал артемонитов из приверженности этому учению[1102].

4. Павел Самосатский, с 260 г. епископ Антиохии, в то же время занимавший высокий гражданский пост[1103], — самый знаменитый из этих унитариев-рационалистов. Он осквернил ересью одну из древних апостольских церквей. Отрицал личностный характер Логоса и Святого Духа, считая Их всего лишь силами Бога, подобно рассудку и уму в человеке; однако считал, что Логос пребывал во Христе в большей мере, чем в каком-либо из предыдущих посланников Бога, и учил, как позже социниане, постепенному возвышению Христа до божественного достоинства в ходе Его личного морального развития[1104]. Павел признавал, что Христос оставался свободным от греха, победил грех наших праотцев и тем самым стал Спасителем человечества. Для того чтобы распространить свою христологию в умах людей, он решил изменить церковные гимны и оказался достаточно хитер в умении приспособиться к ортодоксальным формулировкам — напри-

---

[1100] О старшем Феодоте: Ипполит, *Philos.*, VII. 35; X. 23 (D. and Schu., p. 406, 526); Епифаний, *Haer.* 54; Филастрий, *Haer.* 50; Псевдо-Тертуллиан, *Haer.* 28; Евсевий, *H. E.* V. 28. О младшем Феодоте: Ипполит, VII. 36; Евсевий, V. 28; Псевдо-Тертуллиан, 29; Епифаний, *Haer.* 55 (*Contra Melchisedecianos*).

[1101] Евсевий, V. 28. Евсевий взял эти сведения из анонимной книги, которую Никифор (IV. 21) называет μικρὸν λαβύρινθον, «малый лабиринт», и которую Фотий (*Bibl.*, с. 48) приписывает Гаю, но которая, вероятно, была написана Ипполитом в Риме. См. примечания в Heinichen, tom. III. 243 sq., Döllinger, *Hippolytus*, p. 3 (англ. перевод).

[1102] Источники обрывочных сведений об Артемоне: Епифаний, *Haer.* 65, с. 1-4; Евсевий, *H. E.* V. 28; VII. 30; Феодорит, *Haer. Fab.* II. 8. См. также Kapp, *Historia Artemonis*, 1737, Schleiermacher, Dorner и Harnack.

[1103] «Ducenarius procurator». Он был наместником царицы Пальмиры, которой в то время принадлежала Антиохия.

[1104] θεοποίησις ἐκ προκοπῆς или γεγονέναι θεὸν ἐξ ἀνθρώπου. Он предвосхищал учение социниан, которых сначала часто называли *самосатианами* (например, во Втором Гельветическом исповедании). Они учат, что Христос родился человеком, а умер Богом, был возвышен после воскресения до квазибожественного состояния, поэтому стал объектом поклонения. Но логически социнианство вырождается в чистый гуманизм. Идея Божественности обязательно включает в себя независимость бытия и вечность. А если Божественность приобретается с течением времени, то это всего лишь качество ограниченного существа.

мер, он называл Христа «Богом от Девы»[1105] и даже приписывал Ему единосущие с Отцом, хотя, конечно же, в своем собственном понимании[1106].

Подчиненные ему сирийские епископы обвиняли его не только в ереси, но также в чрезмерном тщеславии, высокомерии, помпезности, жадности и неподобающем интересе к светским делам. На третьем синоде, состоявшемся в Антиохии в 269 или 268 г., они решили сместить его. О количестве присутствовавших епископов есть разные сведения (70, 80, 180). Преемником был назначен Домн. О результате сообщили епископам Рима, Александрии и всем церквям. Но Павел был в фаворе у царицы Зенобии Пальмирской, и по-настоящему сместить его смогли только в 272 г., когда Пальмира была завоевана императором Аврелианом, да и то после совещания с итальянскими епископами[1107].

Смещение Павла стало причиной поражения монархиан, хотя мы продолжаем встречать их до конца IV века как осужденных еретиков под именами самосатиан, павлианистов и савеллиан.

§151. *Вторая группа антитринитариев: Праксей, Ноэт, Каллист, Берилл*

Второй тип монархиан, которых Тертуллиан называл патрипассианами (как позже ответвление монофизитов называлось теопасхитами)[1108], наряду с потребностью ревностно отстаивать единство Бога, ощущали также христианское стремление утвердить Божественность Христа; однако они не считали Его независимой Личностью и воспринимали как растворенного в сущности Отца. Они учили, что единственный всевышний Бог по собственной свободной воле, посредством акта самоограничения, стал человеком, то есть что Сын есть Отец, явленный во плоти. Они не знали другого Бога, кроме явленного во Христе, и обвиняли своих оппонентов в двоебожии. Они были опаснее, чем рационалисты-унитарии, и в течение какого-то времени пользовались даже симпатией и поддержкой папского престола. Ряд учителей этого направления жил в Риме, их было много даже во времена Епифания, в конце IV века.

1. Первым выдающимся сторонником патрипассианской ереси был Праксей из Малой Азии. Он прибыл в Рим в правление Марка Аврелия и был известен как исповедник; там он осуждал монтанизм и пропагандировал патрипассианство, в которое обратил даже епископа Виктора[1109]. Но Тертуллиан с сокрушительной логикой выступил в оправдание монтанизма и ипостасианства и саркастически обвинил Праксея в том, что он выполнил в Риме два поручения дьявола:

[1105] Θεὸς ἐκ τῆς παρθένου.

[1106] Вероятно, он имел в виду безличный предвечный Логос. Но Антиохийский синод отверг использование термина ὁμοούσιος в этом безличном (савеллианском) смысле.

[1107] Источники: фрагменты актов Антиохийского синода у Евсевия, VII. 27-30; Иероним, *De Viris ill.* 71; Епифаний, *Haer.* 65 (или 45, κατὰ τοῦ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως, в издании Oehler II. 2, p. 380-397); пять фрагментов проповедей Павла, подлинность которых сомнительна, в Ang. Mai, *Vet. Script. Nova Coll.* VII. 68 sq.; отдельные упоминания у Афанасия, Илария и других никейских отцов церкви; Феодорит, *Fab. Haer.* II. 8. См. также Dorner и Harnack.

[1108] В Восточной церкви их обычно называют савеллианами по имени их самого выдающегося представителя.

[1109] Псевдо-Тертуллиан: «*Praxeas haeresim introduxit quam Victorinus* [вероятно, имеется в виду *Victor*] *corroborare curavit*». Мы точно знаем из трудов Ипполита, что преемники Виктора, Зеферин и Каллист, симпатизировали патрипассианам.

изгнал Святого Духа и распял Отца. Праксей, постоянно опиравшийся на Ис. 45:5; Ин. 10:30 («Я и Отец — одно») и Ин. 14:9 («Видевший Меня видел Отца») так, как будто вся Библия состояла из этих трех отрывков, учил, что Сам Отец стал человеком, испытывал голод, жажду, страдал и умер во Христе. Справедливости ради надо сказать, что его слова не следует понимать как относящиеся к непосредственному страданию (*pati*) Отца, но только к состраданию (*copati*) Отца Сыну; однако, в любом случае, Праксей не считал Сына независимой Личностью. Он воспринимал отношения Отца и Сына как отношения духа и плоти. Одна и та же личность как дух есть Отец, как плоть же она — Сын. Он считал католическое учение тритеизмом[1110].

2. Ноэт из Смирны выступил с тем же мнением около 200 г. по Р. Х., опираясь в том числе на Рим. 9:5, где Христос назван «сущим над всем Богом». Когда против него выступили на одном соборе, он заявил в свою защиту, что его учение способствует прославлению Христа[1111]. Автор «Философумен» связывает его учение с пантеистической философией Гераклита, который, как мы узнаем отсюда впервые, рассматривал природу в виде согласия всех противоположностей и называл вселенную одновременно неслиянной и нераздельной, рожденной и нерожденной, смертной и бессмертной; таким образом, Ноэт полагал, что одно и то же Божественное Лицо должно быть способно сочетать в Себе противоположные качества[1112].

Два его ученика, Эпигон и Клеомен[1113], распространяли это учение в Риме с разрешения папы Зеферина.

3. Каллист, папа Каллист (или Калликст) I, принял учение Ноэта и выступил его сторонником. Он объявлял Сына лишь явлением Отца в человеческом облике; Отец оживлял Сына, как дух оживляет тело[1114], и страдал вместе с Ним на кресте. «Отец, — говорил он, — бывший в Сыне, взял плоть и сделал ее Богом, объединив ее с Собой и сделавшись единым с нею. Следовательно, Отец и Сын — имена одного Бога, и эта единая Личность[1115] не может быть двумя; таким образом, Отец страдал вместе с Сыном». Каллист считал своих оппонентов «двоебожниками»[1116], а они в ответ называли его последователей каллистианами.

Этим и другими сведениями о Римской церкви в первой четверти III века мы обязаны, как уже говорилось, девятой книге «Философумен» Ипполита; не сле-

---

[1110] Основные источники: Тертуллиан, *Adv. Praxean* (39 глав, написано около 210). См. также Псевдо-Тертуллиан, 20. Ипполит, что странно, ни разу не упоминает Праксея. Поэтому некоторые исследователи пришли к выводу, что он был тем же лицом, что Ноэт, также приехавший из Малой Азии; другие отождествляют его с Эпигоном или Каллистом, полагая, что Праксей — это прозвище. Мы считаем верным то мнение, что Праксей появился в Риме до Эпигона, возможно, при Элевтере, и оставался там недолго. С другой стороны, Тертуллиан нигде на упоминает имен Ноэта, Эпигона, Клеомена и Каллиста.

[1111] Τί οὖν κακὸν ποιῶ, — спросил он, — δοξάζων τὸν Χριστόν.

[1112] О Ноэте см.: Ипполит, *Philos.* IX. 7-9 (p. 440-442), и его трактат против Ноэта (Ομιλία εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινος, вероятно, это последняя глава его утерянного труда против 32 ересей). Епифаний, *Haer.* 57, использовал обе эти книги, но неправильно относит Ноэта не к концу II века, а примерно к 130 г.

[1113] Не его учителя, как предполагали историки предыдущих периодов, в том числе Неандер. См. Ипполит, IX. 7.

[1114] Ин. 14:11.

[1115] πρόσωπον. По меньшей мере, судя по заявлению Ипполита, Каллист поддерживал подобные высказывания.

[1116] δίθεοι.

дует, однако, забывать, что Ипполит был главным оппонентом и соперником Каллиста и что его собственное учение о Троице тяготело к противоположной, субординационистской крайности. Ипполит называет Каллиста, явно не беспристрастно, «неразумным человеком и предателем, который собрал со всех сторон богохульства, чтобы выступать против истины, и не стыдился впадать то в заблуждение Савеллия, то в заблуждение Феодота» (никаких следов последнего мы не находим, скорее, наблюдаем нечто прямо противоположное)[1117]. Взгляды Каллиста отличались как от двубожия, отделявшего Логос от Бога, так и от савеллианского смешения Отца и Сына; он настаивал на взаимопроникновении (περιχώρησις) Божественных Личностей; иначе говоря, от модалистского унитарианства он шел к никейскому учению о Троице, но его заявления недостаточно полны и последовательны. Он отлучил от церкви как Савеллия, так и Ипполита; Римская церковь была на его стороне, и его имя стало одним из наиболее популярных среди имен древних пап[1118].

После смерти Каллиста, занимавшего папский престол с 218 по 223 или 224 г., патрипассианство исчезло из Римской церкви.

4. Берилл из Бостры (сейчас Босра и Боссерет), в Горной Аравии (Arabia Petraea). От него до нас дошел лишь несколько туманный и очень по-разному толкуемый отрывок, сохранившийся у Евсевия[1119]. Он отрицал личное предвечное существование[1120] и независимую Божественность[1121] Христа в целом, но в то же время утверждал, что в течение Его земной жизни в Нем пребывала Божественность Отца[1122]. Берилл в некотором смысле образует переход от простого патрипассианства к савеллианскому модализму. На Аравийский синод в 244 г. для консультации был вызван пресвитер Ориген, позже сам обвиненный в ереси, и этот великий учитель убедил Берилла в его заблуждении, в частности — дав разъяснения по поводу существования во Христе человеческой души, на место которой Берилл, вероятно, ставил свою πατρικὴ θεότης, как Аполлинарий Младший в более поздний период будет ставить λόγος. Говорят, что позже Берилл поблагодарил Оригена за наставления. Здесь мы наблюдаем очень редкий пример богословского диспута, который закончился единением, а не еще большим расколом[1123].

[1117] Доллингер здесь не соглашается с обвинением Ипполита, а Гарнак поддерживает его.

[1118] О Каллисте см.: Ипполит, IX. 11, 12 (p. 450-462), с. 27 (p. 528-530). См. также Döllinger, *Hippol. und Callistus*, ch. IV (англ. перевод p. 183 sqq., особенно p. 215), и другие труды об Ипполите; также Langen, *Gesch. der röm. Kirche*, p. 192-216. Доллингер обвиняет Ипполита в том, что тот неверно представляет взгляды Каллиста, тогда как епископ Вордсворт (*St. Hippolytus and the Church of Rome*, ch. XIV, p. 214 sqq.) обвиняет Каллиста в савеллианской ереси и отстаивает ортодоксию Ипполита, рассуждая довольно легкомысленно (p. 254): «Ипполит утверждает, что Каллист был еретиком. Ни один историк церкви не подтверждает, что Каллист был ортодоксом. Все историки церкви, писавшие об Ипполите (а имя его — одно из самых знаменитых имен в ее летописях), свидетельствуют о здравости его веры». Гарнак (в Herzog X. 202) считает, что взгляды Каллиста представляли собой переход от изначального монархианства Римской церкви к ипостатической христологии (*«die Brüche, auf welcher die ursprünglich monarchianisch gesinnten römischen Christen, dem Zuge der Zeit und der kirchlichen Wissenschaft folgend, zur Anerkennung der Hypostasen-Christologie übergegangen sind»*).

[1119] *H. E.* VI. 33.

[1120] ἰδία οὐσίας περιγραφή, то есть очерченное, ограниченное, отдельное существование.

[1121] ἰδία θεότης.

[1122] ἡ πατρικὴ θεότης.

[1123] Акты Бострийского синода, которые были знакомы Евсевию и Иерониму, сейчас утрачены. Немногочисленные сведения о Берилле, которые мы имеем, взяты у Евсевия,

§152. *Савеллианство*

Ипполит: *Philos.* IX. 11 (D. and Schn., p. 450, 456,458). Довольно скудные, но важные сведения. Епифаний: *Haer.* 62. Фрагменты посланий Дионисия Александрийского у Афанасия, *De Sentent. Dion.*, и свидетельства более поздних авторов, собранные в Routh, *Reliqu. sacr.* Новациан: *De Trinit.* Евсевий: *Contra Marcellum.* Ссылки в произведениях Афанасия (*De Syn.; De Decr. Nic. Syn.; Contra Arian.*). Василий Великий: *Ep.* 207, 210, 214, 235. Григорий Назианзин: λόγος κατὰ Ἀρείου κ. Σαβελλίου.

См. также Schleiermacher, Neander, Baur, Dorner, Harnack, *l.c.*, и Zahn, *Marcellus von Ancyra* (Gotha 1867); Nitzsch, *Dogmengesch.* I. 206-209, 223-225.

5. Савеллий — самый оригинальный, глубокий и искренний из доникейских унитариев. Его система была самой опасной соперницей ортодоксального учения о Троице. Время от времени она возрождается в разных модификациях[1124]. Мы очень мало знаем о его жизни. Вероятно, он был ливийцем из Пятиградия. Какое-то время в начале III века он провел в Риме и сначала был обращен Каллистом в патрипассианство, а когда Каллист стал епископом, был отлучен от церкви.[1125] Хотя первый факт сомнителен. Его учение распространялось в Риме, а также в Пятиградии в Египте. Дионисий, епископ Александрии, отлучил Савеллия от церкви в 260 или 261 г.[1126] на соборе этого города. Решительно выступая против него, Дионисий почти в арианских терминах провозгласил независимость ипостасей и подчиненность Сына Отцу. Савеллиане пожаловались на этого епископа Дионисию Римскому, который в 262 г. созвал собор и в специальном трактате, с превосходным ортодоксальным чутьем, осудил как савеллианство, так и субординационизм с тритеизмом.[1127] Епископ Александрии уступил и взял обратно свои слова о подчиненном положении Сына, согласившись с ортодоксальной теорией единосущия. На время споры прекратились, но только чтобы повториться полвека спустя при появлении Ария с еще большей ожесточенностью.

Система Савеллия известна нам только по нескольким фрагментам, приводимым у Афанасия и других отцов церкви, и некоторые из этих отрывков совершенно не согласуются между собой.

В то время как другие монархиане ограничивались рассмотрением отношений Отца и Сына, Савеллий рассуждает и о Святом Духе. Он говорил о Троице, но не одновременной и единосущной, а о последовательной Троице откровения. Он начинает с разграничения монады и триады в божественной природе. Основополагающая идея его системы такова: единство Бога, в Котором нет различий, разворачивается или распространяется[1128] по мере развития мира в трех разных формах и этапах откровения[1129], а после совершения искупления возвращается в

нами уже упоминавшегося, а также у Иеронима, *De Vir. ill.*, с. 60, и в фрагменте из Оригена, приведенном в апологии Памфила, Orig. *Opera*, IV. 22 (ed. Bened.). См. также Ullmann, *De Beryllo Bostr.*, Hamb. 1835. Fock, *Dissert. de Christologia Berylli*, 1843; Kober, *Beryll v. B.* в тюбингенском издании «Theol. Quartalschrift», 1848. Также Baur, Dorner (1.545 sqq.), Harnack, Hefele (*Conc. Gesch.* I. 109).

[1124] Мы упомянем только Маркелла Анкирского, Шлейермахера и Баннелла. Учение Шлейермахера о Троице — очень искусное усовершенствование савеллианства.

[1125] Об этом мы узнаем от Ипполита, который упоминает о Савеллии вскользь (в рассказе о Каллисте) как о человеке, в то время хорошо известном Римской церкви.

[1126] Савеллий в то время должен был быть уже стариком.

[1127] См. конец §149.

[1128] ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς.

[1129] ὀνόματα, πρόσωπα — не в ортодоксальном смысле ипостаси, но в первоначальном значении, «маска» или «роль» (в пьесе); также μορφαί, σχήματα.

единство. Отец являет Себя в законе и ветхозаветных установлениях (не в сотворении, потому что оно, по мнению Савеллия, предшествует трехчастному откровению); Сын — в воплощении; Святой Дух — во вдохновении. Откровение Сына заканчивается с вознесением; откровение Духа продолжается в возрождении и освящении. Савеллий объясняет отношения между ипостасями, сравнивая Отца с солнечным диском, Сына — с его светом, Духа — с его теплом. Говорят, что он также сравнивал Отца с телом, Сына с душой и Святого Духа с человеческим духом; но это не соответствует его явно спекулятивному разграничению. Своеобразны также его взгляды на Логос[1130]. Логос не идентичен Сыну, но является самой монадой в состоянии перехода к триаде — то есть Богом, воспринимаемым как движение жизни и творческий принцип, говорящим Богом[1131], в отличие от Бога безмолвного[1132]. Каждое πρόσωπον — другое διαλέγεσθαι, и три πρόσωπα вместе — последовательные эволюции Логоса, или внешнего изъявления Божественной природы. Как Логос исходит от Бога, так в конечном итоге он возвращается к Нему, и трехчастный процесс развития[1133] завершается.

Афанасий связывал учение Савеллия с философией стоиков. Общий элемент — пантеистическая идея распространения и сжатия[1134] Божественной природы, имманентно присутствующей в мире. В пифагорейской системе, в Евангелии от египтян и в Гомилиях Псевдо-Климента есть родственные идеи. Но мы не должны по этой причине сомневаться в оригинальности теории Савеллия. Его теория подготовила путь никейскому церковному учению благодаря полной согласованности трех ипостасей в ней. Савеллий отходит от ортодоксального стандарта в основном в том, что отрицает триединство сущности и постоянство троичной манифестации; он превращает Отца, Сына и Святого Духа во временные явления, которые, выполнив свою миссию, возвращаются в абстрактную монаду.

§153. *Искупление*

Cotta: *Histor. doctrines de redemptione sanguine J. Chr. facta*, в Gerhard: *Loci theol.*, vol. IV, p. 105-134.

Ziegler: *Hist. dogmatis de redemptione*. Gott. 1791. Рационалист.

K. Baehr: *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrh.*, Sulzb. 1832. Против ортодоксального учения о *satisfactio vicaria*.

F. C. Baur: *Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entw. von der ältesten Zeit bis auf die neueste*. Tüb. 1838. 764 страницы. (См. pp. 23-67). Очень ученый, критичный и философский труд, но в духе гегелевского пантеизма.

L. Dunker: *Des heil. Irenaeus Christologie*. Gütt. 1843 (p. 217 sqq.; объективен).

Baumgarten Crusius: *Compendium der christl. Dogmengeschichte*. Leipz. 2nd Part 1846, § 95 sqq. (p. 257 sqq.).

Albrecht Ritschl (профессор из Геттингена): *Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn 1870, второе пересмотренное издание 1882, sqq., 3 vols. Первый том (656 стр.) содержит *историю* учения, но нашему периоду посвящено всего несколько вступительных страниц (стр. 4), в основном автор рассматривает теории об искуплении Ансельма, ортодоксальные лютеранские и кальвинистические и современные немецкие. Изначально Ритчль принадлежал к тюбингенской школе, но теперь идет независимым путем и большое внимание уделяет действию этических сил в истории.

[1130] На это впервые справедливо указал доктор Баур.

[1131] Θεὸς λαλῶν.

[1132] Θεὸς σιωπῶν.

[1133] διάλεξις.

[1134] ἔκτασις, или πλατυτμός, и συστολή.

Служение триединого Бога в Его самооткровении — это спасение, или искупление и примирение творения: в отрицательной форме это освобождение человечества от вины и власти греха и смерти, в утвердительной форме это наделение праведностью и жизнью в общении с Богом. Во-первых, следует преодолеть отчуждение между Творцом и творением; потом человек может двигаться дальше, к уготованному для него совершенству. Примирение с Богом — конечная цель любой религии. В язычестве оно лишь смутно угадывалось и ощущалось — или же предвосхищалось в извращенной, плотской форме. В иудаизме оно было обещано Богом, предсказано символически, подготовлено исторически. В христианстве оно явлено в объективной реальности, в соответствии с вечным промыслом любви и мудрости Бога, через жизнь, смерть и воскресение Христа, и постоянно проявляется субъективно в жизни людей, в церкви, через Святого Духа, через наделение дарами благодати при условии покаяния и веры. Христос является, исключительно и абсолютно, Спасителем мира, Посредником между Богом и человеком.

Апостольские писания в полноте своей богодухновенности повсеместно свидетельствуют об этом спасении через Христа как о живом факте опыта. Но требовалось время, чтобы глубокие идеи Павла и Иоанна были ясно осмыслены церковью; они и в наши дни не изучены до конца. Здесь опять опыт шел впереди богословия. Церковь с самого начала жила искупительной жертвой Христа. Крест управлял мыслями и поведением всех христиан, им питался дух мученичества. Но учителя ранней церкви больше наслаждались искуплением, выражая благодарение, нежели логически размышляли о нем. Когда они говорят об этой благословенной тайне, мы видим в их словах больше порыва и чувства, чем четких определений и проницательного анализа. Более того, это учение никогда не было, в отличие от христологии и учения о Троице, предметом особых споров внутри древней церкви. Во вселенских символах веры эта тема затронута лишь в общих чертах. В Апостольском символе веры она представлена в догмате о прощении грехов на основании богочеловеческой жизни, смерти и воскресения Христа. Никейский символ веры сообщает чуть более определенно, что Христос стал человеком ради нашего спасения[1135], умер за нас и снова воскрес.

Тем не менее все основные составляющие более позднего церковного учения об искуплении могут быть найдены — выраженные либо непосредственно, либо косвенно — еще до конца II века. Негативная часть учения, о поражении дьявола, правящего царством греха и смерти, естественно, привлекала больше внимания в период отцов церкви по причине продолжавшегося конфликта христианства с язычеством, которое рассматривалось как находящееся в полной власти сатаны и бесов. Даже в Новом Завете, особенно в Кол. 2:15; Евр. 2:14 и 1 Ин. 3:8, победа над дьяволом представлена как неотъемлемая часть служения Христа. Но идея эта развивалась в ранней церкви весьма своеобразным и в какой-то степени мистическим образом и в этой форме продолжала циркулировать, пока Ансельм, выдвинув свою теорию удовлетворения, не придал развитию учения новый поворот. Предполагается, что, когда наши прародители ослушались, сатана по закону получил право (справедливо или несправедливо) владеть человечеством и держал его в рабстве, в цепях греха и смерти (см. Евр. 2:14,15). Христос пришел к нам на помощь. Победа над сатаной теперь воспринималась то как внесение законного выкупа сатане посредством уплаты назначенной цены (смерти Христа), то как

[1135] διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν.

повержение обманутого сатаны[1136] — обманутого преднамеренно и заслуженно или же обманутого в результате его собственного самообольщения[1137].

Богословское развитие учения о служении Христа началось с борьбы против иудейских и языческих влияний одновременно с развитием учения о Личности Христа, неразрывно связанной с Его деяниями и составляющей их основу. Евионизм, в характерном для него деистическом и легалистическом духе, неспособен был поднять на должную высоту представления о пророческом служении Христа и представить Его как Священника и Царя — здесь Христос был всего лишь новым учителем и законодателем. Гностицизм, исходивший из натуралистических и пантеистических воззрений язычества, считал искупление физическим и интеллектуальным процессом, освобождающим дух из уз материи, этого предполагаемого злого принципа. Здесь человеческая жизнь и страсти Христа превращались в пустую показуху; Его смерть имела в лучшем случае символическую ценность. По этой причине даже Игнатий, Ириней и Тертуллиан, возражая докетистам, самым решительным образом настаивали на реальности человеческой природы и смерти Иисуса, как источника нашего примирения с Богом[1138].

У Иустина Мученика появляются следы учения об удовлетворении, хотя и в очень неопределенных терминах. Он часто прибегает к мессианской главе Исаии, Ис. 53[1139].

Анонимный автор послания к неизвестному язычнику Диогнету, которое иногда приписывали Иустину, но которое, вероятно, написано намного раньше, прекрасно и впечатляюще говорит о тайне искупления, из чего мы видим: христиане верой понимали суть проблемы задолго до того, как смогли логически ее проанализировать. «Когда наша греховность, — говорит он[1140], — достигла своего предела и стало ясно, что ее последствия, наказание и смерть, довлеют над нами... Сам Бог взял на Себя бремя наших преступлений. Он отдал Своего собственного Сына в выкуп за нас, Святого — за преступников, Безгрешного — за злодеев, Праведного — за неправедных, Нетленного — за тленных, Бессмертного — за смертных. Ибо что иное могло покрыть наши грехи, кроме Его праведности? Как иначе могли бы мы, грешные и нечестивые, быть оправданы, если не через Божьего Сына? О сладкая замена! О несравненное деяние! О блага, превосходящие всякое ожидание! Греховность многих скрыта праведностью Единственного, а праведность Единственного оправдала многих преступников!»

Ириней первым из учителей церкви тщательно анализирует служение искупления и высказывает самое глубокое и здравое мнение из всех, какие мы можем наблюдать за первые три столетия. Христос, учит он, как последний Адам, повторил в Своей жизни всю жизнь человека, от детства до зрелости, от рождения до смерти и ада. Он словно подытожил всю эту жизнь и собрал ее воедино под одной главой[1141] с двойной целью — восстановить отношения, нарушенные грехопадением, и довести человечество до совершенства. Искупление включает в себя

[1136] Вследствие неверного понимания 1 Кор. 2:8.

[1137] Этой странной теории придерживались Ириней, Ориген, Григорий Нисский, Григорий Назианзин, Амвросий, Августин, Лев Великий и Григорий Великий. См. Baur, ch. I, II, p. 30-118.

[1138] См. §146.

[1139] *Apol.* I. 50, etc. См. von Engelhardt, p. 182.

[1140] *Ep. ad Diognetum*, c. 9.

[1141] Таково, как мы уже упоминали ранее, значение часто встречающегося у него выражения ἀνακεφαλαιοῦν, ἀνακεφαλαίωσις, *recapitulare*, *recapitulatio*.

устранение греха посредством повиновения Христа, уничтожение смерти посредством победы над дьяволом и наделение человека новой, божественной жизнью. Для того чтобы совершить это деяние, Искупитель должен Сам быть единым с божественной и человеческой природой, ибо только как Бог Он может совершить то, чего не может человек, и только как человек Он может с полным правом делать то, что подобает делать человеку. Из-за добровольного ослушания Адама дьявол обрел власть над человеком, но нечестным путем, через обман[1142]. Благодаря добровольному повиновению Христа власть дьявола была сокрушена законными средствами[1143]. Сначала это происходило в момент искушения, когда Христос заново воспроизвел или подверг пересмотру борьбу Адама с сатаной и нанес поражение обольстителю, тем самым освободив человека из его западни. Затем вся жизнь Христа была постоянной победоносной борьбой против сатаны и постоянным повиновением Богу. Это повиновение достигло совершенной полноты в страдании и смерти на крестном древе, оно изгладило непослушание первого Адама, совершенное на древе познания. Но это только негативная сторона. К ней добавляется, как мы уже отмечали, наделение новым, божественным принципом жизни и усовершенствование человеческих качеств, впервые осуществленное Христом.

Ориген отличается от Иринея тем, что считает человека законной (вследствие греха) собственностью сатаны и представляет победу над сатаной так: врага перехитрили, он не мог претендовать на безгрешную душу Иисуса, поэтому не смог удержать ее в смерти. Выкуп был отдан не Богу, а сатане, который вследствие этого утратил свои права на человека. Здесь Ориген соприкасается с мистическим гностицизмом. Но он размышлял о смерти Христа и с других точек зрения — как об искупительной жертве любви, принесенной Богом за грехи мира, как о величайшем доказательстве совершенного повиновения Богу, как о примере терпения. Необычно, что он распространяет ценность этого искупления на весь мир духов и на падших ангелов наряду с людьми в связи с его гипотезой апокатастасиса, окончательного восстановления изначального порядка. Единственный отец церкви, соглашающийся с ним в этом, — Григорий Нисский.

Афанасий в ранней юности (это уже в начале следующего периода) написал первый систематический трактат об искуплении и ответил на вопрос *«Cur Deus homo?»*[1144]. Но именно Латинской церкви после эпохального трактата Ансельма предстояло разносторонне разработать это важное учение.

§154. *Другие учения*

Учение о *субъективном* восприятии спасения, включающем веру, оправдание и освящение, было сформировано в тот период еще хуже, чем объективные догматы. Но так и должно было случиться. Желающие найти в этом периоде или вообще у кого-нибудь из отцов церкви, в том числе у самого Августина, протестантское учение об оправдании *одной только* верой, как *articulis stantis aut cadentis ecclesiae*, будут сильно разочарованы. На первом плане здесь, без сомне-

---

[1142] *Dissuasio.*

[1143] Посредством *suadela*, убеждения, явления истины, не хитростью и обманом.

[1144] λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου. Он был написан до начала арианских споров. В авторстве Афанасия сомневались, но без веских на то причин; другой же труд с похожим названием, Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου, только приписывается перу Афанасия и принадлежит авторству младшего Аполлинария из Лаодикии. См. Ritschl, I. 8 sq.

ния, стоят учения о воплощении Логоса, о Его подлинной Божественности и подлинной человечности, как основополагающие истины. Учение Павла об оправдании почти не привлекало к себе внимания, о нем говорится разве что у Климента Римского, соединяющего его с учением Иакова. Оно ждало века Реформации, когда его более подробно определили и лучше поняли. Отцы церкви ставили основной акцент на освящении и добрых делах, уже зарождалось римско-католическое учение о заслугах и даже сверхдолжных делах христианской добродетели. Только современное евангельское богословие более полно развило учения сотериологии и субъективного христианства.

Учение о *церкви* как общении благодати мы уже рассматривали в главе о строении церкви[1145], а учение о таинствах как объективных средствах восприятия благодати — в главе о поклонении[1146].

§155. *Эсхатология. Бессмертие и воскресение*

Общие труды по эсхатологии

Chr. W. Flügge: *Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung.* 3 Theile, Leipz. 1794-1800. Part III. В 2 томах, содержит историю христианского учения. Незавершен.

William Rounseville Alger (унитарий): *A Critical History of the Doctrine of a Future Life. With a Complete Literature on the Subject.* Philad. 1864, 10th ed. — шесть новых глав, Boston 1878. Он рассматривает учение отцов церкви в четвертой части, ch. I, p. 394-407. Библиографический указатель составил профессор Кембриджа Ezra Аввот, он организован по разделам и содержит более 5000 книг на данную тему; по полноте и точности этот библиографический источник не имеет себе равных.

Edm. Spiess: *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode.* Jena 1877. В этой книге в 616 страниц ничего не говорится о христианской эсхатологии.

Греческая и римская эсхатология

C. Fr. Nägelsbach: *Die homerische Theologie in ihrem Zusammenhang dargestellt.* Nürnberg 1840. Его же: *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander.* Nürnberg 1857.

Aug. Arndt: *Die Ansichten der Alten über Leben, Tod und Unsterblichkeit.* Frankfurt a. M. 1874.

Lehrs: *Vorstellungen der Griechen über das Fortleben nach dem Tode.* 2nd ed. 1875.

Ludwig Friedlaender: *Sittengeschichte Roms,* 5th ed. Leipz. 1881, vol. III, p. 681-717 (*Der Unsterblichkeitsglaube*).

Иудейская эсхатология

A. Kahle: *Biblische Eschatologie des Alten Testaments.* Gotha 1870.

A. Wahl: *Unsterblichkeits-und Vergeltungslehre des alttestamentlichen Hebraismus.* Jena 1871.

Dr. Ferdinand Weber (умер в 1879): *System der Altsynagogalen Palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud.* Ed. Franz Delitzsch and Georg Schnedermann. Leipzig 1880. См. chs. XXI. 322-332; XXIV. 371-386.

Aug. Wünsche: *Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud, und Kirchenvätern.* В «Jahrbücher für Protest. Theol.» Leipz. 1880.

Bissell: *The Eschatology of the Apocrypha.* В «Bibliotheca Sacra», 1879.

Христианская эсхатология

См. соответствующие главы в Flügge и Alger, упомянутых выше.

Dr. Edward Beecher: *History of Opinions on the Scriptural Doctrine of Retribution.* New York 1878 (334 pages).

[1145] См. §53.

[1146] См. §§66 — 74.

Соответствующие разделы в трудах об истории учений: MÜNSCHER, NEANDER, GIESELER, BAUR, HAGENBACH (H. B. Smith's ed. Vol. I. 213 sqq., 368 sqq.), SHEDD, FRIEDRICH NITZSCH (I. 397 sqq.)

Есть много монографий о смерти, аде, чистилище, воскресении, грядущей каре. См. следующий раздел.

Христианство — и сама человеческая жизнь с ее бесчисленными проблемами и тайнами — не имеет смысла без уверенности в существовании награды или наказания в грядущем мире, подготовкой к которому считается земное бытие. Христос называл Себя «воскресением и жизнью», Он обещал «жизнь вечную» всем, кто верит в Него. Факт Его воскресения лег в основание Церкви, и без него Церкви никогда бы не было. Догматы о телесном воскресении и вечной жизни — одни из фундаментальных положений ранних символов веры, произносившихся при крещении. Учение о будущей жизни, хотя оно и является последним в логической схеме систематического богословия, было первым осознано христианами как неистощимый источник утешения и сил во времена испытаний и гонений. Оно было тесно связано с ожиданием явления Господа во славе. Павел пишет о нем в своих первых посланиях — к фессалоникийцам и касается его также в 1 Кор. 15. Он заявляет, что христиане «несчастнее всех человеков», они будут сильнее всех разочарованы и их жертвы бесполезны, если их надежда на Христа ограничена только этой жизнью.

Доникейская церковь была странницей среди враждебного мира, она стремилась к неувядающему венцу, ожидающему верных исповедников и мучеников после смерти. Она даже не мечтала о таком великом перевороте, как обращение язычника-императора, и даже не представляла себе подобной возможности, кроме разве что проницательного Оригена. Перечисляя пять причин быстрого распространения христианской веры, Гиббон на второе место ставит учение о бессмертии души. Мы совсем ничего не знаем о будущем мире, лежащем за пределами нашего наблюдения и опыта, кроме того, что Бог предпочел нам открыть. Пока мы остаемся во власти инстинктов и природных надежд, страстно жаждущих бессмертия и славы, мы можем в лучшем случае думать, что подобное возможно. Евангелие же дает нам абсолютную уверенность, запечатленную воскресением Христа.

1. Представления язычников о будущей жизни были расплывчатыми и запутанными. Индусы, вавилоняне и египтяне остро ощущали реальность бессмертия, но подменяли его идеей вечного перевоплощения и преображения. Буддисты, исходя из того, что существование есть нужда, а нужда есть страдание, считали основной задачей человека освобождение от возвращения в прежнюю жизнь. Они умерщвляли плоть, готовясь к полному впадению в нирвану. Среди греков и римлян популярна была вера в то, что после смерти человек попадает в преисподнюю, греческий *гадес*, римский *orcus*. Согласно Гомеру, гадес — это мрачное место под землей, вход в которое лежит у западного края Океана; туда не проникают лучи солнца. Харон перевозит мертвых через реку Ахерон, а трехглавый пес Цербер стережет вход и не позволяет никому выходить. Там духи пребывают в развоплощенном состоянии, влачат похожее на сон существование теней. Проводилось нечеткое различие между двумя частями гадеса, Элизиумом (или «островами блаженных») для добрых людей и Тартаром для дурных. «Поэты и художники, — говорит Гиббон, — населили адские области таким количеством призраков и чудовищ, распределявших награды и наказания так неравномерно, что величественная истина, самая родная человеческому сердцу, была

подавлена и затемнена абсурдной путаницей дичайших фантазий. В одиннадцатой книге "Одиссеи" представлен ужасный и непоследовательный рассказ о тенях преисподней. Пиндар и Вергилий приукрасили картину, но и эти поэты, хоть они и были более правы, чем скопированный ими великий образец, виновны в очень странных несоответствиях»[1147].

Сократ, Платон, Цицерон, Сенека и Плутарх в своем представлении о будущей жизни поднялись выше всех среди античных философов, но достигли они лишь веры в ее возможность — а не в ее несомненность. Сократ, быв приговорен к смерти, сказал своим судьям: «Смерть — это либо вечный сон, либо переход к новой жизни; в любом случае, это не зло»,[1148] — и с ироничным видом выпил роковой яд. Платон, считавший человеческую душу частицей вечного, бесконечного, всепроникающего божества, верил, что она существовала *до* текущей жизни, поэтому у него были веские основания для надежды на продолжение ее существования после смерти. Все души (согласно его «Федону» и «Горгию») попадают в мир духов, праведные — в места блаженства, где живут вечно в развоплощенном состоянии, грешники — в Тартар, для наказания и очищения (это представление подготовило путь для понятия чистилища). Плутарх, невиннейший и благороднейший из платоников, учил, что бессмертие неразрывно связано с верой во всевышнее Провидение; он, подобно Платону, рассматривал грядущую жизнь как обещание высшего знания и более близкого общения с Богом, но только для тех немногих, что очищены добродетелью и благочестием. В таких редких случаях после смерти люди возносятся на звезды, на небеса, к богам, а не нисходят в гадес. Он также, после смерти дочери, говорит о своей вере в блаженное состояние детей, умерших в младенчестве. Цицерон в своих «Тускуланских беседах» и в трактате *De Senectute* в классических выражениях рассуждает о «невежестве, заблуждениях и неуверенности древних философов насчет бессмертия души». Хотя он был склонен считать, что бессмертие существует, ему представлялось непростой задачей избавиться от страха перед смертью ввиду возможности умирания души вместе с телом. Стоики верили лишь в ограниченное бессмертие или вообще отрицали его, они оправдывали самоубийство, если жизнь становилась невыносимой. Великие люди Греции и Рима не задумывались о грядущем мире, когда планировали свои действия. Во время споров о наказании Катилины и его сообщников по заговору Юлий Цезарь открыто заявил в римском сенате, что смерть стирает все смертные немощи, что за этой гранью нет больше ни тревог, ни радости, ни наказания за грехи, ни награды за добродетель. Катон Младший, образцовый стоик, соглашался с Цезарем; однако, прежде чем покончить с собой в Утике, он читал платоновского «Федона». Сенека некогда мечтал о бессмертии и почти приблизился к христианскому упованию на возрождение в вечности, если верить его красноречивым заявлениям; потом он проснулся от этого прекрасного сна и покончил с собой. Плиний Старший, трагически погибший под лавой Везувия, говорит о будущей жизни как о тщетном и эгоистичном человеческом измышлении; он считает, что после смерти тело и душа будут ощущать что-либо не больше, чем до рождения; смерть стала бы вдвойне мучительной, если бы была лишь началом еще одного неопределенного существования. Тацит только один раз упоминает о бессмертии, да и то условно; он верил только в бессмертие, которое дает слава. Марк Аврелий с печальным

[1147] *Decline and Fall of the R. Emp.*, ch. XV.

[1148] Платон, *Apol.* 40.

самоотречением обращается к природе: «Отдавай, что хочешь, и забирай, что и когда хочешь».

Это были благородные и честные римляне. Чего же можно ждать от толпы мирских, распущенных людей, живших материальными и чувственными интересами, считавших наслаждения и удовольствия главной целью жизни? Вдова философа-эпикурейца воздвигла ему памятник с надписью: «Спи вечно»[1149]. Во многих языческих эпитафиях явно выражено представление, что смерть — это конец всего; поразительный контраст с ними составляют скромные христианские надписи в катакомбах, отражающие уверенную надежду на будущее блаженство и славу в непрерывном общении верующего со Христом и Богом.

Но скептицизм образованных и близких к ним кругов не мог помешать народным верованиям имперского века. Количество безрадостных и безнадежных материалистических эпитафий, в конце концов, очень невелико в сравнении с многими тысячами таких, в которых не выражено сомнений или выражена вера в какое-либо существование после смерти[1150].

У греков и римлян не было понятия телесного воскресения — воскресение мыслилось ими только в виде теней и призрачных очертаний, которые якобы окружали развоплощенных духов и позволяли их узнавать. Языческие философы, такие как Цельс, высмеивали идею телесного воскресения как бесполезную, нелепую и невозможную.

2. Иудейское учение пошло гораздо дальше языческих представлений и предположений. Мы наблюдаем в нем несколько этапов развития.

а) В книгах Моисея, что примечательно, ничего не говорится о грядущей жизни. В них подчеркиваются, скорее, текущие, чем будущие последствия соблюдения или несоблюдения закона (так как оно имело не только духовное, но и гражданское или политическое значение); поэтому саддукеи признавали их и вместе с тем отрицали воскресение (а может быть, и бессмертие души). Но в Пятикнижии есть несколько отдаленных и значительных намеков на бессмертие, таких как древо жизни с его символическим смыслом[1151], загадочное восхищение Еноха в награду за его благочестие[1152], запрет на некромантию[1153], патриархальная характеристика умирающих, которым предстоит «приложиться к народу своему» или «к отцам своим»,[1154] и наконец, хотя и не в последнюю по важности очередь, слова Яхве о Себе как о «Боге Авраама, Исаака и Иакова» — что предполагает их бессмертие, ведь «Бог не есть Бог мертвых, но живых»[1155]. То, что имеет для Бога вечное значение, само должно быть вечным.

б) В более поздних книгах Ветхого Завета, особенно созданных во время и после изгнания, учение о бессмертии и воскресении вырисовывается четко[1156]. В

[1149] Friedlander, *l.c.*, 682 sq.

[1150] Friedlander, p. 685. В наше время скептики, материалисты и атеисты, хотя их и немало, тоже составляют меньшинство в сравнении с массой верующих в загробную жизнь.

[1151] Быт. 2:9; 3:22,24.

[1152] Быт. 5:24.

[1153] Вт. 18:11; см. также 1 Цар. 28:7.

[1154] Быт. 25:8; 35:29; 49:29,33.

[1155] Исх. 3:6,16; см. также Мф. 22:32.

[1156] См. знаменитый отрывок об Искупителе, Иов 19:25-27, явно учащий бессмертию души и будущему воздаянию за все невзгоды этой жизни; Ек. 12:7 («дух возвратился к Богу, Который дал его»), а также Ек. 12:14 («Всякое дело Бог приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно, или худо»).

видении Даниила даже присутствует окончательное воскресение «многих из спящих в прахе земли... для жизни вечной», других — «на вечное поругание и посрамление»; он пророчествует, что «разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда»[1157].

Но до Христа, Который впервые явил истинную жизнь, еврейский шеол, куда отправлялись все души усопших, оставался, как и греческий гадес, темным и ужасным местом, и как таковое он описывается в Ветхом Завете[1158]. Ситуации же, подобные вознесению Еноха и Илии, уникальны и исключительны. Они свидетельствуют, что смерть — не тот удел, который был уготован для людей изначально, и что смерть может быть преодолена силой святости.

в) Иудейские апокрифы (Книга премудрости, Вторая Маккавейская) и более поздние иудейские произведения (Книга Еноха, Апокалипсис Ездры) являют некоторый прогресс. В них проводится разграничение между двумя областями шеола: раем (или лоном Авраама) — для праведников и геенной — для грешников; в них подчеркиваются идеи телесного воскресения, а также будущих наград и наказаний.

г) Талмуд приукрашивает эти идеи разнообразными вымыслами. В нем рай и геенна представлены как близкие области, указаны их размеры, оба состоят из нескольких отделений, куда попадают в зависимости от степени заслуг или греховности. Рай в шестьдесят раз больше мира, а ад в шестьдесят раз больше рая, потому что грешников больше и в этой жизни, и в загробной. Согласно другим раввинистическим свидетельствам, и тот и другой по сути безграничны. В Талмуде (как и в Коране) рай описан как место, где смешаны чувственные и духовные удовольствия. Праведники наслаждаются созерцанием Шехины, пируют с патриархами, Моисеем и Давидом плотью левиафана, пьют вино из чаши спасения. У каждого жителя рая есть дом, соответствующий его заслугам. Среди адских наказаний главная роль уделяется огню, который обновляется каждую неделю после субботы. Грешников варят, как мясо, в котле, но огонь не касается грешных израильтян, они мучаются иначе. Самые суровые наказания ждут идолопоклонников, лицемеров, предателей и отступников. По поводу длительности будущей кары школа Шаммая утверждала, что они вечны; школа Гиллеля была склонна к более мягкой точке зрения, допуская возможность искупления после покаяния и очищения. Некоторые раввины учили, что однажды ад прекратит свое существование, солнце воспламенится и истребит грешников[1159].

[1157] Дан. 12:2,3; см. также Ис. 65:17; 66:22-24.

[1158] См. отрывки о *шеоле* в Симфонии с указателем еврейских слов. Само название *sheol* (שְׁאוֹל) означает либо не подлежащие удовлетворению требования и ненасытность смерти (если оно происходит от שָׁאַל, *требовать, настойчиво просить*), либо подземный характер этой области, бездну (если оно происходит от שָׁעַל, *быть пустым*, сравните с *hell* {ад}, *hollow* {пустой}, *Höhle*); по сути оно аналогично греческому *Hades* и римскому *Orcus*. Разграничение между двумя областями мира духов (лоном Авраама, или раем, и геенной, см. Лк. 16:22,23) не представлено в канонических книгах четко. Оно возникло позже. Oehler (*Theol. des A. Test.*, I. 264) пишет: *«Von einem Unterschied des Looses der im Todtenreich Befindlichen ist im Alten Test. nirgends deutlich geredet. Wie vielmehr dort Alles gleich werde, schildert Hiob. 3:17-19. Nur in Jes. 14:15; Ez. 32:23, wo den gestürzten Eroberern die äusserste Tiefe* (יַרְכְּתֵי־בוֹר) *angewiesen wird, kann man die Andeutung verschiedener Abstufungen des Todtenreichs finden, etwa in dem Sinn, wie Josephus (Bell. Jud. III. 8, 5) den Selbstmördern einen,* ᾅδης σκοτιώτερος *in Aussicht stellt. Sonst ist nur von einer Sonderung nach Völkern und Geschlechtern die Rede, nicht von einer Sonderung der Gerechten und Ungerechten»*.

[1159] Об этих и других любопытных подробностях см. в Wünsche, *l.c.*, p. 361 sqq., 494 sqq. Однако он признает, что представить разные высказывания раввинов в виде связной

3. Христианское учение о грядущей жизни отличается от языческого, но не меньше отличается и от иудейского в следующих важных моментах:

а) Вера в жизнь после смерти приобретает абсолютную несомненность божественного откровения, скрепленную фактом воскресения Христа, а тем самым наделяет нынешнюю жизнь безграничной важностью и связывает ее с событиями вечности.

б) Телесное воскресение связывается с идеей бессмертия души, вследствие чего последняя приобретает полноту и конкретность, а личности человека не грозит полное уничтожение.

в) Смерть рассматривается как наказание за грех, то есть как нечто ужасное, от чего природа содрогается. Но этот ужас оказался сломлен, жало смерти вырвано Христом.

г) Представления о будущей жизни основываются на учении о грехе и искуплении: верующего ждет состояние абсолютной святости и счастья, нераскаявшегося грешника — абсолютного несчастья. Смерть и бессмертие — благословение для первого, но ужас для второго; первый приветствует их с радостью, у второго есть причины их бояться.

д) Большое значение уделяется суду после воскресения, на котором будет определена окончательная судьба всех людей в соответствии с их поступками в этой земной жизни.

Но в осознании этой таинственной проблемы мы должны различать, что исходит от веры, а что — от личных мнений и домыслов.

Возвращение Христа для суда над людьми, для наделения их вечной наградой или наказанием находится в центре эсхатологической веры Церкви. Этому суду предшествует всеобщее воскресение, а за ним следует вечная жизнь.

Вера в него отражена во вселенских символах веры.

Апостольский символ веры:

> Он придет судить живых и мертвых. [Верую] в... воскресение тела; и жизнь вечную.

Никейский символ веры:

> ...Который... придет снова в славе, судить живых и мертвых; и царству Которого не будет конца... и уповаем на воскресение мертвых; и на жизнь грядущего мира.

В так называемом Афанасиевском символе веры к этим простым утверждениям в начале, середине и конце добавляются осуждения на смерть всем несогласным, то есть спасение представляется зависящим от веры в ортодоксальное католическое учение о Троице и Боговоплощении в том виде, в каком оно там сформулировано. Однако этот документ был создан намного позже, мы не встречаем его следов до VI века.

В литургиях, претендующих на апостольское или послеапостольское происхождение, те же самые важнейшие моменты отражены в богослужении евхаристии.

Литургия Климента:

> ...А потому помня о Его страстях, и смерти, и воскресении из мертвых, и возвращении на небеса, и о Его будущем втором пришествии, когда Он явится в славе и силе судить живых и мертвых и воздать каждому по делам его.

системы чрезвычайно трудно. Взгляды ессеев отличались от общепринятых иудейских; они верили только в бессмертие души и приветствовали смерть как освобождение из темницы тела.

Литургия Иакова:

> ...Его второе, славное и ужасное явление, когда Он придет в славе судить живых и мертвых и воздаст каждому по делам его.

Литургия Марка:

> ...Его второе страшное и ужасное пришествие, когда Он явится праведно судить живых и мертвых, чтобы воздать каждому человеку по делам его.

Всё, что добавляется к этим явленным в откровении и общепринятым положениям, можно забыть. Время второго пришествия, предваряющее его явление антихриста, тысячелетнее царство, которое должно предшествовать всеобщему суду или следовать после него, природа развоплощенного состояния между смертью и воскресением, способы и степень грядущего наказания, соотношение количества спасенных и погибших, судьба язычников и всех, кто умер, не зная о христианстве, местоположение рая и ада — всё это открытые проблемы эсхатологии, по поводу которых мудрые и благие представители церкви всегда расходились во мнениях и будут расходиться до самого конца. В Библии действительно говорится о *восхождении* на небеса и о *сошествии* в ад, но эти действия неизбежно преломляются человеческим языком, подобно тому как о солнце люди говорят, что оно встает и садится. Хотя мы знаем, что солнце не вращается вокруг земли, мы все равно говорим, что оно восходит и заходит. И мы знаем, что в Божьей вселенной ничто не расположено «выше» или «ниже». Мир сверхъестественного может быть очень далек от нас, за звездами и за границами зримого сотворенного мира (если у него вообще есть границы), а может быть и совсем рядом, вокруг нас. В любом случае, там хватит места для всех Божьих детей. «В доме Отца Моего обителей много... иду приготовить место вам» (Ин. 14:2). Для веры этого достаточно.

§156. *Между смертью и воскресением*

Dav. Blondel: *Traité de la créance des Pères touchant l'état des ames après cette vie.* Charenton 1651.

J. A. Baumgarten: *Historia doctrinae de Statu Animarum separatarum.* Hal. 1754.

Höpfner: *De Origine dogm. de Purgatorio.* Hal. 1792.

J. A. Ernesti: *De veterum Patrum opinione de Statu Animarum a corpore sejunctar.* Lips. 1794.

Herbert Mortimer Luckock (каноник Эли, высокая англиканская церковь): *After Death. An Examination of the Testimony of Primitive Times respecting the State of the Faithful Dead, and their Relationship to the Living.* London, 3rd ed. 1881. Отстаивает пользу молитв о мертвых.

Одно из наиболее непонятных мест эсхатологии — проблема промежуточного состояния, или состояния души между смертью и воскресением. Трудно представить себе развоплощенную душу счастливой или горюющей при отсутствии физических органов наслаждения и страдания. Иустин Мученик утверждал, что души сохраняют чувствительность после смерти, в противном случае у грешников было бы преимущество над праведниками. Ориген, по-видимому, предполагал существование какой-то утонченной, духовной телесности, сопровождающей душу в ее одиноких странствиях, зародыша тела воскресения; но теоретические воззрения этого великого мыслителя изначально вызывали подозрение, и некоторые из них в конечном итоге подверглись осуждению. У идеи сна души (психопаннихии) были свои защитники, но Тертуллиан решительно отвергает ее[1160]. Другие считали, что душа умирает вместе с телом и сотворяется заново при воскресении[1161]. Преобладало же мнение, что душа продолжает существовать в

сознательном, хотя и развоплощенном состоянии вследствие либо присущего ей изначально, либо приданного бессмертия. Природа этого состояния зависит от морального характера души, сформировавшегося при жизни; она либо счастлива, либо печальна и не может измениться, разве что стать еще более счастливой или печальной.

Католическое учение о *status intermedius* в основном проистекает из иудейского предания о шеоле, из притчи о богаче и Лазаре (Лк. 16:19 и сл.) и из отрывков о сошествии Христа в ад[1162]. Высказывания доникейских отцов церкви несколько туманны и запутанны, но их проясняют более зрелые высказывания никейских и посленикейских отцов, так что их можно свести к следующим моментам[1163].

1. Благочестивые люди, умершие до Христа, от Авеля или Адама до Иоанна Крестителя (за редкими исключениями, такими как Енох, Моисей и Илия), находились в каком-то отделении шеола[1164], ожидая первого пришествия, затем были освобождены Христом после Его распятия и перенесены в рай. Таковы были основная задача и следствие сошествия в ад (*descensus ad inferos*), и так церковь считала задолго до того, как эта фраза появилась в Апостольском символе веры, сначала в Аквилейском (где, однако, Руфин объясняет ее неправильно, как синоним погребения), потом — в Римском. Ерма из Рима и Климент из Александрии предполагали, что патриархи и ветхозаветные святые до своего перемещения из шеола были крещены Христом и апостолами. Ириней неоднократно упоминает о сошествии Христа в мир духов как единственном средстве объявления и применения благ искупления по отношению к благочестивым усопшим прошлых веков[1165].

2. Христианские мученики и исповедники, к которым позже присоединились другие выдающиеся святые, после смерти немедленно попадают на небеса, в благословенное присутствие Бога[1166].

[1160] *De Anima*, с. 58. Учение психопаннихии было вновь извлечено на свет анабаптистами и опровергнуто Кальвином в одной из его самых первых книг (Париж, 1534).

[1161] Евсевий, VI. 37, говорит, что так утверждали некие аравийцы.

[1162] Лк. 23:43; Деян. 2:31; 1 Пет. 3:19; 4:6.

[1163] Среди прочих отрывков см.: Иустин Мученик, *Dial.*, с. 5, 72, 80, 99, 105 (Engelhardt, *l.c.*, p. 308); Ириней, IV. 27, 2; V. 31; Тертуллиан, *De Anima*, с. 7, 31, 50, 55, 58; *Adv. Marc.* IV. 34; Киприан, *Ep.* 52; Климент Александрийский, *Strom.* VI. 762 sq.; Ориген, *Contra Cels.* V. 15; *Hom. in Luc.* XIV (Tom. III. 948); *Hom. in Ez.* I (III. 360); Амвросий, *De Bono Mortis* и *Ep.* 20.

[1164] Средневековые схоласты называли эту часть шеола *Limbus Patrum* и предполагали, что она опустела после сошествия Христа и была заменена *чистилищем*, которое в свою очередь опустеет после второго пришествия, так что после суда останутся только небеса и ад. Евангельские христиане соглашаются с римскими католиками в том, что после суда будут небеса и ад, но отрицают существование чистилища, как промежуточного между небесами и адом. Однако они допускают разные степени святости и блаженства, также как степени виновности и наказания, до и после суда.

[1165] *Adv. Haer.* IV. 27, §2: «Именно по этой причине Господь сошел в подземные области проповедовать Свое пришествие и там, объявить об отпущении грехов для тех, кто поверит в Него. Теперь в Него уверовали все уповавшие на Него, то есть те, кто провозглашал Его пришествие и подчинялся Его постановлениям, праведники, пророки и патриархи, которым Он отпустил грехи таким же образом, как и нам, так что мы не должны считать их виновными в их грехах, если не пренебрегаем Божьей благодатью». Этот текст существует только в латинском варианте.

[1166] Гностики учили, что все души сразу возвращаются к Богу, но это мнение было отвергнуто как еретическое. Иустин Мученик, *Dial.* 80.

3. Большинство верующих христиан, которые несовершенны, на неопределенный период оказываются в предваряющем состоянии покоя и счастья, обычно называемом раем (Лк. 23:41) или лоном Авраама (Лк. 16:23). Там они постепенно очищаются от оставшихся немощей, пока не созревают для небес, куда могут быть допущены только совершенно чистые. Ориген говорит о постепенном достижении все более и более высоких областей знания и блаженства. (После V или VI века, а конкретно, после папы Григория I, рай сменило чистилище).

4. Местоположение рая точно неизвестно. Некоторые представляли, что это высшая область подземного гадеса, однако «далекая» от геенны, отделенная от нее «большой пропастью» (см. Лк. 16:23,26)[1167]; другие думали, что это низшая область небес, которые над землей, но четко отгороженная от последнего прибежища блаженных[1168].

5. Нераскаявшиеся христиане и неверующие отправляются в низшие области гадеса (геенну, тартар, ад), где пребывают в предварительном состоянии несчастья и с ужасом ждут окончательного суда. С IV века гадес стали ассоциировать с адом, и эта путаница отражена во многих переводах Библии, в том числе в Библии короля Иакова.

6. Будущая участь язычников и некрещеных детей теряется в безнадежном тумане; только Иустин и александрийские отцы церкви считали, что действие Божьей благодати распространяется за пределы видимой церкви. Иустин Мученик, должно быть, верил, судя по его словам, в спасение всех тех язычников, которые при жизни следовали свету Божественного Логоса и умерли в состоянии неосознанного христианства или готовности к христианству. Ибо, говорит он, «жившие с Логосом были христианами, хоть и считались атеистами, — как Сократ и Гераклит и другие, им подобные»[1169].

7. В ином мире существуют разные степени блаженства и страданий, в зависимости от степени заслуг и вины. Это разумно само по себе и подтверждается Писанием.

8. С идеей неокончательности промежуточного состояния и возможности постепенного совершенствования связаны богослужения в память об усопших и молитвы за них. Ни в Новом Завете, ни в канонических книгах Ветхого Завета нет упоминаний о подобных обычаях; видимо, единственный пример, рассказывающий о таком действии как о привычном, относится к маккавейским временам: Иуда Маккавей и его спутники молятся и приносят жертвы за убитых в сражении, «да будет совершенно изглажен содеянный грех»[1170]. В древних иудей-

---

[1167] Очевидно, именно так считает Тертуллиан, называющий геенну «подземным хранилищем тайного огня», а рай — «местом Божьего блаженства, предназначенным для принятия духов святых и отделенным от знания этого мира огненной областью [то есть рекой Пирифлегетон, как оградой]». *Apol.*, с. 47.

[1168] Как Ириней, *Adv. Haer.* V. 5, §1: «Старейшины, бывшие учениками апостолов, также сообщают нам, что ушедшие перенесены были в это место (ибо рай был приготовлен для праведников, имеющих Духа; там апостол Павел, будучи вознесен, слышал слова, которые мы в нашем нынешнем положении не можем услышать) и что перенесенные туда останутся там до завершения [всего], готовясь к бессмертию».

[1169] *Apol.* I. 46: οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς. См. также *Apol.* I. 20, 44; *Apol.* II. 8, 13. Он нигде ясно не заявляет, что наиболее благородные язычники спаслись; но это следует из его взглядов о *Logos spermaticos* (см. стр. 550). В XVI веке это мнение вновь было выдвинуто Цвингли, и его могут вполне придерживаться все, кто считает спасение зависящим от предвечного избрания, а не от водного крещения. Бог не ограничен Своими законами, Он может спасать кого угодно когда угодно и как угодно.

ских молитвенниках есть молитвы о блаженстве мертвых[1171]. Острым ощущением единства святых, нерушимого даже после смерти, объясняется возникновение подобного обычая и среди первых христиан. Тертуллиан ясно свидетельствует, что в его время был такой обычай. «Мы предлагаем, — говорит он, — пожертвования за мертвых в день их рождения» — имеется в виду небесное рождение[1172]. Описывая вдову-христианку, он говорит, что она молится о душе своего мужа и просит для него отдыха и общения в первое воскресение; она также приносит жертвы в годовщину его смерти[1173]. Евсевий рассказывает, что у могилы Константина собиралась большая толпа людей, в том числе Божьих священников, которые со слезами и плачами молились Богу за душу императора[1174]. Августин называет молитву о благочестивых мертвых во время евхаристического богослужения обязательным и всеобщим обычаем церкви, заповеданным отцами[1175]. Сам он вспоминал в молитвах свою благочестивую мать, поскольку она просила его об этом перед смертью.

Такое положение подтверждается древними литургиями, которые по сути сохранились с доникейской эпохи, но были записаны только в IV веке. Воспоминание о благочестивых умерших было важной частью молитв во время евхаристии. Вот пример из литургии святого Иакова: «Помни, Господи Боже, о духах тех, кого мы упомянули, и тех, кого мы не упомянули, но кто был в истинной вере[1176], от праведного Авеля и по сей день; даруй им покой в земле живых, в Своем царстве, в блаженстве рая[1177], на лоне Авраама, Исаака и Иакова, наших святых отцов, — там, откуда бежали боль, печаль и плач и где свет Твоего присутствия озаряет их и светит им вечно». В литургии Климента, в восьмой книге Апостольских постановлений, тоже есть молитва «о тех, кто почил в вере», с такими словами: «Мы приносим Тебе жертву за всех Твоих святых, угодных Тебе от начала мира, патриархов, пророков, простых людей, апостолов, мучеников, исповедников, епископов, старейшин, диаконов, иподиаконов, певчих, дев, вдов, мирян и всех, чьи имена Ты Сам знаешь».

[1170] 2 Мак. 12:39 и далее. Римско-католические богословы используют этот отрывок (а также Мф. 5:26; 12:32; 1 Кор. 3:13-15) как доказательство в пользу существования чистилища. Но, если принимать его как доказательство, мы зайдем слишком далеко; грех, о котором здесь идет речь, — не простительный, а смертный грех идолопоклонства, и виновные в нем, как считается, не попадают в чистилище, и их состояние не улучшается от ходатайств.

[1171] См. примеры в Luckock, *l.c.*, p. 58 sqq.

[1172] *De Cor. Mil.*, c. 3: «*Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus*». См. примечания в Oehler, tom. I. 422.

[1173] *De Monog.*, c. 10: «*Pro anima ejus orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium*».

[1174] *Vita Const.* IV. 7: σὺν κλαυθμῷ πλείονι τὰς εὐχὰς ὑπὲρ τῆς βασιλέως ψυχῆς ἀπεδίδοσαν τῷ θεῷ.

[1175] *Sermo* 172. Из отрывка о грехе к смерти (Мф. 12:32) он сделал также вывод, что все остальные грехи могут быть прощены в будущей жизни. *De Civit. Dei* XXI. 24. На Халкидонском соборе (452) Диоскур был обвинен в преступлении против истины за то, что не исполнил волю святой женщины, оставившей большие суммы денег монастырям, больницам и благотворительным обществам в надежде, что молитвы облагодетельствованных ею улучшат ее положение в загробной жизни.

[1176] τῶν πνευμάτων... ὀρθοδόξων. Греческая церковь уделяет большое внимание ортодоксии, но очевидно, что здесь это слово имеет очень широкое значение, так как включает в себя веру Авеля и всех ветхозаветных святых.

[1177] Не чистилища. Отсюда видна разница между доникейской и посленикейской верой. См. об этом далее.

9. Эти представления о промежуточном состоянии, в связи с молитвами об умерших, указывают на заметное тяготение к римско-католическому учению о чистилище, которое позже стало преобладать на Западе благодаря авторитету Августина и папы Григория I. Но здесь есть одно существенное отличие. Доникейские представления о промежуточном состоянии благочестивых исключали или, по меньшей мере, игнорировали идею страданий и наказаний, ставшую неотъемлемой частью католического понятия чистилища. Состояние благочестивых представлялось как относительно счастливое, уступающее только совершенному счастью после воскресения. Каким бы ни был рай, где бы он ни находился, он принадлежит небесному миру; чистилище же считалось промежуточной областью между небесами и адом и граничило, скорее, с последним. Погребальные надписи в катакомбах в большинстве своем радостны по тону, в них души усопших представлены как пребывающие «в мире», «живущие во Христе» или «в Боге»[1178]. Такое же мнение в основном сохранилось в Восточной церкви, утверждающей, что душам усопших верующих могут помочь молитвы живых, однако они находятся в состоянии «света и покоя, предвкушая вечное блаженство»[1179].

Но наряду с этой преобладающей верой мы находим также следы идеи о страданиях в чистилище как временном последствии греха, о мучительном стремлении к святости. Ориген, следуя по стопам Платона, использовал термин «очистительный огонь»[1180] — в нем сгорят оставшиеся несовершенства души; но он использует его в образном значении и в связи со всепоглощающим огнем последнего суда, в то время как Августин и Григорий I перенесли эту идею на промежуточное состояние. Простой народ и большинство отцов церкви полагали, что речь идет о материальном огне, но это не постулат веры, и есть римские богословы[1181], которые ограничивают страдания чистилища областью ума и совести. Ведь материальный огонь совершенно безвреден при отсутствии материального тела. Еще ближе к римской идее чистилища становятся Тертуллиан и Киприан, учившие, что грехи, совершенные после крещения, требуют отдельного искупления и что долг должен быть оплачен полностью (Мф. 5:20), прежде чем душа сможет освободиться из плена и попасть на небеса.

§157. *После суда. Вечное наказание*

Учение отцов церкви о будущем наказании обсуждается в Edward Beecher, *l.c.*, и в противоречивых трудах, появившихся в связи с пятью проповедями каноника Фаррара, произнесенными в Вестминстерском аббатстве в ноябре 1877 г. (*Eternal Hope*, Lond. 1879.) В связи с ними см. в особенности

Pusey: *«What is of Faith as to Everlasting Punishment?» A Reply to Dr. Farrar's Challenge*. Oxf. and Lond., 2nd ed. 1880 (284 pages).

F. W. Farrar: *Mercy and Judgment: A few last words on Christian Eschatology with reference to Dr. Pusey's «What is of Faith?»*. London and N. York 1881 (485 pages). См. chs. II, III, IX — XII. Фаррар пылко возражает против «нынешнего представления об аде» и сводит

[1178] Правда, иногда эта мысль выражается в форме пожелания или молитвы: «Живи в Боге» (*Vivas in Deo* или *in Christo*); «Да обновит Бог твой дух» (*Deus refrigeret spiritum tuum*); «Да будет у тебя вечный свет во Христе» и т.д.

[1179] Большой русский катехизис, Schaff, *Creeds*, vol. II, p. 503.

[1180] πῦρ καθάρσιον. До Оригена он упоминается у Климента, *Homilies*, IX. 13. Отрывок Писания, на котором основан термин *ignis purgatorius*, — 1 Кор. 3:13,15, «*огонь* испытает дело каждого... сам спасется, но так, как бы из *огня* (ὡς διὰ πυρός)».

[1181] Мелер, Клее и другие.

его к максимальной ограниченности во времени и пространстве, но особенно отвергает всеобщее спасение. Он разделяет с Пьюзи римское мнение о «будущем очищении» (вместо «испытания»), увеличивающем количество спасенных за счет того, что великое множество несовершенных христиан избегнет ужасной погибели.

По поводу всеобщего суда нам не открыто ничего, кроме факта, что после него нас ждет вечная жизнь или вечная смерть. Это предел наших познаний.

В христианской церкви никогда не было никаких споров насчет судьбы праведников, которые унаследуют вечную жизнь и будут наслаждаться блаженным общением с Богом вовеки. Что же касается окончательной судьбы нераскаявшихся, отвергших предложенное спасение, здесь человеческая мысль допускает три возможности: вечное наказание, уничтожение, спасение (после временного наказания и покаяния).

1. Вечное наказание грешников всегда было и всегда будет ортодоксальной теорией. Ее придерживались иудеи во времена Христа, кроме саддукеев, которые отрицали воскресение[1182]. Она подтверждена высшим авторитетным мнением самой милосердной Личности, пожертвовавшей собственной жизнью ради спасения грешников[1183].

[1182] Это спорный вопрос, но в 4 Маккавейской, 4 Ездры, Книге Еноха, Апокалипсисе Варуха и в Псалтири Соломона есть несколько весьма впечатляющих отрывков, которые были собраны доктором Пьюзи (*l.c.* 48-100) и не опровергнуты в ответе Фаррара (VIII. 180-221). Иосиф Флавий (свидетельство которого Фаррар произвольно отвергает как бесполезное) утверждает, что фарисеи и ессеи верили в вечное наказание, *Ant.* XVIII. 1, 3; *Bel. Jud.* II. 8, 11. Рабби Акива (ок. 120 г.) ограничивал наказание в геенне 12 месяцами, но только для иудеев. Талмуд объявляет осужденными на вечную кару лишь несколько разновидностей грешников, особенно отступников и тех, кто презрительно относится к мудрости рабби. Главный отрывок — *Rosh Hoshanah*, f. 16, 17: «В день суда все будут поделены на три категории, совершенно праведных, совершенно греховных и промежуточных. Первые будут сразу же предназначены и запечатлены к жизни вечной; вторые — сразу же отправлены в геенну (Дан. 12:2); третьи сойдут в геенну и продолжат подниматься и опускаться (Зах. 12:10)». Это мнение поддерживали представители двух великих школ, Шаммай и Гиллель, но Гиллель склонялся к более либеральным и милосердным взглядам (см. §155). Фаррар утверждает, что геенна не обязательно и не всегда означает ад в нашем понимании, но она есть: 1) для иудеев, или большинства иудеев, — краткое наказание, за которым следует прощение и избавление; 2) для согрешивших более тяжко — долгое, но все равно не вечное наказание; 3) для худших грешников, особенно язычников — наказание, за которым следует *уничтожение*. Он цитирует несколько современных ему иудейских авторитетов рационалистического типа, например, доктора Деуша, который говорит: «В Талмуде нет ни слова, которое подтверждало бы печальную догму о бесконечных мучениях». Но доктор Фердинанд Вебер, обладающий не меньшим авторитетом, утверждает, что в некоторых местах Талмуда говорится о полном уничтожении грешников, в других — о вечном наказании, например, *Pesachim* 54[a]: *«Огонь геенны никогда не угасает»*. *Syst. der altsynag. Paläst. Theologie*, p. 375. Мусульмане разделяют иудейскую веру, меняются только обитатели ада и рая. Согласно Корану, в рай попадают ортодоксальные мусульмане, в ад — все неверующие (иудеи, язычники и христиане), а также отступники от ислама.

[1183] Мф. 12:32 (грех к смерти); Мф. 26:24 (Иуде лучше было бы никогда не рождаться); Мф. 25:46 («мука вечная» противопоставляется «жизни вечной»); Мк. 9:48 («геенна, где червь их не умирает и огонь не угасает»). В свете этих торжественных заявлений мы должны понимать те места из Павла (Рим. 5:12 и сл.; Рим. 14:9; 1 Кор. 15:22,28), в которых говорится о всеобщем воскресении. В наши планы не входит вдаваться здесь в экзегетические споры, но так как значение слова αἰώνιος было почерпнуто из дискуссий отцов церкви, обязательно следует заметить, что сила их аргументов заключается не в этимологическом значении отдельного слова, которое сводится к «эону», но в его связи с будущим наказанием, противопоставленным будущей награде, в вечности которой никто не сомневался (Мф. 25:46). По поводу толкования см. M. Stuart, *l.c.*, и особенно статьи Тейлора Льюиса, касающиеся *Olamic* and *Aeonian words in Scripture*, в комментарии Lange на

В результате большинство отцов церкви, ясно высказывающихся на эту ужасную тему, склонны к данному мнению.

Игнатий говорит об «огне неугасимом»[1184]; Ерма — о тех, «кто не спасется», но «окончательно погибнет», потому что не покается[1185].

Иустин Мученик учит, что грешники или безнадежно отказывающиеся каяться предстанут перед судом, чтобы быть приговоренными к вечному наказанию. Он посвящает этой теме двенадцать абзацев. «Вкратце, — говорит он, — то, чего мы ожидаем, чему мы научились от Христа и чему мы учим, можно изложить следующим образом. Платон писал, что Радамант и Минос накажут злодеев, когда придут к ним; мы тоже говорим, что подобное произойдет; но судьей будет Христос, и души их будут воссоединены с их же телами и будут подвергнуты *вечному* наказанию (αἰωνίαν κόλασιν); *а не* длящемуся только тысячу лет, как говорил Платон (χιλιονταετῆ περίοδον)»[1186]. В другом месте: «Мы верим, что все живущие во грехе и не кающиеся будут наказаны вечным огнем» (ἐν αἰωνίῳ πυρί)[1187]. Такие выражения не соответствуют теории уничтожения, сторонником которой объявляли Иустина Мученика[1188]. Он в самом деле отвергает, как и несколько других авторов доникейского периода, платоновскую идею бессмертия души самой по себе, независимо ни от чего[1189], и указывает на *возможность* окончательного уничтожения грешников[1190], но возможность эту он помещает в таком далеком будущем через столь неисчислимое количество веков после суда — и уж точно после платоновского тысячелетия наказания, — что она утрачивает практическое значение и перестает утешать.

Иринея считают непоследовательным, потому что он выступал сторонником всех трех теорий или, по крайней мере, колебался между ортодоксальным мнением и теорией уничтожения. Он отрицает, как и Иустин Мученик, обязательное и неотъемлемо присущее душе бессмертие; бессмертие так же зависит от Бога, как и поддержание жизни вообще[1191]. Излагая же апостольское правило веры, он

Eccelsiastes (Am. ed., p. 44-51).

[1184] *Ep. ad Eph.*, c. 16: ὁ τοιοῦτος, ῥυπαρὸς γενόμενος, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει.

[1185] *Vis.* III. 2, 7; *Simil.* VIII. 9 (ed. Funk, I, p. 256, 488 sq.). Доктор Пьюзи в подтверждение своего мнения упоминает также Поликарпа (?), Варнаву, поддельное второе послание Климента и многих мучеников (на основании книг об их деяниях), p. 151-166.

[1186] *Apol.* I. 8 (см. Платон, *Phaedr.*, p. 249 A; *De Republ.*, p. 615 A).

[1187] *Apol.* I. 21; см. также c. 28, 45, 52; II. 2, 7, 8, 9; *Dial.* 45, 130. Также см. Engelhardt, p. 206, и Donaldson, II. 321.

[1188] Petavius, Beecher (p. 206), Farrar (p. 236) и другие.

[1189] *Dial. c. Tr.* 4. 5; см. также *Apol.* I. 21. Татиан, его ученик, выступает против платоников (*Adv. Graec.*, c. 13): «Душа не бессмертна сама по себе, о греки, но смертна (οὐκ ἐστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴ δέ). Однако она может не умирать». Ириней, Феофил Антиохийский, Арнобий и Лактанций придерживались того же мнения. См. Nitzsch, I. 351-353.

[1190] В *Dial.*, c. 5, он вкладывает в уста пожилого человека, которым он был обращен, следующие слова: «Достойные видеть Бога больше не умирают, другие же подвергнутся наказанию и будут наказываемы, *пока Ему будет угодно, чтобы они жили и страдали*». Но непосредственно перед этим он говорит: «Я не хочу сказать, что все души умирают: это было бы подарком для грешников. Что же тогда? души благочестивых пребывают в лучшем месте, души нечестивых и грешников — в худшем, ожидая момента суда». См. примечание Отто к этому отрывку, *Op.* II. 26.

[1191] *Adv. Haer.* II. 34, §3: «*omnia quae facta sunt... perseverant quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit*». Ириней рассуждает, что у всего сотворенного было начало, следовательно, *может* быть и конец. Будет существование продолжаться или нет, зависит от благодарности или неблагодарности человека. Тот, кто хранит дар жизни и благодарен

упоминает вечное наказание, а в другом месте заявляет как о несомненной истине, что «вечный огонь уготован грешникам», ибо «Господь открыто утверждает, и другие Писания доказывают» это[1192]. Ипполит одобряет эсхатологию фарисеев в отношении воскресения, бессмертия души, суда и уничтожения мира в огне, вечной жизни и «вечного наказания»; в другом месте он говорит о «безрадостном виде мрачного Тартара, куда не проникает ни луча света от сияющего Слова»[1193]. Согласно Тертуллиану, грядущее наказание «будет продолжаться не долгое время, но вечно»[1194]. К его чести, он утверждает, что ни один невинный человек не может радоваться наказанию виновных, насколько справедливым бы оно ни было, но, скорее, будет печалиться. Киприан считает, что страх перед адом — единственное основание для страха перед смертью для любого человека, что мы должны постоянно помнить о страхе Божьем и вечной каре, забывая о страхе перед людьми и кратком страдании[1195].

О том, что подобное верование было распространено среди христиан в целом, свидетельствует Цельс, сообщающий, что языческие жрецы так же, как они, угрожают «вечной карой» и что это единственная несомненная истина, так как и те и другие провозглашают ее с равной уверенностью[1196].

II. Окончательное уничтожение грешников устраняет из Божьей вселенной всяческое несогласие ценой отказа от природного бессмертия души — на том основании, что грех в конечном итоге губит грешника, то есть последний сам обрекает себя на погибель.

Эта теория приписывалась Иустину Мученику, Иринею и другим лицам, верившим лишь в относительное бессмертие, которым можно пренебречь; но, как мы только что видели, их высказывания в пользу вечного наказания слишком

Дарителю, получит долготу дней навеки (*accipiet et in saeculum saeculi longitudinem dierum*); тот же, кто отбрасывает дар прочь и не благодарен Творцу, «*лишает себя вечного устояния*» (*ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia*). Из этого отрывка, сохранившегося только в несовершенном латинском варианте, Додуэлл, Бичер (p. 260) и Фаррар (241) делают вывод, что Ириней учил уничтожению грешников; слово *perseverantia* они понимают как указывающее на продолжение существования; однако Массуэт (см. его примечание в Stieren I. 415) и Пьюзи (p. 183) объясняют *perseverantia* как продолжение *реальной* жизни в Боге, или вечное *счастье*. Следует признать, что отрывок не очень понятен, потому что *longitudo dierum* и *perseverantia* — не одно и то же, притом *perseverantia* — не синоним *existentia* или *vita*. В кн. IV. 20, 7 Ириней говорит, что Христос «стал наделять благодатью Отца ради блага людей... чтобы люди, совсем отпав от Бога, не *прекратили существовать*» (*cessaret esse*); но он добавляет, что «жизнь человека заключается в созерцании Бога» (*vita autem hominis visio Dei*). В четвертом фрагменте Пфаффа, приписываемом ему (Stieren I. 889), он говорит, что Христос «придет в последние времена уничтожить всякое зло (εἰς τὸ καταργῆσαι πᾶν τὸ κακὸν) и примирить все сущее (εἰς τὸ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα, из Кол. 1:20), чтобы положить конец всякой нечистоте». Этот отрывок, подобно 1 Кор. 15:28 и Кол. 1:20, касается, скорее, всеобщего возрождения, чем уничтожения, но он допускает, как и отрывки из Павла, толкование, согласующееся с идеей вечного наказания. См. длинное примечание в Stieren.

[1192] *Adv. Haer.* III. 4, 1; II. 28, 7. См. Pusey, p. 177-181. Ziegler (*Irenäus*, p. 312) говорит, что Ириней учит вечному наказанию в нескольких местах или предполагает его и цитирует III. 23, 3; IV. 27, 4; 28, 1; IV. 33, 11; 39, 4; 40, 1 и 2.

[1193] *Philos.* IX. 23, 30.

[1194] *Apol.*, c. 45. См. также *De Test. An.* 4; *De Spect.* 19, 30. Pusey, 184 sq.

[1195] *De Mortal.* 10; Ep. VIII. 2. Pusey, 190. Он цитирует также «Встречи» Климента и его гомилии (XI. 11) в поддержку данного взгляда.

[1196] Ориген, *C. Cels.* VIII. 48. Ориген, отвечая, не отрицает этого факта, но пытается доказать, что правда на стороне христиан.

ясны и решительны, чтобы согласовываться с тем выводом, который они могли бы сделать из своих представлений о душе.

Однако Арнобий, похоже, верил в уничтожение; ибо он говорит о душах, «поглощенных и сожженных» или «низвергнутых и превратившихся в ничто, исчезающих в бессилии вечного уничтожения»[1197].

III. Апокатастасис, или возвращение всех разумных существ к состоянию святости и счастья. Теоретически это решение проблемы греха кажется наиболее удовлетворительным, оно обеспечивает совершенную гармонию творения, но нарушает принцип свободы воли с предполагаемым правом сопротивляться и игнорирует ожесточающую природу греха и постоянно возрастающую трудность покаяния. Если обращение и спасение в конечном итоге обязательны, они утрачивают свой моральный характер и моральную цель.

Первым среди христиан сторонником идеи всеобщего спасения был Ориген. Он учил, что в конечном итоге святость всех людей будет восстановлена, но делал это скромно, в виде теоретического предположения, а не догмы, в своем раннем труде *De Principiis* (написанном до 231 г.). На Западе этот труд известен в вольном переложении Руфина (398)[1198]. В более поздних его произведениях мы встречаем лишь слабые следы данной теории: по-видимому, его взгляды изменились, и он исключил сатану из конечного покаяния и спасения, что лишает теорию смысла[1199]. Эта его теория вступает также в противоречие с другой его теорией, об обязательной для свободной воли изменчивости и постоянной смене падений и искупления[1200].

Всеобщему спасению (в том числе и сатаны) явно учил Григорий Нисский, великий мыслитель из школы Оригена (умер в 395), а также, с экзегетической точки зрения, выдающиеся антиохийские богословы Диодор Тарсийский (умер в 394), Феодор Мопсвестийский (умер в 429) и многие епископы-несториане[1201]. На Западе среди современников Августина было, по его словам, «множество тех, кто не верит в вечное наказание». Но взгляды Оригена были опровергнуты Епифани-

---

[1197] *Adv. Gent.* II. 14. Теория относительного бессмертия и уничтожения грешников недавно была возрождена одним благочестивым англичанином, преподобным Эдуардом Уайтом, Edward White, *Life in Christ*. Доктор Р. Рот также является сторонником уничтожения, но только после того, как обращение грешников становится морально невозможным. См. его посмертно изданную *Dogmatik*, ed. Schenkel, II. 335.

[1198] *De Princ.* I. 6, 3. См. также его *In Jer. Hom.* 19; *C. Cels.* VI. 26.

[1199] Обычно, от Августина до Ницша (I. 402), утверждалось, что Ориген включал сатану в ἀποκατάστασις τῶν πάντων, но в *Ep. ad Rom.* 1. VIII. 9 (*Opera* IV. 634) он говорит, что сатана не будет обращен даже в последние времена, а в послании *Ad quosdam amicos Alex.* (*Opera* I. 5, цитируется в Pusey, p. 125) написано: «...Хотя говорят, что отец коварства и погибели тех, кто будет изгнан из царства Божьего, может быть спасен, никто не может говорить так, разве что безумец».

[1200] Он говорит о πάλιν ἄλλη ἀρχή после завершения апокатастасиса в некоторых эонах. См. критические замечания Неандера, I. 656 (Am. ed.).

[1201] Nitzsch (I. 403 sq.) включает в число сторонников всеобщего спасения и Григория Назианзина, и, возможно, Златоуста. Фаррар делает то же самое, но более уверенно (249 sqq., 271 sqq.). Однако доказательства в пользу обратного — более веские, см. Pusey, 209 sqq., 244 sqq., и они не могут быть объяснены простым «приспособлением к популярным взглядам». Правда то, что Златоуст чтил память Оригена, что он восхвалял своего учителя, Диодора Тарсийского, и что его комментарии к 1 Кор. 15:28 похожи на учение об апокатастасисе. Пьюзи слишком пренебрежительно высказывается о Диодоре и Феодоре Мопсвестийском как отцах несторианства и несправедливо утверждает, будто они отрицали воплощение (223-226). Они и Златоуст были родоначальниками здравой грамматической экзегетики и выступали против экстравагантного аллегоризма школы Оригена.

ем, Иеронимом и Августином и наконец осуждены как одно из оригеновских заблуждений при императоре Юстиниане (543)[1202].

С тех пор универсализм, или теория всеобщего спасения, стал считаться ересью, но в протестантских церквях к нему относятся терпимо, как к частному теоретическому мнению или проявлению милосердной надежды[1203].

§158. *Хилиазм*

Corrodi: *Kritische Geschichte des Chiliasmus.* 1781. 2nd ed. Zürich 1794. 4 vols. Весьма неудовлетворительно.

Münscher : *Lehre vom tausendjährigen Reich in den 3 ersten Jahrh.* (in Henke's «Magazin», VI. 2, p. 283 sqq.).

D. T. Taylor: *The Voice of the Church on the Coming and Kingdom of the Redeemer; a History of the Doctrine of the Reign of Christ on Earth.* Пересмотрено Hastings. 2nd ed. Peace Dale, E. I. 1855. Премилленарий.

W. Volck: *Der Chiliasmus. Eine historisch-exeget. Studie.* Dorpat 1869. Милленарий.

A. Koch: *Das tausendjährige Reich.* Basel 1872. Милленарий, спорит с Хенгстенбергом.

C. A. Briggs: *Origin and History of Premillennarianism.* В «Lutheran Quarterly Review», Gettysburg, Pa., April, 1879. 38 страниц. Амилленарий, в связи с «Пророческой конференцией» премилленариев, состоявшейся в Нью-Йорке в ноябре 1878 г. Обсуждает учение доникейской эпохи.

Geo. N. H. Peters: *The Theocratic Kingdom of our Lord Jesus, the Christ.* N. York, объявлено к публикации в 3 т. 1884. Премилленарий.

Полной критической истории нет, но *противоречивых* и *благочестивых* произведений на эту тему очень много, особенно на английском языке. Мы упомянем следующие. 1) ***Со стороны милленариев*** (которые придерживаются очень разных оттенков мнения). а) *Английские и американские богословы*: Jos. Mede (1627), Twisse, Abbadie, Beverly T. Burnet, епископ Newton, Edward Irving, Birks, Bickersteth, Horatio и Andrew Bonar (два брата), E. B. Elliott (*Horae Apoc.*), John Cumming, декан Alford, Nathan Lord, John Lillie, James H. Brooks, E. R. Craven, Nath. West, J. A. Seiss, S. H. Kellogg, Peters, а также труды адвентистов, ирвингиан и плимутских братьев. б) *Немецкие богословы*: Spener (*Hoffnung besserer Zeiten*), Peterson, Bengel (*Erklärte Offenbarung Johannis*, 1740), Oetinger, Stilling, Lavater, Auberlen (*Dan. and Revel.*), Martensen, Rothe, von Hofmann, Löhe, Delitzsch, Volck, Luthardt. 2) ***Со стороны амилленариев.*** а) *Английские и американские авторы*: епископ Hall, R. Baxter, David Brown (*Christ's Second Advent*), Fairbairn, Urwick, G. Bush, Mos. Stuart (*Revel.*), Cowles (*Dan.* и *Revel.*), Briggs и т. д. б) *Немецкие авторы*: Gerhard, Maresius, Hengstenberg, Keil, Kliefoth, Philippi и многие другие. См. статьи «Millennarianism», автор Semisch, и «Pre-Millennarianism», автор Kellog, в Schaff-Herzog, vols. II, III., и приведенную там литературу.

[1202] Пьюзи утверждает (125-137), что Ориген был осужден Пятым вселенским собором в 553 г., но Гефеле убедительно доказывает, что пятнадцать анафем против Оригена были приняты поместным синодом Константинополя в 543 г. при Мине. См. его *Conciliengesch.*, 2nd ed., II. 859 sqq. Того же мнения придерживаются Дюпен, Волш и Доллингер.

[1203] По крайней мере, в лютеранской церкви Германии и в англиканской церкви. Бенгель очень осторожно намекает на возможность апокатастасиса, и пиетисты Вюртемберга в основном склонны верить в эту идею. Среди богословов недавнего времени самым выдающимся сторонником всеобщего спасения является Шлейермахер, немецкий Ориген. Он исходит не из идеи свободы, как Ориген, но из противоположной кальвинистской теории о частном избрании отдельных людей и народов, которое обязательно предполагает некоторое осуждение или, скорее, игнорирование остальных, но лишь на время, пока избрание наконец не коснется во всей полноте язычников и всего Израиля. Сатана не был препятствием для Шлейермахера, так как он отрицал его существование как личности. У недавно возникшей американской деноминации универсалистов есть символ веры из трех статей, называемый Винчестерским исповеданием (1803), и одна из его статей учит окончательному возвращению «всей семьи человечества к святости и счастью».

Самая поразительная особенность эсхатологии доникейской эпохи — это явный хилиазм, или милленаризм, то есть вера в видимое правление Христа во славе на земле вместе с воскресшими святыми в течение тысячи лет перед всеобщим воскресением и судом[1204]. Это было не официальное церковное учение, выраженное в символах веры и формах богослужения, но распространенное мнение выдающихся учителей, таких как Варнава, Папий, Иустин Мученик, Ириней, Тертуллиан, Мефодий и Лактанций; в то время как Гай, Ориген, Дионисий Великий и Евсевий (а позже — Иероним и Августин) возражали против него.

Иудейский хилиазм был основан на неверном, плотском восприятии природы мессианского царства, буквальном истолковании пророческих символов и переоценке значения иудейского народа и святого города как центра этого царства. Он начал формироваться незадолго до появления Христа и вскоре после завершения Его служения сформировался в апокалиптической литературе, такой как Книга Еноха, Апокалипсис Варуха, Четвертая книга Ездры, Заветы двенадцати патриархов и Сивиллины пророчества. Его сторонниками были еретическая секта евионитов и гностик Керинф[1205].

Христианский хилиазм — это иудейский хилиазм, приобретший более духовную форму и нацеленный на второе, а не на первое пришествие Христа. Более того, в нем различаются два воскресения, одно до, а второе после тысячелетнего царства, и тысячелетнее царство Христа становится лишь прелюдией к Его вечному правлению на небесах, от которого его отделяет краткое промежуточное правление сатаны. Тысячелетнее царство ожидается не как логическое завершение хода истории, а как внезапное сверхъестественное откровение свыше.

Сторонники данной теории опираются на некоторые обещания Господа[1206], особенно на символический отрывок из Апокалипсиса, возвещающий тысячелетнее царство Христа на этой земле после первого воскресения и до сотворения нового неба и новой земли[1207].

В связи с этим преобладали всеобщие надежды на близкое возвращение Господа, хотя день и час этого возвращения были неизвестны и не представлялось возможности узнать их, так что верующие должны были постоянно сохранять готовность к нему[1208]. В течение всего периода гонений эта надежда служила

[1204] *Хилиазм* (от χίλια ἔτη, *тысяча лет*, Отк. 20:2,3) — это греческий аналог латинского термина *милленаризм* (от *mille anni*), и они обозначают одну и ту же теорию. Ее приверженцев называют *хилиастами* или *милленариями*, а также *премилленариями* (для более конкретного указания на их веру в то, что Христос явится снова *до* наступления тысячелетнего царства), — но многие среди них просто верят, что золотой век христианства еще не наступил. *Постмилленарии* — это те, кто считает, что второе пришествие произойдет *после* тысячелетнего царства.

[1205] См. Евсевий, *Н. Е.* III. 27, 28.

[1206] Мф. 5:4; 19:28; Лк. 14:12 и сл.

[1207] Отк. 20:1-6. Это единственный строго милленаристский отрывок во всей Библии. Комментаторы до сих пор спорят, буквальное или символическое значение имеет это тысячелетнее царство и относится ли его начало к прошлому или к будущему. Но в ряде других мест, которые сторонники милленаризма используют в подтверждение своей теории, есть косвенные данные в ее пользу, особенно в Ис. 11:4-9; Деян. 3:21; Рим. 11:15. Современные премилленарии также опираются на то, что они называют неисполнившимися пророчествами Ветхого Завета о возвращении иудеев в Святую Землю. Древние же хилиасты относили эти пророчества к христианской церкви как истинному Израилю.

[1208] См. Мф. 24:33,36; Мк. 13:32; Деян. 1:7; 1 Фес. 5:1,2; 2 Пет. 3:10; Отк. 1:3; 3:3.

неиссякающим источником ободрения и утешения среди страданий мучеников, орошавших кровью семя, которое принесло Церкви богатый урожай.

Варнава первый и единственный из апостольских отцов церкви открыто учит премилленаристской теории о правлении Христа на земле. Он считает историю сотворения в Пятикнижии Моисея символически предвещающей шесть эпох служения ради мира, каждая из которых будет продолжаться тысячу лет и за которыми последует тысячелетие покоя; ибо для Бога «один день как тысяча лет». За тысячелетней субботой на земле последует восьмой, вечный день нового мира, символ которого — День Господа (называемый Варнавой «восьмым днем»)[1209].

Папий из Иераполя, благочестивый, но легковерный современник Поликарпа, придерживался странного, даже экстравагантного представления о счастье в тысячелетнем царстве, причем для доказательства он обращался к авторитету апостольского предания. Он вкладывает в уста Самого Христа весьма образное описание более чем тропического плодородия этого периода, которое сохранилось и подтверждается у Иринея, но выглядит весьма апокрифически[1210].

Иустин Мученик представляет переход от иудейско-христианского к языческо-христианскому хилиазму. Он неоднократно говорит о втором пришествии Христа на облаках небесных, в окружении святых ангелов. Этому будет предшествовать недавнее явление человека греха (ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας), который станет богохульствовать против всевышнего Бога и будет править три с половиной года. А ему будут предшествовать ереси и лжепророки[1211]. Потом Христос воскресит патриархов, пророков и благочестивых иудеев, установит тысячелетнее царство, восстановит Иерусалим и будет там править среди Своих святых; потом будет общее воскресение и суд над миром. Иустин считал это упование на земное совершенное царство Христа краеугольным камнем ис-

---

[1209] Варнава, *Epist.*, ch. 15. По-видимому, его взгляды основаны на Пс. 89:4; 2 Пет. 3:8, но в основном на иудейском предании. Он не цитирует Откровение. См. статью Отто в Hilgenfeld, «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», 1877, p. 525-529, и примечание Функа в *Patr. Apost.* I. 46.

[1210] *Adv. Haer.* V. 33, §3 (ed. Stieren I. 809), цитируется в четвертой книге «Господних изречений»: «Настанут дни, когда будут расти лозы, на каждой по десять тысяч ветвей, а на каждой ветви — по десять тысяч прутиков, а на каждом прутике — по десять тысяч отростков, а на каждом отростке — по десять тысяч гроздей, а в каждой грозди — по десять тысяч виноградин, а из каждой виноградины можно будет выдавить двадцать пять мер вина. И когда любой из святых будет прикасаться к грозди, другая гроздь будет восклицать: "Я — лучшая гроздь, возьми меня; благослови Господа с моей помощью!" Подобным же образом [сказал Он, что] "из пшеничного зерна будут вырастать десять тысяч колосьев, в каждом колосе будет по десять тысяч зерен, а каждое зерно даст десять фунтов чистой муки лучшего качества; и яблоки, и зерно, и трава уродятся в таких же пропорциях; и все животные, питающиеся плодами земли, будут жить в мире и согласии и будут совершенно подчиняться человеку"». Эти слова были сообщены Папию «пресвитерами, видевшими Иоанна, ученика Господа», и помнившими, что слышали их от Иоанна, как изначально исходившие от Господа. Похожее описание мессианской эпохи мы встречаем в двадцать девятой главе Апокалипсиса Варуха, конца I или начала II века: «Земля станет приносить свои плоды, от одного произойдет десять тысяч, и на одной лозе будет десять тысяч гроздьев, в одной грозди будет десять тысяч ягод, и из каждой ягоды получится по мере вина. Все голодавшие возрадуются, и каждый день они будут видеть новые чудеса. Ибо духи прилетят от Меня, чтобы каждое утро наполнять благовонием ароматов, а конце дня облака будут ронять животворную росу. В это время будет так, что сокровище манны снова сойдет свыше и будут есть его в эти годы». См. латинский текст в Fritzsche, *Libri Apoc. V.T.*, p. 666.

[1211] *Dial. c. Tryph.*, c. 32, 51, 110. См. также Дан. 7:25; 2 Фес. 2:8.

тинного учения, но прибавлял, что многие искренние и верные христиане его времени не разделяли этого мнения[1212]. После тысячелетнего царства мир будет уничтожен или преображен[1213]. В своих двух апологиях Иустин учит распространенному мнению об общем воскресении и суде, не упоминая про тысячелетнее царство, но он и не исключает его возможности[1214]. Другие греческие апологеты ничего не говорят на этот счет, поэтому нельзя сказать, были они сторонниками или противниками хилиазма.

Ириней на основании предания, исходящего от святого Иоанна и его учеников, утверждал, что после разрушения Римской империи и краткого свирепствования антихриста (которое продлится три с половиной года, или 1260 дней) Христос явится зримо, свяжет сатану, будет править в восстановленном городе Иерусалиме вместе с небольшой группой верных исповедников и воинством воскресших мучеников над всеми народами земли и будет отмечать тысячелетнюю субботу подготовки к вечной славе на небесах; потом, после временного освобождения сатаны, последует окончательная победа, *общее* воскресение, суд над миром и завершение истории этого мира, будет новое небо и новая земля[1215].

Тертуллиан с энтузиазмом относился к идее хилиазма, он опирался при этом не только на Откровение, но и на предсказания монтанистских пророков[1216]. Но монтанисты заменили Иерусалим, как столицу царства Христова, Пепузой во Фригии и впадали в фанатические крайности, что привело к дискредитации хилиазма и он был осужден несколькими синодами Малой Азии[1217].

После Тертуллиана, независимо от монтанистов, хилиазм проповедовали Коммодиан примерно в конце III века[1218], Лактанций[1219] и Викторин Петавий-

---

[1212] *Dial.*, с. 80, 81. Он обращается к пророчествам Исаии (Ис. 65:17 и сл.), Иезекииля, Пс. 89:4 и Апокалипсису «человека по имени Иоанн, одного из апостолов Христа». В другом месте, *Dial.*, с. 113, Иустин говорит, что, как Иисус Навин привел Израиль в Святую Землю и распределил ее между коленами, так Христос обратит диаспору и распределит землю, но не во временное владение, а даст ее нам (ἡμῖν) в вечное наследство. Он воссияет в Иерусалиме как вечный свет, ибо Он — Царь Салима по чину Мелхиседека, вечный священник Всевышнего. Но Иустин ничего не говорит об освобождении сатаны перед тысячелетним царством. См. об эсхатологии Иустина в M. von Engelhardt, *Das Christenthum Justins des Märt.* (1878), p. 302-307; Donaldson, *Crit. Hist. of Christ. Lit.* II. 316-322.

[1213] Это спорный момент. Семиш высказывается в пользу уничтожения, Вейцсакер — в пользу преображения, фон Энгельгардт (p. 309) оставляет вопрос открытым. В *Dial.*, с. 113 Иустин говорит, что Бог через Христа обновит (καινουργεῖν) небо и землю; в «Апологии» — что этот мир будет сожжен.

[1214] *Apol.* I. 50, 51, 52. По этой причине Дональдсон (II. 263) и доктор Бриггс (*l.c.*, p. 21) подозревают, что хилиастические отрывки в «Диалоге» (по крайней мере, гл. 81) представляют собой более позднюю вставку или искажение текста, но веских оснований так считать нет. То, что в списке хилиастов у Иеронима Иустин отсутствует, ничего не доказывает в сравнении со свидетельством рукописей.

[1215] *Adv. Haer.* V. 23-36. Об эсхатологии Иринея см. Ziegler, *Iren. der B. v. Lyon* (Berl. 1871), 298-320; Kirchner, *Die Eschatol. d. Iren.*, «Studien und Kritiken» 1863, pp. 315-358.

[1216] *De Res. Carn.* 25; *Adv. Marc.* III. 24; IV. 29, etc. Он обсуждает эту тему в специальном труде, *De Spe Fidelicum*, ныне утраченном.

[1217] См. §111.

[1218] *Instruct. adv. Gentium Deos*, 43, 44, с иудейским представлением о многодетности семей в тысячелетнем царстве.

[1219] *Instit.* VII. 24; *Epit.* 71, 72. Он цитирует Сивиллины пророчества и ждет скорого конца света, но только после разрушения города Рима.

ский[1220] в начале IV века. Последними выдающимися защитниками этой идеи на Востоке были Мефодий (мученик, умер в 311), оппонент Оригена[1221], и Аполлинарий из Лаодикии, Сирия.

Теперь мы обращаемся к антихилиастам, или амилленариям. Оппозиция началась в период монтанистского движения в Малой Азии. Гай Римский выступил против хилиазма и монтанизма, считая первый наследием ненавистного еретика Керинфа[1222]. Римская церковь, похоже, никогда не симпатизировала ни одному, ни другому; она готовилась к комфортному пребыванию и нормальному развитию в этом мире. В Александрии Ориген выступил против хилиазма как иудейской мечты, он объяснял символический язык пророков как имеющий духовное значение[1223]. Его выдающийся ученик Дионисий Великий (умер около 264 г.) препятствовал распространению хилиастического движения, возрожденного в Египте Непотом, и написал против него подробный труд, который до нас не дошел. Он считал, что Апокалипсис написан не апостолом Иоанном, но пресвитером с тем же именем[1224]. Евсевий склонялся к такому же мнению.

Но сокрушительный удар хилиазму нанесла великая перемена в общественном положении и перспективах церкви, произошедшая в никейскую эпоху. Когда христианство, вопреки всяческим ожиданиям, восторжествовало в Римской империи, когда его приняли даже сами кесари, то тысячелетнего царства перестали ждать с нетерпением и о нем перестали молиться. Теперь оно считалось начавшимся либо с первого явления Христа, либо с обращения Константина и падения язычества. Оно воспринималось как реализовавшееся в славе правящей, имперской, государственной церкви. Августин, который сам прежде разделял хилиастические надежды, создал новую теорию, отражавшую общественные изменения, и она в целом была принята. Апокалиптическое тысячелетнее царство он понимал как текущее правление Христа в католической церкви, а первое воскресение — как вознесение мучеников и святых на небеса, где они участвуют в правлении Христа[1225]. И конец первого тысячелетия христианской эры в Западной Европе ознаменовался ожиданием скорого последнего суда, что, собственно, и вытекало из этой теории.

Начиная со времен Константина и Августина хилиазм занял место среди ересей, поэтому даже деятели протестантизма отвергали его как иудейскую мечту[1226]. Но время от времени он возрождался в виде догмата веры и упования отдельных лиц и целых сект, часто в связи с историческим пессимизмом, с характерными для него неверием в успех человеческого миссионерства, буквальным толкованием пророчеств и своеобразными представлениями об антихристе,

---

[1220] Есть его комментарий к Откровению и фрагмент *De Fabrica Mundi* (часть комментария к Книге Бытия). Иероним причисляет его к хилиастам.

[1221] В его «Пире десяти дев», IX. 5, и «Беседе о воскресении».

[1222] Евсевий, *H. E.* II. 25 (против монтаниста Прокла) и III. 28 (против хилиазма).

[1223] *De Princ.* II. 11. Однако у него были очень чувственные представления о тысячелетнем царстве, с заключением браков и роскошными пирами.

[1224] Евсевий VII. 24, 25.

[1225] *De Civit. Dei*, XX. 6-10.

[1226] Аугсбургское исповедание, арт. XVII, осуждает анабаптистов и других «распространяющих ныне иудейские мнения о том, что перед воскресением мертвых благочестивые будут править мирским царством, а грешники будут повсюду подавлены». Англиканское исповедание, составленное Кранмером (1553), в 41-й статье (опущенной в более поздней редакции при Елизавете, 1563) говорит, что тысячелетнее царство — это «басня иудейского слабоумия».

обращении и возрождении иудеев, об их возвращении в Святую Землю, а также в связи с бесплодными попытками вычислить «времена и сроки» второго пришествия, «которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1:7) и предпочел не открывать Своему Сыну, когда Тот был во плоти. В широком духовном смысле, однако, милленаризм всегда будет жить как надежда на золотой век церкви на земле, на ее величайшую субботу истории после многих столетий трудов и борьбы. Воинствующая церковь постоянно тоскует о статусе церкви-победительницы, ждет «нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Пет. 3:13). «Посему для народа Божия еще остается субботство» (Евр. 4:9).

ГЛАВА XIII

ЦЕРКОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА ДОНИКЕЙСКОЙ ЭПОХИ И БИОГРАФИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ ОБ ОТЦАХ ЦЕРКВИ

§159. *Литература*

I. Общие патристические сборники

Бенедиктинские издания, неоднократно выходившие в Париже, Венеции и т.д., — лучшие в своем роде, но они неудовлетворительно отражают современное состояние критики. Иезуиты (Petavius, Sirmond, Harduin) и доминиканцы (Combefis, Le Quien) также издавали труды некоторых отцов церкви. Эти и более поздние издания упомянуты в соответствующих разделах. Основные сборники трудов отцов церкви:

Maxima bibliotheca *veterum Patrum*, etc. Lugd. 1677, 27 tom. fol. Содержит менее объемные труды, и только в латинском переводе.

A. Gallandi (Andreas Gallandius, ораторианин, умер в 1779): *Bibliotheca Graeco-Latina veterum Patrum*, etc. Yen. 1765-88, 14 tom. fol. Всего 380 церковных авторов (на 180 больше, чем в *Bibl. Max.*), на греческом и латинском языке, с ценными диссертациями и примечаниями.

Аббат Migne (Jacques Paul, родился в 1800, основатель ультрамонтанского издания *L' Univers religeux* и католической типографии в Монруже, сгоревшей в 1868): *Patrologiae cursus completus sive Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum*. Petit Montrouge (близ Парижа), 1844-1866 (Garnier Frères). Самая недорогая и полная библиотека патристики, но изданная небрежно и часто неточно, доходящая до XIII века, 222 тома латинских авторов, 167 — греческих, репринт с бенедиктинского и других хороших изданий, с вступлениями, биографиями, диссертациями, дополнениями и т. д. Некоторые листы, уничтоженные пожаром 1868 г., были заменены. Пользоваться очень осторожно.

Аббат Horoy: *Bibliotheca Patristica ab anno MCCXVI usque ad Concilii Tridentini Tempora*. Paris 1879 sqq. Продолжение издания Миня. Относится к средневековой истории.

Новое критическое издание латинских отцов церкви было предпринято Венской Императорской Академией в 1866 г. под заглавием *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*. Первый том содержит труды Сульпиция Севера, ed. C. Halm, 1866; второй — Минуция Феликса и Юлия Фирмика Матерна, издатель тот же, 1867; Киприан — Hartel, 1876; Арнобий — Reifferscheid; Коммодиан — Dombart; Сальвиан — Pauly; Кассиан — Petschenig; Присциллиан — Schepss, etc. Пока 18 томов, 1866 — 1889.

Новое критическое издание трудов греческих отцов церкви весьма необходимо.

Удобные для использования издания наиболее древних отцов церкви: Oberthur, Richter, Gersdorf, etc.

Специальные сборники фрагментов из произведений отцов церкви: Grabe (*Spicilegium Patrum*), Routh (*Reliquiae Sacrae*), Angelo Mai (*Scriptorum vet. nova Collectio*, Rom. 1825-'38, 10 t.; *Spicilegium roman.* 1839-'44, 10 t.; *Nova Patrum Bibliotheca*, 1852 sqq. 7 t.); Card. Pitra (*Spicilegium Solesmense*, 1852 sqq. 5 t.), Liverani (*Spicileg. Liberianum*, 1865) и другие.

II. Отдельные сборники трудов доникейских отцов церкви

Patres Apostolici, лучшие критические издания, протестантские — Oscar von Gebhardt, Harnack, and Zahn (ed. II. Lips. 1876-'78, in 3 parts), еще одно — Hilgenfeld (ed. II. Lips.

1876 sqq. в нескольких частях), еще одно — епископ Lightfoot (Lond. 1869 sqq.); католическое — епископ Hefele, пятое издание — профессор Funk, Tübingen (1878-'81, 2 vols.). См. §161.

Corpus Apologetarum Christianorum seculi II., ed. Otto. Jenae 1847-'50; Ed. III. 1876 sqq. Новое критическое издание — O. v. Gebhardt and E. Schwartz. Lips. 1888 sqq.

Roberts and Donaldson: *Ante-Nicene Christian Library*. Edinburgh 1857-1872. 24 vols. Авторизованный репринт, N. York 1885-'86, 8 vols.

III. Биографические, доктринальные труды, патристика и патрология

Святой Иероним (умер в 419): *De Viris illustribus*. Содержит, в 135 разделах, краткие сведения о библейских и церковных авторах, вплоть до 393 г. по Р. Х. Продолжено Геннадием (490), Исидором (636), Ильдефонсом (667) и другими.

Фотий (умер в 890): Μυριοβίβλιον, ἢ βιβλιοθήκη, ed. J. Becker, Berol. 1824, 2 t. fol., и в Migne, *Phot. Opera*, t. III, IV. Выдержки из 280 греческих авторов, язычников и христиан, труды которых частично утрачены. Полный рассказ см. в Hergenröther, *Photius*, III. 13-31.

Bellarmin (католик): *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* (от ВЗ до 1500 г. по Р. Х.). Rom. 1613, часто переиздавалось.

Tillemont (католик): *Memoirs pour servir a l'histoire ecclés*. Par. 1693 sqq. 16 vols. Первые шесть веков.

L. E. Dupin (католик, умер в 1719): *Nouvelle Bibliotèque des auteurs ecclesiastiques, contenant l'histoire de leur vie*, etc. Par. 1688-1715, 47 vols. 8°, продолжено Coujet, Petit-Didier до XVIII века, с критикой B. Simon, 61 vols., 9th ed. Par. 1698 sqq.; еще одно, неполное издание — Amstel. 1690-1713, 20 vols. 4°.

Remi Ceillier (католик, умер в 1761): *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques*. Par. 1729-'63, 23 vols. 4°; новое издание с дополнениями Par. 1858-1865, 14 vols. Более полное и точное, но менее либеральное, чем Дюпен; доходит до середины XIII века.

Will. Cave (англиканин, умер в 1713): *Scriptorum ecclesiasticorum Historia literaria, a Christo nato usque ad saecul. XIV*, Lond. 1688-98, 2 vols.; Geneva 1720; Colon. 1722; лучшее издание — Waterland, Oxf. 1740-43, репринт — Basle 1741-'45. Этот труд организован с делением на столетия (saeculum Apostolicum, s. Gnosticum, s. Novatianum, s. Arianum, s. Nestorianum, s. Eutychianum, s. Monotheleticum, etc.). W. Cave: *Lives of the most eminent fathers of the church that flourished in the first four centuries*. Лучшее издание — пересмотренное, Henry Cary. Oxf. 1840, 3 vols.

Chas. Oudin (сначала монах, потом протестант, библиотекарь Лейденского университета, умер в 1717): *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis illorumque scriptis, a Bellarmino, Possevino, Caveo, Dupin et aliis omissis, ad ann.* 1460. Lips. 1722. 3 vols. fol.

John Alb. Fabricius («ученейший, подробнейший и полезнейший из библиографов», родился Лейпциге в 1668, профессор красноречия в Гамбурге, умер в 1736): *Bibliotheca Graeca, sive notitia scriptorum veterum Graecorum*; ed. III. Hamb. 1718-'28, 14 vols.; ed. IV. — G. Chr. Harless, с дополнениями. Hamb. 1790-'1811, 12 vols. (незавершенное). Этот великий труд, результат сорока лет работы, охватывает всех греческих авторов до начала XVIII века, но неудобно построен. (Ценное дополнение к нему — S. F. G. Hoffmann: *Bibliographisches Lexicon der gesammten Literatur der Griechen*. Leipz. 3 vols.), 2nd ed. 1844-'45. J. A. Fabricius опубликовал также *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis*, Hamb. 1734-'46, 6 vols. (дополненный вариант Mansi, Padua 1754, 3 tom.), и *Bibliotheca ecclesiastica*, Hamb. 1718, 1 vol. fol., содержит также списки церковных авторов, составленные Иеронимом, Геннадием, Исидором, Ильдефонсом, Тритемием (умер в 1515 г.), и другие.

C. T. G. Schönemann: *Bibliotheca historico-literaria patrum Latinorum a Tertulliano usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem*. Lips. 1792, 2 vols. Продолжение *Biblioth. Lat.* Фабрициуса.

G. Lumper (католик): *Historia theologico-critica de vita, scriptis et doctrina SS. Patrum trium primorum saeculorum*. Aug. Vind. 1783-'99, 13 t. 8°.

A. Möhler (католик, умер в 1838): *Patrologie, oder christliche Literärgeschichte*. Издал Reithmayer. Regensb. 1840, vol. I. Только первые три века.

J. Fessler (католик): *Institutiones patrologicae*. Oenip. 1850-'52, 2 vols.

J. C. F. Bähr : *Geschichte der römischen Literatur*. Karlsruhe 1836, 4th ed. 1868.

Fr. Böhringer (умер в 1879): *Die Kirche Christi u. ihre Zeugen, oder die K. G. in Biographien*. Zür. 1842 (2nd ed. 1861 sqq., 1873 sqq.), 2 vols., 7 parts (до XVI века).

Joh. Alzog (католик, профессор во Фрибурге, умер в 1878): *Grundriss der Patrologie oder der älteren christl. Literärgeschichte*. Frieburg 1866; 2nd ed. 1869; 3rd ed. 1876; 4th ed. 1888.

James Donaldson: *A Critical History of Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council.* London 1864-'66. 3 vols. Очень ценный, но незаконченный труд.

Jos. Schwane (католик): *Dogmengeschichte der patristischen Zeit.* Munster 1866.

Adolf Ebert: *Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen.* Leipzig 1872 (624 стр.). Первый том более обширного труда по общей истории средневековой литературы. Второй том (1880) содержит историю литературы от Карла Великого до Карла Лысого.

Jos. Nirschl (католик): *Lehrbuch der Patrologie und Patristic.* Mainz. Vol. I. 1881 (VI. и 384).

George A. Jackson: *Early Christian Literature Primers.* N. York. 1879-1883, 4 небольших тома, содержит фрагменты произведений отцов церкви.

Fr. W. Farrar: *Lives of the Fathers. Sketches of Church History in Biographies.* Lond. and N. York 1889, 2 vols.

IV. Об авторитете и использовании трудов отцов церкви

Dallaeus (Daillé, кальвинист): *De usu Patrum in decidendis confroversiis.* Genev. 1656 (часто переиздавалось). Против предрассудков и католической склонности слепо переоценивать отцов церкви.

J. W. Eberl (католик): *Leitfaden sum Studium der Patrologie.* Augsb. 1854.

J. J. Blunt (англиканин): *The Right Use of the Early Fathers.* Lond. 1857, 3rd ed. 1859. Ограничивается первыми тремя веками, в основном представляет собой полемику против неуважения к отцам церкви, проявленного Дэйе, Барбейратом и Гиббоном.

V. О философии отцов церкви

H. Ritter: *Geschichte der christl. Philosophie.* Hamb. 1841 sqq. 2 vols.

Joh. Huber (умер в 1879 как старокатолик): *Die Philosophie der Kirchen-väter.* München 1859.

A. Stöckl (католик): *Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit.* Würzb. 1858, 2 vols.; *Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Mainz 1864-1866. 3 vols.

Friedr. Ueberweg: *History of Philosophy* (английский перевод Morris & Porter). N.Y. 1876 (1st vol.).

VI. Патристические словари

J. C. Suicer (умер в Цюрихе, 1660): *Thesaurus ecclesiasticus e Patribus Graecis.* Amstel. 1682, 2nd ed., значительно улучшенное, 1728. 2 vols. fol. (с новым титульным листом Utr. 1746).

Du Cange (Dufresne, бенедиктинец, умер в 1688): *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis.* Lugd. 1688. 2 vols. Его же: *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis.* Par. 1681, переиздание 1733, 6 vols. fol., переиздавали также *Carpenter* 1766, 4 vols., и *Henschel*, Par. 1840-'50, 7 vols. Пересмотренное английское издание Дюканжа под редакцией E. A. Dayman было объявлено к публикации Джоном Мюрреем (Лондон), но пока, в 1889 г., еще не вышло.

E. A. Sophocles: *A glossary of Latin and Byzantine Greek.* Boston 1860, расширенное издание 1870. Новое издание Jos. H. Thayer, 1888.

G. Koffmane: *Geschichte des Kirchenlateins.* Breslau 1879 sqq.

Wm. Smith and Henry Wace (англикане): *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines.* London, vol. I. 1877-1887, 4 vols. Лучший патристический биографический словарь на английском языке, да и вообще. Благородный памятник учености англиканской церкви.

E. C. Richardson (Hartford, Conn.): *Bibliographical Synopsis of the Ante-Nicene Fathers.* Приложение к изданию доникейских отцов, N. York 1887. Очень полное.

§160. *Общая оценка отцов церкви*

Так как христианство — это прежде всего религия божественных фактов и обновленного морального творения, литературный и научный элемент поначалу занимал в ней второстепенное и подчиненное место. Из апостолов один лишь Павел получил образование ученого, да и у него раввинистическое воспитание и великий природный талант были подчинены высшему духовному знанию, полученному в результате откровения. Но по этой самой причине, являясь новой жизнью, христианство должно было породить также новую науку и литерату-

ру — отчасти из неизбежного стремления веры к более глубокому и ясному познанию объекта ее собственного удовлетворения, отчасти из необходимости защиты от нападения извне, а отчасти из практической потребности в назидании и наставлении народа. Церковь постепенно усваивала классическую культуру и подчиняла ее своему богословию. На протяжении средних веков она была единственным средством передачи и сохранения литературы и искусства, она же — мать лучшего в современной европейской и американской цивилизации. Мы уже говорили о мощной интеллектуальной работе, происходящей в наш период в области апологетического, полемического и догматического богословия. В этом разделе мы поговорим о патрологии, или биографической и библиографической стороне древнего богословия и литературы.

Церковная ученость первых шести веков почти полностью строилась по образцу греко-римской культуры. Самые первые из отцов церкви, даже Климент Римский, Ерма и Ипполит, жившие и работавшие в Риме и недалеко от него, пользовались греческим языком, по примеру апостолов, с теми модификациями, которых требовало выражение христианских идей. И только в конце II века, причем не в Италии, а в Северной Африке, латинский язык не без помощи Тертуллиана также стал языком христианской науки и литературы. Латинская церковь, однако, в течение долгого времени продолжала зависеть от греческой учености. Греческая церковь была более восторженной, теоретической и диалектической, латинская — более упорной, практичной и ориентированной на внешнюю организацию, хотя с обеих сторон наблюдались поразительные исключения из правила: с греческой — Златоуст, величайший из проповедовавших с кафедры, а с латинской — Августин, глубочайший богослов-теоретик среди отцов церкви.

В целом произведения отцов церкви существенно уступают классической литературе в изяществе формы, но намного превосходят ее в полноценном качестве содержания. Их труды принимают рабский облик, подобно их Учителю в те дни, когда Он был во плоти, и не обладают царственным великолепием этого мира. Вера в силу христианской истины делала людей менее внимательными к форме, в которой они представляли ее. Кроме того, многим из древнейших христианских авторов недоставало образования, и они испытывали некоторое отвращение к искусству из-за разнообразных злоупотреблений им в те дни повсеместного идолопоклонства и разврата. Но некоторые из них, даже во II и III веках, особенно Климент и Ориген, были одними из первых людей своего времени по учености и философской культуре; в IV же и V веках литературные произведения Афанасия, Григория, Златоуста, Августина и Иеронима во всех отношениях превосходили современную им языческую литературу. Многие отцы церкви, такие как оба Климента, Иустин Мученик, Афинагор, Феофил, Тертуллиан, Киприан, а в более позднее время — даже Иероним и Августин, приняли христианство уже в зрелом возрасте; интересно отметить, с каким энтузиазмом, энергией и благодарностью они его держались.

Наименование «отец церкви» возникло из древнего обычая переносить понятие отцовства на духовные отношения, особенно с учителем, священником или епископом. В рассматриваемом нами случае это понятие обязательно предполагает древность, некую степень общего авторитета для всех последующих периодов и ответвлений церкви. Поэтому данный почетный титул справедливо ограничивается наиболее выдающимися учителями первых пяти или шести веков, разумеется, за исключением апостолов, которые стоят намного выше отцов церкви

как богодухновенные сосуды Христа. В результате сочетание «отец церкви» относится к периоду соборного формирования учений, до разделения Восточной и Западной церкви. Череда латинских отцов церкви обычно завершается папой Григорием I (умер в 604 г.), линия же греческих отцов церкви — Иоанном Дамаскином (умер около 754 г.).

Помимо древности, или непосредственной связи со временем формирования церкви в целом, отцам церкви должны быть свойственны ученость, святость, ортодоксия и одобрение церкви или всеобщее признание. Но эти требования относительны. По крайней мере, мы не можем назвать воззрения доникейских отцов церкви полностью ортодоксальными ни с греческой, ни с римской, ни с евангельской точки зрения. Их догматические представления часто были весьма неопределенными и неточными. В самом деле, Римская церковь исключает из списка «отцов» (*Patres*) Тертуллиана за его монтанизм, Оригена за его платонизм и идеализм, Евсевия за его полуарианство, а также Климента Александрийского, Лактанция, Феодорита и других выдающихся богословов, определяя их просто как «церковных авторов» (*Scriptores Ecclesiastici*).

В строгом смысле ни один из доникейских отцов церкви не согласуется с римским вероучением абсолютно во всем. Даже Ириней и Киприан отличались от римских епископов, первый в отношении к хилиазму и монтанизму, второй — в отношении к еретическому крещению. Иероним решительно свидетельствует против канонической ценности апокрифов. Августин, величайший авторитет католического богословия среди отцов церкви, придерживается совершенно евангельских взглядов на грех и благодать, которые были с энтузиазмом возрождены Лютером и Кальвином и по сути осуждены Трентским собором. Папа Григорий Великий отвергал титул «вселенского епископа» как антихристианскую идею, однако титул этот сравнительно безвреден в сопоставлении с официальными титулами его преемников, претендующих на звание наместников Христа и Всемогущего Бога на земле и непогрешимых органов Святого Духа во всех вопросах веры и дисциплины. Ни один из древних отцов церкви и богословов ничего не знал о современных римских учениях о непорочном зачатии (1854) и папской непогрешимости (1870). «Единодушное согласие отцов» — иллюзия, если мы не говорим о самых основополагающих и всеобщих догматах христианства. Здесь мы просто вынуждены придерживаться либеральных представлений об ортодоксии и делать поправку на неизбежность существования разных этапов в развитии церковного вероучения.

С другой стороны, богословие отцов церкви еще менее соответствует протестантским стандартам ортодоксии. Мы напрасно будем искать у них евангельские учения об исключительном авторитете Писания, об оправдании одной лишь верой, о всеобщем священстве мирян. Вместо этого уже во II веке мы обнаруживаем высокую оценку церковных традиций, заслуг и даже сверхдолжных добрых дел, заметное тяготение к особому положению священства, таинствам, обрядам и аскетизму, постепенно достигшее зрелой формы в греческой и римской ортодоксии. Англиканская церковь всегда больше соответствовала учению отцов церкви, чем лютеранские и кальвинистские церкви. Она заявляет о своем полном согласии с символом веры, епископатом и литургическим поклонением древности, до разделения Востока и Запада, но разница здесь только в степени выражения этого согласия; Тридцать девять статей являются такими же евангельскими по духу, как и Аугсбургское или Вестминстерское исповедание, и даже современная англо-католическая школа, самая классическая в церковности и самая рев-

ностная в церковничестве, не обращает внимания на многие учения и обычаи, считавшиеся жизненно важными в первые века церкви, и придерживается других, неизвестных до XVI века. Деятели Реформации были такими же великими и благочестивыми людьми, как и отцы церкви, но и те, и другие должны склониться перед апостолами. Христианство неуклонно развивается, понимание углубляется, применение его принципов и силы расширяется, и в Библии есть еще много сокровищ, которые будут вынесены на свет в грядущие века.

Выдающиеся качества отцов церкви весьма разнообразны. Поликарп выделяется не гениальностью или ученостью, но патриархальной простотой и достоинством, Климент Римский — административным даром, Игнатий — страстной преданностью идее епископата, церковному единству и христианскому мученичеству, Иустин — апологетическим рвением и начитанностью, Ириней — здравым учением и умеренностью, Климент Александрийский — стимулирующей плодотворностью мышления, Ориген — блестящей образованностью и смелыми теориями, Тертуллиан — свежестью и силой мысли и твердостью характера, Киприан — энергичной заботой о благе церкви, Евсевий — литературным даром компиляции, Лактанций — изяществом стиля. У каждого из них были и свои слабости. Ни один из их не может сравниться по глубине и духовной полноте со святым Павлом или святым Иоанном, и в целом произведения отцов церкви, несмотря на их неизмеримую ценность, стоят гораздо ниже Нового Завета. Одно Послание к римлянам или Евангелие от Иоанна стоит гораздо больше, чем все комментарии, ученые, полемические и аскетические трактаты греческих и латинских отцов церкви, ученых и реформаторов.

Доникейских отцов церкви можно разделить на пять или шесть групп.

1) Апостольские отцы церкви, или апостольские ученики. Из них наиболее известны Поликарп, Климент и Игнатий.

2) Апологеты христианства против иудаизма и язычества: Иустин Мученик и его преемники, до конца II века.

3) Борцы с еретиками внутри церкви: Ириней и Ипполит, в конце II и в начале III века.

4) Александрийская школа философского богословия: Климент и Ориген, в первой половине III века.

5) Современная им, но более практическая северо-африканская школа: Тертуллиан и Киприан.

6) В качестве особой группы можно выделить зарождающуюся антиохийскую школу и отдельных менее выдающихся авторов, которые не могут быть отнесены ни к какой конкретной группе.

Наряду с подлинными произведениями отцов церкви в первые века появилось множество апокрифических евангелий, деяний и апокалипсисов, еретических и ортодоксальных, под именами апостолов и известных людей более поздних периодов, а также иудейские и языческие пророчества о христианстве, такие как Заветы двенадцати патриархов, книги Гидаспа, Гермеса Трисмегиста и Сивиллы. То, что эти подделки, порожденные праздным воображением, часто использовали даже выдающиеся отцы церкви, особенно апологеты, свидетельствует не только о большом легковерии и полном отсутствии критического подхода к литературе, но и об очень несовершенном еще умении чувствовать истину и отвергать *pia fraus* как безнравственную ложь.

ПРИМЕЧАНИЯ

Римская церковь доводит ряд *Patres*, среди которых она выделяет небольшое количество богословов, выразительно именуемых *Doctores ecclesiae*, до конца средних веков и причисляет к ним Ансельма, Бернара Клервоского, Фому Аквинского, Бонавентуру и богословов Трентского собора, закрепляя свои притязания на исключительную католичность, не признаваемые ни Греческой, ни евангельскими церквями. Отличительные признаки *Doctor Ecclesiae*: 1) *eminens eruditio*; 2) *doctrina orthodoxa*; 3) *sanctitas vitae*; 4) *expressa ecclesiae declaratio*. Римская католическая церковь признает *Doctores ecclesiae* следующих греческих отцов: Афанасия, Василия Великого, Григория Назианзина, Златоуста, Кирилла Александрийского и Иоанна Дамаскина, следующих латинских отцов: Амвросия, Иеронима, Августина, Илария из Пуатье, Льва I и Григория I, а также средневековых богословов: Ансельма, Фому Аквината, Бонавентуру и Бернара Клервоского. Разница между *doctores ecclesiae* и *patres ecclesiae* была формально зафиксирована папой Бонифацием VIII в декрете от 1298 г., в котором Амвросий, Августин, Иероним и Григорий Великий названы *magni doctores ecclesiae*, то есть заслуживающие высшего уважения. Фома Аквинат, Бонавентура и святой Бернар были добавлены к списку папским декретом в 1830 г., Иларий — в 1852 г., Альфонсо Мария да Лигуори — в 1871 г. Ансельма Кентерберийского и некоторых других называют *doctores* в литургическом богослужении, но это не является собственно титулом. Из многочисленных пап отцами церкви стали только двое, Лев I и Григорий I. На Трентском соборе впервые говорилось об *«unanimis consensus patrum»*, что является синонимом *«doctrina ecclesiae»*.

§161. *Апостольские отцы церкви*

Источники

Patrum Apostolicorum Opera. Лучшие издания: O. von Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn, Lips. 1876-'8, 3 vols. (третье издание Дресселя, существенно улучшенное); Fr. Xav. Funk (католик), Tüb. 1878, 1881, 2 vols. (пятое и расширенное издание Гефеле); A. Hilgenfeld (тюбингенская школа): *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Lips. 1866, которому предшествовали пересмотренные издания отдельных авторов (Климента Римского, 1876; Варнавы, 1877; Ермы, 1881); и епископ Lightfoot, Lond. and Cambr. 1869, 1877, 1885 (включает Климента Римского, Игнатия и Поликарпа, с полными критическими комментариями, английским переводом и ценными замечаниями; в целом это — лучшее издание).

Предыдущие издания: B. Cotelerius (Cotelier, католик), Par. 1672, 2 vols. fol., включает неподлинные труды; новые переиздания и редакции: J. Clericus (Le Clerc), Antw. 1698, 2nd ed. Amst. 1724, 2 vols.; Th. Ittig, 1699; Frey, Basel 1742; R. Russel, Lond. 1746, 2 vols. (подлинные труды); Hornemann, Havniae 1828; Guil. Jacobson, Oxon. 1838, ed. IV. 1866, 2 vols. (очень элегантное и точное, с ценными примечаниями, но содержит только труды Климента, Игнатия, Поликарпа и *Martyria* Игнатия и Поликарпа); C. J. Hefele (католик), Tüb. 1839, ed. IV. 1855, 1 vol. (очень удобное, с учеными и вдумчивыми вступлением и примечаниями); A. R. M. Dressel, Lips. 1857, 2nd ed. 1863 (более полное, основанное на новых рукописях). На издания Гефеле и Дресселя опирались составители более поздних упомянутых выше сборников.

Английские переводы трудов апостольских отцов церкви: архиепископ W. Wake (умер в 1737), Lond. 1693, 4th ed. 1737, часто переиздавался (стиль восхитителен, но много неточностей); Alex. Roberts и James Donaldson, в первом томе «Ante-Nicene Christian Library» Кларка, Edinb. 1867 (точнее, чем перевод Уэйка, но уступает ему в староанглийском стиле); Chs. H. Hoole, Lond. 1870, 1872; лучший — Lightfoot (Климент Римский в Appendix, 1877). Превосходный немецкий перевод — H. Scholz, Gütersloh 1865 (в стиле лютеровской Библии).

Труды

Prolegomena к перечисленным выше изданиям, особенно к первым четырем.

A. Schwegler: *Das nachapostolische Zeitalter*. Tüb. 1846. 2 vols. Очень талантливый, но чересчур критический труд тюбингенской школы, полный неподтвержденных гипотез, в котором евангелия, Деяния, соборные и поздние послания Павла названы произведениями послеапостольской эпохи, все авторы охарактеризованы с точки зрения конфликта между Петром и Павлом, а также с позиции их отношения к евионизму и гностицизму.

A. Hilgenfeld: *Die apostolischen Väter*. Halle 1853.

J. H. B. Lübkert: *Die Theologie der apostolischen Väter*, в «Zeitschrift für hist. Theol.» Leipz. 1854.

Аббат Freppel (профессор Сорбонны): *Les Pères Apostoliques et leur époque*, 2nd ed. Paris 1859. Очень католический по духу труд.

Lechler: *Das. apost. u. nachapost. Zeitalter.* Stuttgart 1857, p. 476-495; 3rd ed., тщательно пересмотренное (Leipz. 1885), p. 526-608.

James Donaldson (доктор филологии): *A Critical History of Christian literature*, etc. Vol. I. *The Apost. Fathers.* Edinburgh 1864. Публикация того же труда отдельно — *The Apostolic fathers: A critical account of their genuine writings and of their doctrines.* London 1874 (413 pages). Игнатий опущен. Честное и здравое исследование протестантского ученого.

George A. Jackson: *The Apostolic Fathers and the Apologists of the Second Century.* New York 1879. Популярное изложение, с выдержками из произведений (203 стр.).

J. M. Cotterill: *Peregrinus Proteus.* Edinburgh 1879. Любопытная книга представителя шотландской епископальной церкви, который пытается доказать, что два послания Климента, Послание к Диогнету и другие древние произведения — литературные подделки, изготовленные Генри Стивенсом и другими в период литературного пробуждения XVI века.

Josef Sprinzl (католик): *Die Theologie der apost. Väter.* Wien 1880. Пытается доказать полное соответствие взглядов апостольских отцов церкви современному богословию Ватикана.

Апостольскими или, скорее, послеапостольскими отцами церкви[1227] были первые учителя церкви после апостолов, общавшиеся с апостолами лично. Они являются связующим звеном между апостолами и апологетами II века. Сюда относятся Варнава, Климент Римский, Игнатий, Поликарп и, в более широком плане, Ерма, Папий и неизвестные авторы Послания к Диогнету и «Дидахе».

О внешней жизни этих людей, их происхождении, образовании и занятиях до обращения почти ничего не известно. Это было очень беспокойное время, не способствовавшее написанию книг; более того, дух первоначальной церкви был таков, что она считала новую жизнь во Христе единственной истинной жизнью, единственным, что достойно описания. Мы очень мало знаем даже о жизни самих апостолов до их призвания. Благочестивые же истории о мученичестве некоторых отцов церкви, а также об их вступлении в жизнь совершенную, переписывались во многих экземплярах. Это были скорее благочестивые, чем великие люди, и отличались они больше рвением и преданностью Христу, чем литературными умениями. Это были усердные практические деятели, которые приносили церкви в то время больше пользы, чем принесли бы глубокие мыслители или великие ученые. «Труды Тацита, Светония, Ювенала, Марциала и других современных им языческих авторов полны отвратительных подробностей о человеческом безумии, пороке и преступлениях, тогда как эти смиренные христианские пастыри пылают любовью к Богу и людям, призывают к жизни в чистоте и святости в подражание примеру Христа и находят обилие сил и утешения среди испытаний и гонений в своей вере и надежде на славное бессмертие на небесах»[1228].

Сохранившихся трудов апостольских отцов церкви немного — горстка посланий о благочестивой жизни и смерти; собранные вместе, они только примерно вдвое превышают по объему Новый Завет. Подлинность половины из них (не-

---

[1227] Это привычное название, возможно, взято из Тертуллиана, который называет последователей апостолов *Apostolici* (*De Carne*, 2; *Praescr. Haer.* 30). Уэсткотт называет их *sub-apostolic*, Дональдсон — *ep-apostolic*.

[1228] «Самая поразительная особенность их произведений, — говорит Дональдсон (p. 105), — то глубокое живое благочестие, которым они проникнуты. Оно заключается в самой пылкой любви к Богу, в глубочайшем интересе к человеку и проявляется в здоровой, сильной, человечной морали».

сколько посланий Игнатия, послание Варнавы и «Пастырь Ермы») сомнительна, но в любом случае они относятся к малоизвестному и загадочному переходному периоду между концом I и серединой II века. Они все основаны не на научных изысканиях, но на практическом религиозном чувстве и содержат не столько анализ учения, сколько простые, непосредственные изъявления веры и призывы к святой жизни. Все они, за исключением «Пастыря Ермы» и «Дидахе», имеют форму посланий по образцу посланий Павла[1229], но в них проглядывают зародыши апологетического, полемического, догматического и этического богословия, равно как очертания организации и поклонения древней католической церкви. Критические исследования покажут их должное место во внешнем и внутреннем развитии церкви, но делать это нужно очень осторожно, избегая произвольных реконструкций.

Если мы сравним эти документы с каноническими писаниями Нового Завета, сразу же становится очевидно, что они значительно уступают оригиналу по силе, глубине и полноте духа, являя тем самым мощное косвенное доказательство богодухновенности произведений апостолов. Тем не менее они сияют закатом апостольского периода, внушая энтузиазм простой веры, пылкой любви и верности Господу, сила которого была испытана страданиями и мученичеством. Они тяготеют к живому преданию. В них часто упоминаются устные проповеди апостолов, а не их писания (последние еще не распространялись повсеместно), однако они являются не менее ценным свидетельством о подлинности апостольских произведений, поскольку в них есть случайные цитаты или аллюзии, а запечатленные в них воспоминания совпадают с фактами евангельской истории и фундаментальными учениями Нового Завета. Послания Варнавы, Климента и Поликарпа, как и «Пастырь Ермы», во многих церквях читали во время совместного поклонения[1230]. Некоторые из них даже были включены в важные рукописи Библии[1231]. Отсюда видно, что церковь еще недостаточно ясно представляла себе, какие книги входят в канон. Однако авторитет этих произведений всегда был

[1229] Как и послания НЗ, произведения апостольских отцов церкви обычно начинаются с указания адресата и с христианского приветствия, а завершаются благословением и славословием. Послание Климента к коринфянам начинается так (гл. 1): «Церковь Божья, пребывающая в Риме, к церкви Божьей, пребывающей в Коринфе, к тем, кто призван и освящен по воле Бога, через Господа нашего Иисуса Христа: благодать и мир от Всемогущего Бога, через Иисуса Христа, да умножатся у вас» (ср. с 1 Кор. 1:2,3; 2 Пет. 1:2). Оно завершается так (гл. 65, бывшая гл. 59): «Благодать Господа нашего Иисуса Христа да будет с вами и со всеми людьми повсюду, призванными Богом через Того, Чья будет слава, честь, власть, величие и вечное правление от века прошлого во веки веков. Аминь». Послание Поликарпа начинается так: «Поликарп и пресвитеры, которые с ним, к церкви Божьей, пребывающей в Филиппах: да умножится с вами милость и мир от Бога Всемогущего и от Господа Иисуса Христа, Спасителя нашего»; завершается оно так: «Благодать да будет со всеми вами. Аминь». Послание Варнавы начинается и заканчивается очень общо. В нем не упоминаются имена автора и адресатов. Вступление и приветствие посланий Игнатия длиннее и перегружены, даже в сирийском варианте.

[1230] См. Евсевий, *H. E.* III. 16; IV. 23, в отношении послания Климента, которое продолжали читать в коринфской церкви до времен Дионисия, 160 г. по Р. Х., и даже до времен Евсевия и Иеронима в IV веке. *Pastor Hermae* упоминается Иринеем, IV. 3, как *«scriptura»*, и определяется Климентом Александрийским и Оригеном (*Ad Rom. Comment.* X, с. 31) как *«scriptura valde utilis et divinitus inspirata»*.

[1231] Александрийский кодекс (A) V века содержит после Апокалипсиса Послание Климента Римского к коринфянам и фрагмент его гомилии; в конце Синайского кодекса IV века есть полный греческий текст Послания Варнавы, а также часть греческого *Pastor Hermae*.

второстепенным и подчиненным авторитету евангелий и апостольских посланий. Церковь с помощью здравого инстинкта ощущала, что писания учеников апостолов (кроме Марка и Луки, особенно тесно связанных с Петром и Павлом) не следует включать в канон Нового Завета. По мудрому установлению Творца истории, непреодолимая пропасть лежала между богодухновенностью апостолов и просвещением следующей эпохи, между образцовым авторитетом Священного Писания и проистекающей из него ценностью учения церкви. «Библия, — если воспользоваться сравнением известного автора[1232], — похожа не на город современной Европы, окруженный садами, рощами и поместьями, постепенно переходящими в дикую природу, а на восточный город в пустыне, отойдя от которого на шаг путник оказывается на бесплодной пустоши». Сама бедность послеапостольских произведений подчеркивает неистощимые богатства апостольских книг, которые, как и личность Христа, не только человечны, но и *божественны* по своему происхождению, характеру и воздействию[1233].

§162. *Климент Римский*

(I.) *Послание* Климента Римского *к коринфянам*. Только первое послание является подлинным, а так называемое второе послание Климента представляет собой гомилию более позднего периода. Лучшие издания: Philotheos Bryennios (Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Καρινθίους ἐπιστολαί etc. Ἐν Κωνσταντινοπόλει, 1875. С вступлением, комментариями и факсимиле в конце, 188 страниц текста, и ρξθ', или 169 вступления); Hilgenfeld (2nd ed. Leipz. 1876, с вступлением, примечаниями к тексту и конъектурами); von Gebhardt & Harnack (2nd ed. 1876, с вступлением, примечаниями и латинским переводом); Funk (1878, с латинским переводом и примечаниями); Lightfoot (с примечаниями, Lond. 1869, и приложением, содержащим недавно обнаруженные фрагменты, и английским переводом, 1877).

На старые издания, на основании Александрийской рукописи, впервые опубликованной Юнием в 1633 г., можно не обращать внимания, после того как находка Константинопольской рукописи, более полной и лучше сохранившейся, ознаменовала новую главу в изучении истории церкви.

(II.) R. A. Lipsius: *De Clementis Rom. Epistola ad Corinth. priore disquisitio*. Lips. 1856 (188 стр.). См. его обзор недавних изданий в «Jenaer Literaturzeitung», Jan. 13, 1877.

B. H. Cowper: *What the First Bishop of Rome taught. The Ep. of Clement of R. to the Cor., with an Introduction and Notes*. London 1867.

Jos. Mullooly: *St. Clement Pope and Martyr, and his Basilica in Rome*. Rome, 2nd ed. 1873. Есть тот же труд на итальянском языке. Посвящен теме предполагаемого места жительства и базилики Климента, но не его трудам.

Jacobi: *Die beiden Briefe des Clemens v. Rom.*, в «Studien und Kritiken» 1876, p. 707 sqq.

Funk: *Ein theologischer Fund*, в тюбингенском «Theol. Quartalschrift» 1876, p. 286 sqq.

Donaldson: *The New MS. of Clement of Rome*. В «Theolog. Review», 1877, p. 35 sqq.

Wieseler: *Der Brief des röm. Clemens an die Kor.*, в «Jahrbücher für deutsche Theol.» 1877. No. III.

Renan: *Les évangiles*. Paris 1877. Ch. XV. 311-338.

C. J. H. Ropes: *The New MS. of Clement of Rome*, в «Presb. Quarterly and Princeton Review», N. York 1877, p. 325-343. Содержит ученое исследование новых прочтений и сравнение заключительной молитвы с древними литургиями.

[1232] Фраза приписывается архиепископу Уэйтли.

[1233] Бауру, Швеглеру и другим тюбингенским критикам сильно недостает духовной проницательности, когда они относят новозаветные писания, даже Евангелие от Иоанна, к послеапостольской эпохе — времени отраженного лунного света. Это другая крайность в сравнении с римской переоценкой учения отцов церкви, как обладающего равным авторитетом с Библией.

Соответствующие разделы в: HILGENFELD (*Apost. Väter*, 85-92), DONALDSON (*Ap. Fath.*, 113-190), SPRINZL (*Theol. d. apost. Väter*, 21 sqq., 57 sqq.), SALMON в Smith and Wace, I. 554 sqq., и UHLHORN в Herzog^2, статья *Clemens Rom.* III. 248-257.

См. полный список изданий, переводов и обсуждений, посвященных Клименту, до и после 1875 г., во вступлении к von Gebhardt & Harnack, XVIII-XXIV; Funk, XXXII-XXXVI; Lightfoot, p. 28 sqq., 223 sqq., 393 sqq., и Richardson, *Synopsis*, 1 sqq.

Первое место среди трудов послеапостольской эпохи принадлежит «Учению апостолов», обнаруженному в 1883 г.[1234] Далее следуют послания Климента, Игнатия и Поликарпа.

I. КЛИМЕНТ, пользовавшийся славой с древности, был учеником Павла и Петра, о которых он говорит как о главных примерах для подражания. Возможно, это он упоминается Павлом как один из преданных сотрудников из Филипп (Флп. 4:3); хотя может быть, это римлянин, каким-то образом связанный со знаменитой семьей Флавия, а через нее — и со всем императорским домом, куда христианство проникло уже очень рано[1235]. Судя по посланию, это был человек с классическим образованием, обладавший практической мудростью и прекрасно знавший Септуагинту. Последнее может указывать на его иудейское происхождение[1236]. С уверенностью мы можем только сказать, что Климент возглавлял римскую общину в конце I века, но о точном времени его руководства предание сообщает по-разному. Его называют то первым преемником Петра, то, что более вероятно, третьим. Согласно Евсевию, он был епископом с двенадцатого года правления Домициана по третий год Траяна (92 — 101 г. по Р. Х.). Так как четкого официального разграничения обязанностей епископов и пресвитеров тогда еще не проводилось, он мог быть пресвитером одновременно с Лином и Анаклетом, которые представлены то как его предшественники, то как его преемники[1237].

[1234] См. выше, § 56, и мою монографию, третье, пересмотренное издание, 1889.

[1235] Существует шесть разных предположений. 1) Климент — это филиппиец Климент, упоминаемый Павлом. Так считают Ориген, Евсевий, Иероним. Возможно, он был греком или римлянином, работавшим в Филиппах временно, а потом жившим в Риме. 2) Дальний родственник императора Тиберия. Так говорится в Гомилиях Псевдо-Климента, которые запутанны и бесполезны с исторической точки зрения. 3) Консул Флавий Климент, двоюродный брат Домициана, приговоренный им к смерти за «атеизм», то есть христианскую веру, в 95 г. по Р. Х., в то время как его жена Домитилла (основавшая древнейшее христианское кладбище в Риме) была сослана на остров. Так полагает Гильгенфельд и, с меньшей уверенностью, — Гарнак. Но наш Климент умер естественной смертью и, если бы он был близким родственником императора, этот факт был бы широко известен в церкви. 4) Племянник Флавия Климента. Так написано в деяниях мучеников Нерея и Ахиллия, и этой точки зрения придерживается кавалер Де Росси. 5) Сын Флавия Климента. Так считает Эвальд. Но сыновья консула, которых Домициан назначил своими наследниками, были еще детьми, когда Климент уже был епископом Римским. 6) Иудей-вольноотпущенный или сын вольноотпущенного из дома Флавия Климента. Эту версию неплохо защищает Лайтфут (p. 265). Похоже, что императорский дом был центром Римской церкви со времени заключения Павла (Флп. 4:22). Рабы и вольноотпущенные часто были очень умны и образованны. Ерма (*Vis.* I. 1) и папа Каллист (*Philos.* IX. 12) были прежде рабами. Функ приходит к выводу: *res non liquet*. Так же считает и Ульхорн в издании Герцога.

[1236] Ренан (p. 313) думает, что он был римским иудеем. Так считает и Лайтфут. Но Иустин Мученик тоже был знаком с Ветхим Заветом, хоть и был язычником по происхождению и образованию.

[1237] См. § 52. Врианний подробно обсуждает этот вопрос в своих «Пролегоменах» и приходит к выводу, что Климент был третьим епископом Рима, автором обоих Посланий к коринфянам. Он отождествляет его с Климентом из Флп. 4:3.

Более поздние предания представляют его жизнь в романтическом ключе и в интересах католической церкви, и в интересах еретиков. Его описывают как благородного и образованного римлянина, который, не удовлетворившись языческими мудростью и искусством, совершил путешествие в Палестину, познакомился там с апостолом Петром и был обращен им, сопровождал его в миссионерских путешествиях, написал много книг от его имени, был назначен им преемником в качестве римского епископа, осуществлявшего некий надзор за всей церковью, был сослан Траяном в Херсонес Таврический и в конце концов умер славной смертью мученика в морских волнах. Но древнейшие свидетельства вплоть до Евсевия и Иеронима ничего не говорят о его мученичестве. *Acta Martyrii Clementis* (Симеона Метафраста) впервые появляются только в IX веке. Они полностью вымышлены, и их герой совершает невероятные чудеса.

Примечательно, что именно эта личность — которая столь убедительно выявляла правду и вымысел, слова которой были законом, которая проповедовала необходимость повиновения и подчинения независимой и рассеянной по миру церкви, которая достигала своим взором даже неведомых земель, находившихся за Средиземным морем, — положила на пороге II века начало череде понтификов, род которых пережил все европейские династии, а ныне претендует на непогрешимый авторитет для совести двухсот миллионов христиан[1238].

II. От Климента до нас дошло Послание к коринфянам, на греческом языке. Отцы церкви часто цитировали его, потом оно было утеряно, но снова нашлось вместе с фрагментами второго послания в Александрийском кодексе Библии (ныне в Британском музее) и было опубликовано Патрицием Юнием (Патриком Янгом) в Оксфорде в 1633 г.[1239]

Вторая, менее древняя, но более полная рукопись XI века, содержащая главы, отсутствующие в первой (с древнейшей записанной молитвой), и полный текст Второго послания (а также другие ценные документы), была обнаружена

[1238] Скептический Ренан, некогда изучавший римское католическое богословие в Сен-Сюльпис, говорит: «*Clément Romain ne fut pas seulememt un personnage réel, ce fut un personnage de premier ordre, un vrai chef d'Église, un évêque, avant que l'épiscopat fût nettement constitué, j'oserai presque dire un pope, si ce mot ne faisait ici un trop fort anachronisme. Son autorité passa pour la plus grande de toutes en Italie, en Grèce, en Macédonie, durant les dix derinière années du I^er^ siècle. A la limite de l'âge apostolique, il fut comme un apôtre, un épigone de la grande génération des disciples de Jésus, une des colonnes de cette Église de Rome, qui, depuis la destruction de Jérusalem, devenait de plus en plus le centre du christianisme*» {Климент Римский был не просто реальным лицом, это был герой первой значимости, подлинный глава церкви, епископ, занявший этот пост еще до учреждения епископата в строгом смысле слова, я осмелился бы даже сказать, папа, если бы это не было слишком явным анахронизмом. Он пользовался наибольшим авторитетом из всех в Италии, Греции, Македонии в последние десять лет I века. В самом конце апостольской эпохи он был подобен апостолу, последователь великого поколения учеников Иисуса, один из столпов Римской церкви, которая после разрушения Иерусалима все больше и больше становилась центром христианского мира}.

[1239] Александрийский кодекс Библии относится к V веку, он был подарен Кириллом Лукаром из Константинополя королю Карлу I в 1628 г. Начиная с 1633 г. Послание Климента издавалось около тридцати раз на основании этой единственной рукописи. Последние главы (57-66) отсутствуют целиком или частично, текст расплылся и сильно испорчен. Он был внимательно пересмотрен и издан в лучшей редакции Тишендорфом (1867 и 1873), Лайтфутом (1869 и 1877), Лораном (1870) и Гебхардтом (первое издание — 1875). Их открытия в значительной степени подтверждаются после обнаружения Константинопольской рукописи. См. критический раздел *Addenda* в приложении Лайтфута, p. 396 sqq.

Филофеем Вриеннием[1240] в монастырской библиотеке Иерусалимской патриархии в Константинополе и опубликована в 1875 г.[1241]

Вскоре после этого в библиотеке Жюля Моля (умер в 1876 г.) в Париже был найден полный сирийский перевод[1242]. У нас есть три не зависящих друг от друга текста (A, C, S), которые, похоже, происходят от общего источника II века. Недавно обнаруженные фрагменты пролили новый свет на историю папской власти и литургического поклонения, на что мы уже указывали в предыдущих главах[1243].

Это первое (и, на самом деле, единственное) послание Климента к коринфянам было направлено церковью Божьей в Риме, по ее собственному желанию, без какой бы то ни было просьбы, церкви Божьей в Коринфе при посредничестве трех пожилых и верных христиан: Клавдия Ефеба, Валерия Битона и Фортуната[1244]. Имени Климента в нем нет, и оно написано от имени римской общины, но

[1240] В то время он был митрополитом Серры (μετροπολιτης Σερρῶν), древнего прихода в Македонии (Гераклея), а позже нес служение в Никомедии. Западные ученые, католики и протестанты, глубоко почитают этого прелата Восточной церкви, занявшего почетное место в иерархии христианской учености. Его открытие имеет невероятную ценность. В своем вступлении и примечаниях — все на греческом языке — он демонстрирует хорошее знание всех предыдущих изданий Климента (кроме издания Лайтфута, 1869) и современных немецких трудов. Забавно видеть греческое написание знакомых имен, таких как Неандер (ὁ Νέανδρος), Гислер (ὁ Γισελέριος), Гефеле (ὁ Ἔφελος), Дрессель (ὁ Δρεσσέλιος), Гильгенфельд (ὁ Ἰλγεμφέλδος), Якобсон (ὁ Ἰακωβσόνιος), Тишендорф (Κωνσταντῖνος ὁ Τισενδόρφιος), Тирш (ὁ Θείρσιος), Шрек (ὁ Σροίκχιος), Швеглер (ὁ Σουέγλερος), Шлиман (ὁ Σλιμάννος), Рейтмайр (ὁ Ρεϊθμάϋρος), Ульхорн (ὁ Οὐλχόρνιος), — *Clemens von Rom.*, τομ. β΄. σελ 721; p. ξζ΄. Он, однако, жалуется на «высокую» и «низкую критику» (ὑψηλὴ κριτική) и на «епископофобию» (ἐπισκοφοβία) некоторых немецких ученых, а его собственный критический подход отличается почтительным отношением к преданию, что побуждает его признавать Второе послание Климента подлинным вопреки мнению лучших исследователей.

[1241] Константинопольский кодекс принадлежит библиотеке монастыря Святого Гроба (τοῦ Παναγίου Τάφου) в Фанаре, греческом районе Константинополя, жители которого, фанариоты, работали когда-то секретарями и переписчиками документов. Это небольшой пергамент ин-октаво из 120 листов, относящийся к 1056 г., четко и аккуратно написанный курсивом с ударениями, придыханиями, пунктуацией (но без йоты подписной); вдобавок он содержит полный текст Второго послания Климента, греческое Послание Варнавы, более полную греческую рецензию на 12 посланий Игнатия, «Учение двенадцати апостолов» (διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων) и труд Златоуста («Синопсис Ветхого и Нового Завета»). Ценность этого текста состоит в первую очередь в присутствии нового материала в Первом послании Климента (примерно одна десятая часть от целого, от конца гл. 57 до конца послания) и в добавлении второго. В нем зафиксировано около четырехсот разночтений. Константинопольский кодекс предпочитает Гильгенфельд, Александрийский — Лайтфут, Гебхардт и Гарнак. «Дидахе» — более важный текст, который, однако, не был опубликован до 1883 г.

[1242] Эта рукопись, на которую не обратили внимания французские ученые, теперь находится в Кембридже. Она была написана около 1170 г. в монастыре Мар Салиба в Эдессе и содержит, за исключением Откровения, полный Новый Завет в Харклеевском исправленном тексте (616) филоксенийского перевода (508), а также два послания Климента, помещенные между соборными посланиями и посланиями Павла (а не в конце, как в Александрийском кодексе), то есть приравненные к каноническим книгам по авторитетности. Епископ Лайтфут (приложение к *S. Clement*, p. 238) говорит, что сирийский перевод сделан рассудительно и точно, но с тенденцией к парафразам и что он больше похож на Александрийский, чем на Константинопольский текст, но в нем присутствует также несколько независимых прочтений.

[1243] См. §50 и §66.

[1244] Упоминаются в конце гл. 65 (которая в Александрийском тексте носит номер 59). Клавдий и Валерий, возможно, были связаны с императорским домом, будучи вольноотпущенными (см. Флп. 4:22). Фортунат считается человеком, упомянутым в 1 Кор. 16:17, — более молодым представителем дома Стефана в Коринфе.

все считали данное послание именно его произведением[1245]. Его очень высоко ценили в древние времена и продолжали публично читать в коринфской и нескольких других церквях вплоть до начала IV века[1246]. Этим объясняется его включение в Александрийский кодекс Библии, но там оно занимает подобающее ему место после Откровения и отдельно от апостольских посланий.

Послание Климента не относится к разряду апостольских или богодухновенных библейских посланий — до этого ему далеко, но его ценность в том, что оно — древнейшее и лучшее из послеапостольских произведений как по форме, так и по содержанию. Оно было написано в связи с разногласиями и ссорами между разными группировками коринфской церкви, где дух сектантства, который так искренне осуждал Павел в своем Первом послании, снова вырвался на поверхность, что привело к смещению служителей (пресвитеров-епископов). Автор призывает читателей к согласию и любви, кротости и святости по примеру Христа и Его апостолов, особенно Петра и Павла, которые лишь недавно скрепили свое свидетельство собственной кровью. Климент в самых возвышенных выражениях говорит о Павле, который, «наставив весь [римский] мир в праведности, дойдя до пределов Запада и донеся свидетельство до правителей, удалился в святое место, подав нам величайший пример терпения и устояния»[1247]. Климент проявляет спокойное достоинство и административную мудрость Римской церкви в ее изначальной простоте, без иерархического высокомерия. Замечательно видеть, как быстро эта церковь оправилась от ужасных гонений Нерона, в ходе которых она была почти уничтожена. Климент взывает к словам Бога как к высшему авторитету, но свободно цитирует и апокрифы наряду с каноническими Писаниями (из Септуагинты). В послании много свободных ссылок на учение Христа и апостолов[1248]. Он ссылается на (первое) послание Павла к коринфянам

[1245] На это указывают: автор содержания Александрийского кодекса (обычно называемого Кодексом А), которое приведено в его начале; Дионисий Коринфский в своем послании к Сотеру Римскому (Евсевий, IV. 23); Ириней (*Adv. Haer.* III. 3, §3); Климент Александрийский, часто цитирующий это послание; Ориген (*Comm. in Joan.* VI. §36 и другие места); Евсевий (*H. E.* II. 16; IV. 23; V. 6); Иероним (*De Viris illustr.*, с. 15). Поликарп также использует это послание, что видно из сходства некоторых мест. Все современные критики (за исключением Баура, Швеглера, Фолькмара и Коттерилла) согласны с авторством Климента, что подтверждается внутренними доказательствами, связанными со стилем и учением. Коттерилл в своей книге *Peregrinus Proteus* (1879) утверждает, что послания Климента в их нынешнем виде были сфабрикованы Стивенсом, но его доводы, забавные с литературоведческой точки зрения, нельзя воспринимать серьезно. Ренан заявляет (p. 319): «*Peu d'écrits sont aussi authentiques*» {Существует мало произведений, чья подлинность столь несомненна}.

[1246] Дионисий Коринфский (170 г. по Р. Х.) первым упоминает о литургическом использовании этого послания в своей церкви. Евсевий (III. 16) свидетельствует на основании собственного опыта, что его читали во многих церквях (ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις) в былые времена и в его эпоху. См. также Иероним, *De Vir. ill.*, с. 15.

[1247] Гл. 5. τέρμα τῆς δύσεως — это, должно быть, Испания, куда Павел собирался отправиться (Рим. 15:24,28). Для римлянина, пишущего из Рима, Испания или Британия представлялись западным пределом мира. См. Страбон, II, с. 1, 4; III. 2. ἡγούμενοι — это римские городские власти; другие исследователи относят это слово конкретно к Тигеллину и Нимфидию, префектам претории в 67 г., или Гелию и Поликтету, которые правили Римом в отсутствие Нерона, когда тот был в Греции в 67 г.

[1248] Функ приводит список цитат и параллельных отрывков, *Patr. Apost.* I. 566-570. Судя по этому списку, в послании есть 157 ссылок на ВЗ, включая апокрифы и (похоже) Успение Моисея, и 158 ссылок на НЗ, но только три из них являются точными цитатами (в гл. 46 из Мф. 26:24 и Лк. 17:2; в гл. 2 и 61 — из Тит. 3:1). Климент упоминает название только одной книги НЗ, ἐπιστολὴ τοῦ μακαρίου Παύλου, очевидно, ссылаясь на 1 Кор. 1:10

и демонстрирует хорошее знакомство с его посланиями вообще, с посланиями Иакова, 1 Петра и особенно с Посланием к евреям, откуда он заимствует несколько выражений. Поэтому его упоминают — наряду с Павлом, Варнавой и Лукой — как одного из возможных авторов этого анонимного послания. Ориген считал, что Послание к евреям написал Климент или Лука под вдохновением или под диктовку Павла.

Климент ясно свидетельствует в пользу учений о Троице («Бог, Господь Иисус Христос и Святой Дух, Которые есть вера и надежда избранных»), о божественном достоинстве и славе Христа, о спасении только Его кровью, о необходимости покаяния и живой веры, об оправдании благодатью, освящении Святым Духом, о единстве церкви и христианских добродетелях кротости, милосердия, смирения, терпения и устояния. Несмотря на кровавую жестокость Домициана, он призывает молиться за гражданские власти, чтобы Бог «даровал им здоровье, мир, согласие и стабильность в осуществлении управления, которое Он поручил им»[1249]. Мы ощущаем здесь эхо призывов Павла, обращенных к римлянам (Рим. 13) при тиране Нероне. В целом послание Климента достойно ученика апостолов, хотя ему и недостает их простоты, емкости и силы.

III. В том, что касается богословия, это послание явно принадлежит к школе Павла и весьма напоминает Послание к евреям, но в то же время в нем присутствует и влияние Петра. В самом деле, оба апостола трудились в Римской церкви, от имени которой написано послание, и оказали влияние на ее мышление. В послании нет и следа антагонизма между «учением Павла» и «учением Петра»[1250]. Климент — единственный из учеников апостолов, кроме разве что Поликарпа, демонстрирующий какое-то понимание учения Павла об оправдании верой. «Все (святые Ветхого Завета), — говорит он[1251], — стали великими и славными не сами собой, не благодаря своим делам, не своей праведностью, но по воле Бога. Так и мы, призванные по воле Бога во Христе Иисусе, праведны не сами по себе, не по своей мудрости, не по своему пониманию, не по своему благочестию, не по своим делам, которые мы совершили в чистоте сердца, но по вере, в которой всемогущий Бог оправдывает избранных от начала; слава Ему вовеки». Далее Климент, точно как Павел в Рим. 6, говорит о том, как освящение происте-

---

и сл. См. также список цитат из Писания в издании Вриенния (p. 159-165) и Гебхардта — Гарнака (p. 144-155).

[1249] «Если мы вспомним, — говорит Лайтфут (p. 268 sq.), — что эта молитва произносилась в самый разгар гонений со стороны такого жестокого и капризного тирана, как Домициан, она представляется нам воистину возвышенной — возвышенной в своих словах и еще более возвышенной в том, о чем она умалчивает. Кто мог бы лишить Римскую церковь превосходства, если она всегда говорила так?» Роупс (*l.c.*, p. 343): «Молитва эта кажется особенно возвышенной, если мы вспомним, что это молитва о Домициане».

[1250] Ренан (p. 314) называет это послание «*un beau morceau neutre, dont les disciples de Pierre et ceux de Paul durent se contenter également. Il est probable qu'il fut un des agents les plus énergetiques de la grande œuvre que était en train de s'accomplir, je veux dire, de la réconciliation posthume de Pierre et de Paul de la fusior des deux partis, sans l'union desquels l'œuvre du Christ ne pouvait que périr*» {прекрасным умеренным сочинением, которым должны были остаться довольны как ученики Петра, так и ученики Павла. Возможно, оно оказалось одним из самых мощных стимулов к осуществлению важной цели, как я назвал бы посмертное примирение Петра и Павла, слияние двух партий, без союза которых дело Христа погибло бы}.

[1251] Гл. 32. Поликарп вторит учению Павла в *Ad Phil.*, с. 1, где упоминает о «прочном корне их веры, проповеданной им от древних времен, остающейся по сей день и приносящей плоды в Господе нашем Иисусе Христе».

кает из оправдания, и продолжает: «Что же тогда мы должны делать, возлюбленные братья? Должны ли мы лениться делать добрые дела и пренебрегать любовью? Ни в коем случае! Но с рвением и смелостью мы поспешим исполнять всякое доброе дело. Ибо Творец и Господь всего Сам радуется этим делам». Среди добрых дел Климент особенно превозносит любовь и описывает ее в таком ключе, что это напоминает 1 Кор. 13 Павла: «Тот, кто имеет любовь во Христе, повинуется заповедям Христа. Кто может провозгласить узы Божьей любви и рассказать о величии ее красоты? Высоты, на которые она возводит, неописуемы. Любовь объединяет нас с Богом, покрывает множество грехов, все переносит, все терпит. В любви нет ничего низменного, ничего высокомерного. Она не знает раздоров, не спорит, все делает в согласии. В любви все избранные Богом становятся совершенными. Без любви нет ничего угодного Богу. В любви Господь принял нас; ради любви, которую Он испытывал к нам, Иисус Христос, наш Господь, отдал Свою кровь за нас по воле Божьей, Свою плоть — за нашу плоть и Свою душу — за нашу душу»[1252]. Поэтому он так ревностно стремится сохранить единство церкви. «Откуда среди вас споры, гнев, несогласия, раздоры и война? Разве не один у нас Бог, и не один Христос, и не один Дух, излитый на нас, и не одно призвание во Христе? Почему мы разрываем и разлучаем члены Христовы, заставляем тело восставать на само себя и так глубоко впадаем в заблуждение, что забываем о том, что мы — члены друг друга?»[1253]

Климент также прекрасно говорит о гармонии вселенной, как взывающей нас к согласию, и мимоходом делает замечательное предположение, возможно, навеянное древними легендами об Атлантиде («*orbis alter*», «*ultima Thule*» и т. п.), что есть и другие миры за непреодолимым океаном, управляемые теми же законами Господа[1254].

Но, невзирая на доминирование «Павловских» черт, в этом послании все-таки занижается свободный тон благовестия, характерный для богословия апостола язычников, смягчается его антииудейская строгость, происходит смешение с иудейско-христианским богословием святого Иакова, что показывает: конфликт между взглядами Павла и Петра к концу I века был по сути улажен в римской церкви, как и в коринфской.

Климент ничего не знает о превосходстве епископов над пресвитерами; само его послание написано не от его собственного имени, а от имени римской церкви. Но он представляет левитское священство как прообраз должности христианского учителя и очень решительно настаивает на внешнем единстве, четком порядке и подчинении церковным правилам. Он обращается тоном власть имеющего к сестре-церкви, основанной апостолом, тем самым показывая, что папство уже

[1252] Гл. 49.

[1253] Гл. 46. Ср. с Еф. 4:3 и сл.

[1254] Гл. 20: Ὠκέανος ἀνθρώποις ἀπέραντος καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι ταῖς αὐταῖς ταγαῖς τοῦ δεσπότου διευθύνονται. Лайтфут (p. 84) делает следующее замечание насчет этого отрывка: «Возможно, Климент имеет здесь в виду какую-то известную, но труднодоступную землю, лежащую за Геркулесовыми столпами. Но, скорее всего, он думал о какой-то неведомой земле, лежащей далеко на западе за океаном, как Атлантида Платона или реальная, ныне открытая Америка». Лайтфут сообщает далее, что подобным образом этот отрывок понимали Ириней (II. 28, 2), Климент Александрийский (*Strom.* V. 12) и Ориген (*De Princ.* II. 6; *In Ezech.* VIII. 3), но в более поздний период это мнение было осуждено Тертуллианом (*De Pall.* 2; *Hermog.* 25), Лактанцием (*Inst.* II. 24) и Августином (*De Civit. Dei* XVI. 9). На протяжении веков в христианской литературе преобладала идея *Cosmas Indicopleustes* — представление о земле как о плоской поверхности в форме параллелограмма.

непроизвольно начинало зарождаться, хотя имело еще невинный характер[1255]. Через сто лет после его смерти его преемники уже осмеливались от своего собственного имени не только увещевать, но и отлучать целые церкви из-за несущественных разногласий.

Разрыв между Климентом и Павлом, переход от апостольского к апокрифическому, от веры к суеверию, проявляется в некритическом использовании иудейских апокрифов, а также в разнице между отношением Павла к языческим взглядам на воскресение и отношением его ученика к тому же предмету[1256]. Климент в своей аргументации не только указывает на природные символы, смену времен года, дня и ночи, но и совершенно искренне опирается на языческий миф о чудесной птице фениксе из Аравии, которая возрождается каждые пятьсот лет. Готовясь к смерти, феникс — согласно легенде — делает себе гнездо из ладана, мирры и других благовоний; из его разлагающейся плоти выходит крылатый червь, который, окрепнув, относит гнездо из Аравии в Гелиополь в Египте, там садится на землю днем, у всех на виду, и кладет его вместе с костями предков на жертвенник солнца. По подсчетам жрецов, подобное происходит каждые пятьсот лет. После Климента другие отцы церкви также использовали образ феникса как символ воскресения[1257].

IV. Что касается *времени* написания послания, то оно, конечно же, приходится на период после смерти Петра и Павла, потому что в нем прославляется их мученичество. Вероятно, оно написано и после смерти Иоанна (ок. 98 г.); можно предположить, что, если бы Иоанн был еще жив, Климент сослался бы на него как на высший авторитет, а коринфские христиане могли бы обратиться за советом скорее к апостолу, чем к ученику апостолов в далеком Риме. Гонения, намек на которые присутствует в начале послания, могут быть гонениями как Домициана, так и Нерона; автор говорит о «внезапных и *повторяющихся* бедствиях и превратностях, нас постигших»[1258]. Автор осторожно воздерживается от того,

---

[1255] См. особенно гл. 56, 58, 59, 63, в константинопольском и сирийском тексте.

[1256] Климент, *Ad Cor.*, с. 25. Ср. с этим 1 Кор. 15 Павла.

[1257] Тертуллиан (*De Resurrect.* 13), Ориген (*C. Cels.* IV. 72), Амвросий (*Hexaem.* V. 23, 79), Епифаний, Руфин и другие отцы церкви. Феникс был любимым символом ранних христиан, указывающим на обновление и воскресение и даже на Самого Христа; он часто изображается на монетах, медалях, кольцах, чашах и надгробиях. Но в этом отношении христиане были суеверны не более, чем их самые образованные языческие современники. Геродот слышал от египетских жрецов о чудесном погребении феникса-родителя его потомством, II. 73. Овидий и другие латинские поэты упоминают об этом, и Клавдиан посвящает этой теме поэму. Тацит (*Ann.* VI. 28), Плиний (*H. Nat.* X. 2) и Дион Кассий (LVIII. 27) рассказывают, что феникс появлялся в Египте в 34 г. по Р. Х., после промежутка в 250 лет. Согласно Плинию, эта птица была привезена в Рим по приказу Клавдия и выставлена в народном собрании в 800 г. от основания города (47 г. по Р. Х.). Конечно, это был обман, но многие из видевших чудесную птицу поверили, что она — настоящая, и, может быть, Климент был среди них. Богодухновенный же автор, такой как Павел, никогда не использовал бы языческую басню для доказательства христианской истины. «Теперь нам известно, — говорит Лайтфут, — что эта история связана с символическим и художественным обозначением астрономических понятий. Появление феникса по истечении определенного периода символизировало солнечный восход какой-нибудь крупной звезды или созвездия». Подробнее на эту тему см.: Henrichsen, *De Phoenicis Fabula* (Havn. 1825); Cowper, Gebhardt и Harnack, Funk, и Lightfoot о гл. 25 Послания Климента; Piper, *Mythologie und Symbolik der christl. Kunst* (1847) I. 446 sqq.; Lipsius, *Chronologie der Aegypter* (1849), 180 sq.

[1258] Гл. 1. Обычное прочтение: γενομένας, что означает прошедшие бедствия. Так в Cod. C. Александрийская рукопись здесь повреждена, вероятно, в ней стоит [γενομ]ένας. Лайтфут, сопоставляя с сирийским вариантом, предпочитает прочтение γινομένας, «которые

чтобы называть имена императоров-гонителей, и в конце ходатайствует за гражданские власти. Более того, он называет коринфскую церковь того времени «прочно утвердившейся и древней»[1259]. Это соответствует сведениям Евсевия, который сообщает, что Климент стал епископом Рима не раньше 92 или 93 г.[1260]

§163. *Труды Псевдо-Климента*

Самое полное собрание подлинных и приписываемых Клименту произведений можно найти в Migne, *Patrol. Graeca*, tom. I, II.

Именем Климента было подписано несколько более поздних произведений, ортодоксальных и еретических, чтобы придать им большее распространение благодаря его имени и положению. Эти псевдоклиментовские труды вытеснили в Римской церкви единственное подлинное произведение Климента, о котором забыли из-за незнания греческого языка. Клименту приписывались следующие труды:

1. ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ К КОРИНФЯНАМ, ложно так называемое, которое раньше было известно лишь частично (12 глав), а с 1875 г. известно полностью (20 глав)[1261]. Оно существенно уступает первому по содержанию и стилю и написано было позже, между 120 и 140 г., вероятно, в Коринфе; поэтому оно связано с ним в рукописях[1262]. Это вообще не послание, а гомилия, обращенная к «братьям и

постигают нас» (267 и 399), и считает, что речь идет о *длительных* гонениях на церковь при *Домициане*.

[1259] βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν, c. 47.

[1260] Послание относят к более поздней дате (93 — 97) Котелье, Тиллемон, Ларднер, Мелер, Шлиман, Бунсен, Ритчль, Липсиус, Гильгенфельд, Дональдсон, Вриенний, Гарнак, Ульхорн, Лайтфут (который считает письмо написанным вскоре после смерти Флавия Климента, 95 г. по Р. Х.), Функ (который считает его написанным после смерти Домициана, 96). Но другие авторы, в том числе Гуго Гроций, Грабе, Гефеле, Вислер, Б. Х. Каупер, относят послание к более ранней дате и делают из гл. 41 вывод, что оно должно быть написано до 70 г., когда в Иерусалимском храме еще проходили богослужения. «Не везде, братья, — говорит Климент, — приносят ежедневные жертвы (προσφέρονται θυσίαι), или обеты, или жертвы за грех, или жертвы повинности, но *только в Иерусалиме*; и даже там они приносятся не везде (προσφέρεται), в любом месте, а только на жертвеннике перед святилищем, после того как жертва, приносимая там, осматривается первосвященником и упомянутыми служителями». Этот аргумент кажется веским, но не является бесспорным, потому что Иосиф Флавий в 93 г. также писал о жертвоприношениях в храме в *praesens historicum*, как будто храм еще существовал, *Ant.* III. 10. В гл. 6 Климент, похоже, упоминает о разрушении Иерусалима, когда говорит, что «ревность и раздоры приводили к разрушению великие города и губили великие народы». Каупер (*l.c.*, p. 16) в качестве еще одного аргумента упоминает об отсутствии в послании упоминаний про Евангелие от Иоанна. Но синоптические евангелия также не упоминаются, хотя влияние всех евангелий и почти всех посланий на Климента четко прослеживается.

[1261] Полный текст есть в издании Константинопольского кодекса Вриеннием, p. 113-142, с примечаниями на греческом языке; в издании Функа, с латинским переводом (I. 144-171), и в издании Лайтфута с английским переводом (380-390).

[1262] Впервые о нем упоминает Евсевий, но с тем примечанием, что древние авторы его не использовали (*H. E.* III. 38). Ириней, Климент Александрийский и Ориген знали только одно послание Климента. Дионисий Коринфский в послании к римскому епископу Сотеру действительно называет его «первым» (πρότερα), но по отношению к более позднему посланию Сотера к коринфянам (Евсевий, *H. E.* IV. 23). Вриенний, обнаруживший полный текст, защищает теорию о том, что автор гомилии — Климент; также делает и Спринцл (p. 28), но все остальные современные ученые отказались от этой теории. Вохер (1830) приписывает послание Дионисию Коринфскому; Гильгенфельд — сначала Сотеру Римскому, потом (*Clem. Ep.* ed. II. 1876, p. xlix) — Клименту Александрийскому, который в юности жил в Коринфе; Гарнак (1877) — третьему Клименту, который жил в Риме

сестрам». Это древнейший известный нам образец послеапостольской проповеди, и только в этом заключается его важность и ценность[1263]. Это искренний, хотя несколько слабый призыв к христианской активности и верности в период гонений, содержащий также критику на гностическое отрицание воскрешения. Гомилия ортодоксальна по духу, в ней Христос назван «Богом и Судьей живых и мертвых»; о великой моральной революции, Им совершенной, здесь говорится так (гл. 1): «Мы были лишены понимания, поклонялись скотам и камням, золоту и серебру и меди, делам человеческим; вся наша жизнь была лишь смертью... Через Иисуса Христа мы обрели зрение, Его волей отвергнув облако, которым были окутаны. Он в милости Своей спас нас... Он призвал нас, когда нас не было, и пожелал, чтобы из ничего мы обрели реальное существование».

2. Две энциклики о девственности. Впервые они были обнаружены Дж. Дж. Ветштейном в Ремонстрантской библиотеке в Амстердаме, в сирийском переводе, сделанном в 1470 г. по Р. Х., и опубликованы в приложении к его знаменитому Греческому Завету, 1752 г.[1264] Здесь рекомендуется безбрачие, и представители обоих полов призываются к аскетизму. Из энциклик видно, как рано начал развиваться аскетизм, чуждый апостольскому учению и практике. В то время как некоторые римо-католические богословы продолжают отстаивать авторство Климента[1265], другие, на основании веских доводов, относят эти произведения к середине или концу II века[1266].

3. Апостольские постановления и Каноны[1267]. Так называемая Liturgia S. Clementis входит в восьмую книгу «Постановлений».

4. Псевдо-Климентины, или двадцать евионитских гомилий и их католическое воспроизведение, Встречи[1268].

5. Пять посланий-декретов, которые Псевдо-Исидор поместил в начало своего сборника. Два из них адресованы Иакову, брату Господа. Они старше, чем Псевдо-Исидор, и относятся ко II или III веку. Три остальных сфабрикованы им. Они составляют основу самого гигантского и дерзкого литературного подлога средних веков — Лжеисидоровых декреталий, послуживших целям папской иерархии[1269]. В первом послании Иакову сообщается о назначении Климента Петром в качестве его преемника в римской епархии, а также содержатся указания по поводу задач служителей церкви и общего управления ею. Во втором послании Иакову речь идет о совершении евхаристии, о церковной утвари и о других вопросах, связанных с поклонением. Послания связаны с псевдоклиментовски-

---

между римским и александрийским Климентами; Лайтфут (*App.*, p. 307) и Функ (*Prol.* xxxix) — неизвестному коринфянину, жившему до 140 г. по Р. Х., по причине аллюзии на Истмийские игры (с. 7) и связь с Посланием Климента. См. выше, подстр. прим. в §66.

[1263] Лайтфут (p. 317) называет ее свидетельством «возвышенного морального рвения и побеждающей веры, покорившей сопротивляющийся мир и повергшей его к подножию креста», но «почти не имеющим ценности как литературное произведение».

[1264] Лучшее издание с латинским переводом — Beelen, *S. Clementis R. Epistolae binae de Virginitate*. Louvain 1856. Немецкий перевод — Zingerle (1827), французский — Villecourt (1853), английский — в «Ante-Nicene Library».

[1265] Villecourt, Beelen, Möhler, Champagny, Brück.

[1266] Mansi, Hefele, Alzog, Funk (*Prol.* XLII sq.), а также все протестантские критики, кроме обнаружившего их Ветштейна. Лайтфут (*l.c.*, p. 15 sq.) относит этот документ к началу III века. Евсевий его не упоминает.

[1267] См. §56.

[1268] См. §114.

[1269] Они появились на востоке Франции между 829 и 847 г.

ми «Гомилиями» и «Встречами». Примечательно, что в «Гомилиях» Иаков Иерусалимский представлен как стоящий выше Петра Римского: последний должен отчитываться перед первым в своих деяниях и доверяет ему проповеди на хранение.

§164. *Игнатий Антиохийский*

См. также §§ 17 и 45.

Источники

I. Послания

W. Cureton: *The Ancient Syriac Version of the Epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians, and the Romans.* С переводом и примечаниями, Lond. and Berl. 1845. Также в Lightfoot II. 659-676.

C. C. J. Bunsen: *Die 3 ächten u. die 4 unächten Briefe des Ignatius von Ant. Hergestellter u. vergleichender Text mit Anmerkk.* Hamb. 1847.

W. Cureton: *Corpus Ignatianum: a complete collection of the Ignatian Epistles, genuine, interpolated, and spurious; together with numerous extracts from them as quoted by eccles. writers down to the tenth century; in Syriac, Greek, and Latin, an Engl. transl. of the Syriac text, copious notes, and introd.* Lond. and Berl. 1849.

J. H. Petermann: *S. Ignatii quae feruntur Epistolae, una cum ejusdem martyrio, collatis edd. Graecis, versionibusque Syriaca, Armeniaca, Latinis.* Lips. 1849.

Theod. Zahn: *Ignatii et Polycarpi Epistulae, Martyria, Fragmenta.* Lips. 1876 (вторая часть *Patrum Apostolorum Opera*, ed. Gebhardt, Harnack and Zahn). Лучшее критическое издание краткого греческого текста. Функ признает его превосходство (*«non hesitans dico, textum quem exhibuit Zahn, prioribus longe praestare»*, prol., p. lxxv.).

Fr. Xav. Funk: *Opera Patrum Apost.*, vol. I. Tüb. 1878.

J. B. Lightfoot: *The Apost. Fathers.* P. II. Vol. I, II. Lond. 1885.

Английские переводы всех посланий Игнатия (в сирийском и обоих греческих вариантах): Roberts, Donaldson и Crombie, в «Ante-Nicene Library» Кларка, (1867), и Lightfoot (1885).

Более ранние английские переводы: Whiston (1711) и Clementson (1827).

Немецкие переводы: M. I. Wocher (1829) и Jos. Nirschl (*Die Briefe des heil. Ign. und sein Martyrium*, 1870).

II. *Martyria*

Acta Martyrii S. Ignatii (Μαρτύρριον τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἰγνατίου τοῦ Θεοφόρου), ed. Ussher (с двух латинских копий, 1647), Cotelier (на греческом, 1672), Ruinart (1689), Grabe, Ittig, Smith, Gallandi, Jacobson, Hefele, Dressel, Cureton, Mösinger, Petermann, Zahn (pp. 301 sqq.), Funk (I. 254-265; II. 218-275) и Lightfoot (II. 473-536). Сирийский перевод издал Cureton (*Corpus Ignat.* 222-225, 252-255), более полно — Mösinger (*Supplementum Corporis Ignat.*, 1872). Армянский перевод — Petermann, 1849. *Martyrium Colbertinum* (из Кольбертинского кодекса, Париж) состоит из семи глав. Существует несколько более поздних, несогласованных между собой вариантов, с многочисленными интерполяциями. В «Деяниях Игнатия» утверждается, что они были написаны двумя его диаконами и товарищами по путешествию; но они были неизвестны Евсевию, противоречат Посланиям, изобилуют историческими неточностями и несовпадениями. Поэтому в последнее время протестантские критики отвергают их; и даже католические издатели в последнее время признают, что они должны были быть написаны *после* II века. Вероятно, даже не раньше V века. См. исследования: Zahn, *Ign. v. Ant.*, p. 1-74; Funk, *Proleg.*, p. lxxix sqq., Lightfoot, II. 363-536.

Высказывания отцов церкви об Игнатии собраны в Cureton, Bunsen, Petermann, Zahn, p. 326-381, и Lightfoot, I. 127-221.

Критические обсуждения

Joh. Dallaeus (Daillé): *De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii nominibus circumferuntur, libri duo.* Genev. 1666. Против подлинности.

*J. Pearson: *Vindiciae Ignatianae*. Cambr. 1672. Также в издании Клерикуса *Patres Apost.*, II. 250-440, и в издании Миня *Patrol. Gr.*, tom. V. Переиздал с примечаниями *E. Churton*, в Anglo-Cath. Library, Oxf. 1852, 2 vols.

*R. Rothe: *Anfange der christl. Kirche*. Wittenb. 1837. I, p. 715 sqq. Сторонник более короткого греческого варианта.

Барон von Bunsen (в то время прусский посол в Великобритании): *Ignatius von Ant. u. seine Zeit. 7 Sendschreiben an Dr. Neander*. Hamb. 1847. Сторонник сирийского варианта.

Baur: *Die Ignatianischen Briefe u. ihr neuster Kritiker*. Tüb. 1848. Против Бунсена и подлинности всех вариантов.

Denzinger (католик): *Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der Ignatian. Briefe*. Würzb. 1849.

*G. Uhlhorn: *Das Verhältniss der syrischen Recension der Ignatian. Br. zu der kürzeren griechischen*. Leipz. 1851 (в «Zeitschr. für hist. Theol.»); также его статья «Ignatius» в Herzog's Theol. Encykl., vol. vi (1856), p. 623 sqq., и во втором издании — vol. vi, 688-694. Сторонник краткого греческого варианта.

Thiersch: *Kirche im apost. Zeitalter*. Frankf. u. Erl. 1852, p. 320 sqq.

Lipsius: *Ueber die Aechtheit der syr. Recens. der Ignat. Br.*, Leipz. 1856 (в «Zeitschr. für hist. Theol.» Неандера). В пользу сирийского варианта. Но потом изменил мнение, в «Zeitschrift f. wiss. Theol.» Гильгенфельда, 1874, p. 211.

Vaucher: *Recherches critiques sur les lettres d'Ignace d'Antioche*. Genève 1856.

Merx: *Meletemata Ignatiana*. Hal. 1861.

*Theod. Zahn: *Ignatius von Antiochien*. Gotha 1873. (631 стр.) В пользу краткого греческого варианта. Лучшая защита этого мнения. См. также Proleg. к его изданию 1876 г.

Renan: *Les Évangiles* (1877), ch. XXII, 485-498, и введение, p. X sqq. См. также его отзыв о книге Цана в «Journal des Savants», 1874. Против подлинности всех посланий, кроме Послания к римлянам. См. также ответ Цана, Proleg., p. x.

F. X. Funk: *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe*. Tübingen 1883.

Lightfoot: *St. Paul's Ep. to the Philippians* (Lond. 1873), экскурс о христианском служении, p. 208-211, 232-236. «Краткий греческий вариант посланий Игнатия, вероятно, искажен или подделан; но, исходя из внутренних свидетельств, этот вариант вряд ли был составлен позже середины II века» (p. 210). На стр. 232, в примечании, автор выражает свое согласие с Липсиусом, предпочитающим краткий сирийский текст. Но потом он изменил мнение в пользу краткого греческого текста. См. его *S. Ignatius* и *S. Polycarp*, London 1885, vol. I, 315-414. Он повторяет и подкрепляет аргументы Цана.

Каноник R. Travers Smith: *St. Ignatius* в Smith and Wace III (1882), 209-223. В пользу краткого греческого варианта.

О хронологии

Jos. Nirschl: *Das Todesjahr des Ignatius v. A. und die drei oriental. Feldzüge des Kaisers Trajan* (1869); Adolf Harnack: *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der Antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus* (Leipzig 1878); и Wieseler: *Die Christenverfolgungen der Caesaren* (Gütersloh 1878), p. 125 sqq.

О богословии Игнатия см. соответствующие разделы в Möhler, Hilgenfeld, Zahn (422-494), Nirschl и Sprinzl.

I. Жизнь Игнатия

Игнатий по прозванию Богоносец[1270] стоял во главе антиохийской церкви в конце I — начале II века, то есть был современником Климента Римского и Симеона Иерусалимского. Антиохийская церковь была материнской церковью

[1270] Θεοφόρος, «носитель Бога». В заглавиях посланий он назван Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος, греческое имя просто прибавляется к латинскому. В *Martyrium Ignatii*, c. 2, Игнатий объясняет это прозвище в ответ на вопрос Траяна, как указывающее на «того, кто имеет в груди Христа». Более поздняя легенда (у Симеона Метафраста и в *Menaea Graeca*), посредством перестановки ударения (Θεόφορος), придает этому имени пассивное значение, «носимый Богом», потому что Игнатий был ребенком, которого Христос взял на руки и привел Своим ученикам в пример смирения (Мф. 18:2). Так говорится в *Acta Sanctorum*, 1 Febr. I. 28. Сирияне называли Игнатия *Nurono*, «Огненный», с аллюзией на его латинское имя как происходящее от *ignis*.

неиудейского христианства, а сам город был вторым по значимости в Римской империи. В нем было большое количество христиан, и это было место, где концентрировались различные еретические поветрия, что способствовало очень быстрой разработке вероучения и укреплению церковной организации.

Как и в случае с Римом, в преданиях о первых епископах Антиохии есть разночтения: Игнатия называют либо первым, либо вторым епископом этой церкви после Петра и считают его учеником то Петра, то Павла, то Иоанна. В Апостольских постановлениях сказано, что Еводий и Игнатий одновременно управляли церковью, первый был рукоположен Петром, второй — Павлом[1271]. Бароний и другие предполагают, что один из них был епископом обращенных иудеев, другой — обращенных язычников. Тирш пытается примирить противоречивые заявления с помощью предположения, что Петр назначил пресвитером Еводия, Павел — Игнатия, а Иоанн потом рукоположил Игнатия епископом. Но сам Игнатий и Евсевий ничего не говорят о том, что он был учеником апостолов; свидетельству же Иеронима и *Martyrium Colbertinum* о том, что он *и Поликарп* оба были учениками святого Иоанна, противоречит Послание Игнатия к Поликарпу, судя по которому он не был знаком с Поликарпом, пока не попал в Смирну по пути в Рим[1272]. Согласно более поздней истории, Игнатий был первым сторонником использования музыки в богослужении и ввел в Антиохии антифоны.

Но древняя церковь особо почитала Игнатия за его мученичество. Подробнейшие рассказы о нем в разных вариантах *Martyrium S. Ignatii* изрядно приукрашены благочестивыми выдумками и фантазиями, однако сам факт подтверждается всеобщей традицией. Сам Игнатий говорит в Послании к римлянам, по сирийскому переводу: «От Сирии до Рима я сражаюсь с дикими зверями, на море и на суше, днем и ночью, прикованный к десяти леопардам [солдатам][1273], которые становятся еще злее от проявлений доброты. Однако их злоба — благо для меня как ученика; но не этим я оправдан. Если бы это было так, я должен был бы радоваться зверям, для меня приготовленным. И я молюсь о том, чтобы они были для меня приготовлены. Нет, я буду просить их, чтобы они сожрали меня быстро, а не отказывались прикасаться ко мне из страха, как это было с некоторыми. Да если они и не захотят делать это, я заставлю их силой».

В деяниях этого мученика подробно повествуется, как Игнатий предстал перед императором Траяном в Антиохии в девятый год его правления (107 — 108), был приговорен к смерти как христианин, отвезен в цепях в Рим, там брошен львам в Колизее на потеху народа, а его останки были отвезены обратно в Антиохию как бесценное сокровище[1274]. Возможно, в Рим его везли, чтобы охладить рвение епископа, устрашить других христиан на пути его следования и предот-

---

[1271] *Ap. Const.* VII. 46: Ἀντιοχείας Εὐόδιος μὲν ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου, Ἰγνάτιος δὲ ὑπὸ Παύλου κεχειροτόνηται. Согласно Евсевию (*Chron.*, ed. Schoene II, p. 158) и Иерониму, Игнатий был «*Antiochiae secundus episcopus*» {вторым епископом Антиохии}. См. также Zahn, *Ign. v. A.*, p. 56 sqq., и Harnack, *Die Zeit des Ign.*, p. 11 sq.

[1272] См. Zahn, p. 402, где это предание отвергается как необоснованное: «*Es fehlt bei Ignatius auch jede leiseste Spur davon, dass er noch aus apostolischem Mund die Predigt gehört habe*». Игнатий пять раз называет себя меньшим из антиохийских христиан и недостойным быть одним из их числа. Отсюда Цан делает вывод, что Игнатий был обращен в зрелом возрасте, а до того был враждебен к верующим, подобно Павлу (см. 1 Кор. 15:8-10).

[1273] Ὃ ἐστι στρατιωτῶν τάγμα добавляется здесь для объяснения в двух греческих вариантах текста, а также у Евсевия, *H. E.* III. 36.

[1274] θησαυρὸς ἄτιμος, *Mart.*, c. 6.

вратить всплеск фанатизма в антиохийской церкви[1276]. Но с хронологией возникают проблемы. Насколько мы знаем из монет и других древних документов, Траян не был в Антиохии до своей Парфянской экспедиции, в 114 или 115 г. Поэтому мы должны считать, что мученичество Игнатия произошло позже[1277], или предположить (и это гораздо более вероятно), что Игнатий предстал не перед самим императором, а перед его губернатором[1278]. Евсевий, Златоуст и другие древние свидетели ничего не говорят о суде у императора, а из Послания к римлянам, скорее, можно сделать вывод, что Игнатий *вовсе не был* осужден императором — иначе зачем он запрещал ходатайствовать за себя? Апелляция была возможна после решения более низких инстанций, но не после суда императора.

II. Его послания

По пути в Рим епископ Игнатий, как узник Иисуса Христа, написал семь посланий разным церквям, в основном в Малой Азии. Евсевий и Иероним помещают их в следующем порядке: 1) Ефесянам; 2) Магнезийцам; 3) Траллийцам; 4) Римлянам; 5) Филадельфийцам; 6) Смирнянам; 7) Поликарпу, епископу Смирны. Первые четыре были написаны в Смирне, остальные три — в Троаде. Эти семь посланий, а также ряд других, явно поддельных посланий Игнатия дошли до нас в двух греческих вариантах, более длинном и более коротком. Короткий, несомненно, предпочтительнее длинного, изобилующего более поздними вставками. Кроме того, в довершение путаницы, в 1845 г. был обнародован сирийский перевод, содержащий только три послания — Поликарпу, Ефесянам и Римлянам — и в гораздо более краткой форме. Этот вариант одни считают точным переводом оригинала, другие, что более вероятно, — сокращенной выдержкой из него, сделанной в практических и аскетических целях.

Таким образом, нам приходится делать выбор между более кратким греческим вариантом и сирийским переводом. Большая часть свидетельств говорит в пользу первого варианта — в нем послания объединены не произвольно, но осмысленно, он был известен Евсевию (и, вероятно, даже Поликарпу)[1279], и к тому

[1276] Лукиан в своей сатире на смерть Перегрина представляет этого философа-киника как притворного епископа и исповедника, который, находясь в темнице, получал и отправлял послания и был центром внимания и переписки среди легковерных и доброжелательных христиан Сирии и Малой Азии. Совпадение настолько удивительно, что Цан и Ренан оба приходят к выводу: Лукиан знал историю Игнатия и насмехался над ним, описывая Перегрина Протея, как он насмехался и над мученичеством Поликарпа. См. Renan, *Les évangiles*, p. 430 sq.

[1277] Грабе предлагает читать, в *Martyr.*, c. 2, δεκάτῳ ἐννάτῳ ἔτει, а не ἐννάτῳ, что дает нам 116 г. Тиллемон и другие избегают трудности, предполагая, без веских на то оснований, что Траян отправлялся в Парфянскую экспедицию дважды, один раз в 107, второй — в 115 или 116 г. См. Francke, *Zur Geschichte Trajan's*, 1837, p. 253 sqq., и Büdinger, *Untersuchungen zur röm. Kaisergesch.* I. 153 sqq. Ниршль даже считает, что Траян совершал три похода на Восток. Вислер и Франк отстаивают традиционную дату (107); Гарнак относит мученичество к правлению Адриана или Антонина Пия, но без веских на то причин. Цан (p. 58) оставляет неопределенную дату между 107 и 116 г.; Лайтфут — между 110 и 118 г.

[1278] Так считают Uhlhorn, Zahn (248 sq.), Funk (XLVII). См. также Lightfoot (II. 390).

[1279] Поликарп пишет к филиппийцам (гл. 13), что отправил им послания Игнатия (τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατιου, τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ ἄλλας... ἐπέμψαμεν ὑμῖν). Цан и Функ полагают, что эта *sylloge Polycarpiana* состояла из шести посланий, исключая Послание к римлянам. (Ашер исключает Послание к Поликарпу). Ириней цитирует отрывок из Послания к римлянам, *Adv. Haer.* V. 28, §4. Ориген говорит о нескольких посланиях Игнатия и цитирует места из посланий римлянам и ефесянам, см. *Prol. in Cant. Cantic.* и

же этот вариант соответствует армянскому переводу V века, что следует из сравнения Петермана. Три сирийских послания, хоть в них и отсутствуют некоторые из наиболее сильных отрывков о епископате и Божественности Христа, в целом создают похожую картину и проникнуты столь же пылким энтузиазмом мученичества, как и семь греческих.

III. Его характер и роль в истории

Игнатий остался в истории как идеал христианского мученика и как искренний сторонник иерархического принципа церковной организации со всеми его положительными и отрицательными сторонами. Как автор, он отличается оригинальностью, свежестью и силой идей, сжатым, ярким и нравоучительным стилем; но по апостольской простоте и здравости он уступает Клименту и Поликарпу, и послания его весьма непохожи на послания Нового Завета. Климент проявляет спокойствие, достоинство и административную мудрость, характерные для римлян. Игнатий пылок и порывист, греческо-сирийский темперамент побуждает его выходить за границы здравого рассуждения. Это был очень необычный человек, оказавший большое влияние на своих современников. Он был воплощением трех тесно связанных между собой идей: славы мученичества, всемогущества епископата и ненависти к ереси и расколам. Иерархическая гордость и смирение, христианское милосердие и церковная исключительность — все это представлено в Игнатии.

Судя по посланиям, наиболее прекрасной и благородной особенностью его личности была пылкая любовь ко Христу как к воплощенному Богу и страстное желание мученичества. Если великие патриоты считали, что сладка смерть за родину, он считал, что еще более сладко и почетно умереть за Христа, своей кровью оплодотворить почву для возрастания Его Церкви. «Я предпочел бы умереть за Христа, — говорит он, — чем править всей землей». «Славно пасть для мира, чтобы возвыситься в Боге». Он умоляет римлян: «Оставьте меня зверям, чтобы я с их помощью смог стать сопричастным Богу. Я — зерно Божьей пшеницы, меня должны измельчить зубы диких зверей, чтобы я смог стать чистым хлебом Божьим. Молите лучше зверей, чтобы они стали моей могилой и ничего не осталось от моего тела, чтобы, заснув, я ни для кого не был бременем. Тогда я воистину стану учеником Христа, когда мир больше не будет видеть моего тела. Молите Господа обо мне, чтобы с помощью этих орудий я принесен был в жертву Богу»[1280]. И дальше: «Предайте меня огню, и кресту, и диким зверям, разбросайте мои кости, разрубите мои члены, сокрушите все мое тело, причините мне свирепые дьявольские мучения, только чтобы они сделали меня сопричастным Иисусу Христу... Моя любовь распята, и нет во мне любви к земным вещам... Я радуюсь не тленной пище, не удовольствиям этой жизни. Хлеб Божий будет у меня, который есть плоть Христова; и пить я хочу Его кровь, нетленную любовь»[1281].

Однако из этого и других подобных отрывков мы видим, что его жажда мученичества выходит за границы подлинной здравости и самоотречения апостолов, побуждающих в равной мере желать и смерти, и жизни, если будет на то благая

Hom. VI. in Luc. (III. 30; 938, Delarue). Цан (p. 513) находит следы влияния Игнатия у Климента Александрийского и в книге Лукиана *De Morte Peregrini*, которая была написана вскоре после мученичества Поликарпа.

[1280] *Ad Rom.*, с. 2, по сирийскому тексту; с. 4 — по греческому.

[1281] Гл. 4 (сир.) или 5 — 7 (греч.).

воля Господа[1282]. Энтузиазм Игнатия вырождается, превращаясь в неистовое нетерпение, нездоровый фанатизм. Он похож на зловещий факел, а не на ясный и спокойный свет. Во всех его слишком пылких заявлениях о собственной кротости и полной недостойности проглядывает утонченная духовная гордость и довольство собой. Наконец, есть нечто оскорбительное в тоне его послания к Поликарпу, в котором он обращается к этому почтенному епископу, ученику апостола, к тому времени уже достигшему зрелого возраста, не как к соработнику и брату, но, скорее, как к ученику, с увещеваниями и предостережениями вроде: «Стремись обрести больше знаний, чем у тебя есть». «Будь мудр, как змеи». «Будь более ревностным, чем сейчас». «Избегай дьявольских искусств»[1283]. В последнем совете он заходит даже дальше, чем Павел, призывавший Тимофея избегать «юношеских похотей»[1284], — и вряд ли совет этот был оправданным. Другими словами, мы видим, что разница между мучеником апостольского и послеапостольского периода проявлялась не только в силе и глубине учения, но также в жизни и страдании.

Догматические и церковные взгляды посланий Игнатия представляют собой своеобразное смешение и несколько материалистическое осмысление учения Иоанна о воплощении Слова и идеи Павла о Церкви как Теле Иисуса Христа. В «католической церкви» — выражение, впервые употребленное Игнатием, — то есть в епископальной ортодоксальной организации его времени, как таковой, автор видит продолжение таинства воплощения, на реальности которого он решительно настаивает, споря с докетистами; каждый же епископ для него — зримый представитель Христа, личный центр церковного единства, к которому он призывает своих читателей с величайшей настойчивостью и почти страстным рвением. Таким образом, он применяет эти идеи апостолов непосредственно к внешней организации, подчиняет их принципу и институту развивающейся иерархии. В этом заключается основное значение его посланий, а также причина их большой популярности среди католиков и прелатистов[1285] — и непопулярности среди противников епископата и современных критиков более радикальной школы[1286].

[1282] См. Флп. 1:23,24; Мф. 26:39.

[1283] Τὰς κακοτεχνίας φεῦγε, согласно всем рукописям, даже сирийской. Бунсен предлагает читать κακοτέχνους, в смысле женщин-обольстительниц, кокеток, а не κακοτεχνίας. Но даже если забыть, что это лишь предположение, данное изменение, по сути, ничуть не смягчает назидающего тона письма.

[1284] 2 Тим. 2:22.

[1285] Такие римо-католические авторы, как Ниршль и Спринцл, находят у Игнатия обоснования всего богословия и церковной политики Рима. Епископалы восхищаются им как адвокатом епископата, но для них Игнатий доказывает и слишком мало, и слишком много: мало, потому что он не имел представления об епархиальных (окружных) епископах, а говорил только о главах поместных церквей; много — потому что он требует абсолютного повиновения епископу как представителю Самого Христа, в то время как пресвитеры у него представляют апостолов. Более того, епископат Игнатия свободен от идеи избранности и отделенности священства, которая возникла позже, у Киприана, но на которую намекает уже Климент Римский.

[1286] Кальвин, который, однако, был знаком только с более длинным, искаженным и бесполезным вариантом посланий Игнатия, называет их отвратительным мусором (*Inst.* I. 1, с. 13, §29); доктор У. Д. Киллен, который должен был разбираться в этом лучше, из сильных антипрелатистских чувств говорит об Игнатии, даже на основании короткого сирийского варианта, как об «антиевангельском формалисте, инфантильном хвастуне, мистике-мечтателе и безумном фанатике» (*Ancient Church*, 1859, p. 414). Неандер ведет себя гораздо умереннее, но не может представить себе, чтобы у мученика, жившего так

Примечательно, что идея епископской иерархии, о которой мы говорили в другой главе, впервые ясно и смело была выдвинута не римским епископом того же периода Климентом[1287], но епископом Восточной церкви — хотя она была перенесена им на римскую почву и там орошена его кровью мученика. Стоит также отметить то обстоятельство, что эти древнейшие документы об иерархии были так искажены из-за последующих благочестивых вставок, урезаний и изменений, что сегодня почти невозможно найти реального исторического Игнатия за гиперигнатиями и псевдоигнатиями предания.

§165. *Споры об Игнатии*

Из всех произведений апостольских отцов церкви ни одно не вызвало столько споров, особенно в наше время, как послания Игнатия. Отчасти это объясняется важностью их значения для решения проблемы епископата, а отчасти существованием стольких разных вариантов. Последний факт, похоже, может быть применен и как довод *в пользу* гипотезы о существовании единого подлинного *источника* для всех них, и как довод *против* предположения о том, что какой-либо из сохранившихся текстов является *полным*. Ренан описывает проблему Игнатия как самую трудную проблему древней христианской литературы, уступающую только вопросу о Евангелии от Иоанна (*Les Évang.*, p. x).

Споры об Игнатии можно разделить на три периода: первый — от публикации недостоверного текста до публикации краткого греческого текста (1495 — 1644 г.); второй — от обнаружения и публикации краткого греческого текста до обнаружения и публикации сирийского текста (1644 — 1845 г.), из-за которого пришлось отказаться от более полного греческого текста; и третий — от обнаружения сирийского текста до наших дней (1845 — 1883 г.), когда исследователи предпочитали краткий греческий вариант.

1. Более полный греческий вариант из семи посланий плюс восемь дополнительных. Четыре из них были опубликованы на латинском языке в Париже в 1495 г. как приложение к другой книге; остальные одиннадцать — Фабером из Этапля, опять же на латыни, в Париже, 1498 г.; потом все пятнадцать были опубликованы на греческом — Валентином Гартунгом (называемом Пацием или Иринеем) в Диллингене, 1557 г.; и двенадцать были опубликованы Андреасом Геснером в Цюрихе, 1560 г. Католики сначала приняли их как подлинные труды Игнатия. Гартунг, Бароний и Беллармин отстаивали подлинность по меньшей мере двенадцати из них, но Кальвин и авторы «Магдебургских центурий» все их отвергли, и позже католики посчитали по меньшей мере восемь из них поддельными (это два латинских послания Игнатия к святому Иоанну и одно — к деве Марии в ответ на ее вопрос, а также пять греческих посланий Игнатия: к Марии Кастаболитской с ответом на вопрос, к тарсянам, к антиохийцам, к Герону, диакону Антиохии, и к филиппийцам). Эти послания полны грубейших исторических и хронологических ошибок. Они совершенно неизвестны Евсевию и Иерониму. Это бесполезные подделки, названные именем Игнатия, чтобы придать им вес и авторитет. Унизительно, что поддельные послания Игнатия, в том числе к святому Иоанну и деве Марии, в их искаженном латинском переводе вплоть до XVI века вытесняли и затемняли исторические послания Игнатия. Неудивительно, что Кальвин с таким презрением отзывался об этом подлоге. Но так и историческая Мария была вытеснена Марией вымышленной, и реальный Петр — лже-Петром, и реальный Климент — Псевдо-Климентом. Здесь, как нигде, мы видим важность и полезность исторического критицизма для защиты истины и чести.

2. Более краткий греческий вариант из семи посланий, известных Евсевию, был обнаружен в латинском переводе и издан архиепископом Ашером в Оксфорде, 1644 (*Polycarpi et Ignatii Epistolae*), и на греческом — Исааком Воссием на основании Медицейского кодекса в 1646 г.; и еще раз —

близко к апостольскому веку, не было более важных мыслей для передачи другим верующим, чем «эти слова про послушание епископам» (*Ch. H.* I. 192, note, Bost. ed.). Баур и тюбингенские критики отвергают все произведения Игнатия как подделку. Рот, с другой стороны, говорит о благоприятном впечатлении, которое производит на него энтузиазм мученичества, отраженный в посланиях, а Цан (ортодоксальный лютеранин) считает послания Игнатия в более кратком греческом варианте достойными сравнения с посланиями Павла (p. 400).

[1287] И тем более не апостолом Петром, которого предположительно считают первым римским папой и который, наоборот, откровенно протестует против иерархических тенденций грядущих времен, 1 Пет. 5:1-4.

Т. Руинартом на основании Кольбертинского кодекса в 1689 г. (вместе с *Martyrium*). У нас есть также фрагменты сирийского перевода (у Куретона) и армянского перевода, очевидно, сделанного с сирийского (напечатан в Константинополе в 1783 и сравнен Петерманом). После обнаружения краткого греческого варианта у более длинного осталось очень немного сторонников (эксцентричный Уистон, 1711; в более поздний период — Фр. К. Мейер, 1836), и их аргументы были последовательно опровергнуты Р. Ротом в его *Anfänge*, 1837, и К. Фр. Л. Арндтом в «Studien und Kritiken», 1839). Обычно от него отказываются даже римско-католические ученые (такие как Петавий, Котелье, Дюпен, Гефеле, Функ). Но в том, что касается подлинности более краткого греческого текста, мнения исследователей разделились.

а) В пользу его подлинности и полноты выступают Пирсон (Pearson, *Vindicae Ignatianae*, 1672, против сомнений проницательного Даллея), позже — Гайслер, Мелер (католик), Рот (1837), Хантер (1841), Дюстердик (1843), Дорнер (1845) и (после публикации более короткого сирийского варианта) Джейкобсон, Гефеле (католик, 1847 и 1855), Денцингер (католик, 1849), Петерман (1849), Вордсворт, Чертон (1852) и, более тщательно, Ульхорн (1851, 1856) и Цан (1873, *Ign. v. Ant.* 495-541). Того же взгляда придерживаются Вислер (1878), Функ (в *Patr. Apost.* 1878, Prol. LX sqq., и его монографии 1883), каноник Трэверс Смит (Smith and Wace, 1882) и Лайтфут (1885).

б) Ряд исследователей считает подлинными только три послания из семи (см. ниже под номером 3). Также Ларднер (1743), Мосгейм (1755), Неандер (1826), Тирш (1852), Лехлер (1857), Робертсон и Дональдсон (1867) склонны считать, что в посланиях присутствуют по меньшей мере более поздние добавления.

в) Краткий вариант, хоть он и более древний, чем длинный, также искажен. Послания были подделаны во второй половине II века с целью пропаганды епископата и поклонения мученикам. Это мнение умело защищают два разных класса богословов: во-первых, кальвинисты в интересах пресвитерианства или антипрелатизма — Клавдий Салмасий (1645), Дэвид Блондель (1646), Даллей (1666), Сэмюэл Баснаж и доктор Киллен из Белфаста (1859 и 1883); во-вторых, тюбингенская школа критики, в чисто исторических интересах — доктор Баур (1835, потом против Рота, 1838, и против Бунсена, 1848 и 1853), Швеглер (1846) и, более тщательно, Гильгенфельд (1853). Тюбингенские критики отвергают все произведения Игнатия в целом как антиисторические, отчасти потому, что вся предполагаемая ими историческая ситуация и путешествие Игнатия в Рим маловероятны, отчасти потому, что в них защищается форма церковного управления и критикуются гностические ереси, которых «не могло» существовать во времена Игнатия. Этот крайний скептицизм тесно связан со взглядами тюбингенской школы в целом на историю древнего христианства и не объясняет того факта, что Игнатий был историческим лицом с четко обозначенной индивидуальностью и написал ряд посланий, широко известных и ценимых ранней церковью. Ренан признает подлинность Послания к римлянам, но отвергает шесть остальных, как подделки, изготовленные каким-то ревностным сторонником ортодоксии и епископата, жившим около 170 г. по Р. Х. Он не замечает в них *le génie, le caractère individuel*[1288], но высоко оценивает Послание к римлянам, в котором энтузиазм мученика находит *«son expression le plus exaltée»*[1289] (p. 489).

г) Мы допускаем, что по поводу точности текста этих посланий, даже в более кратком варианте, могут существовать разумные сомнения. Так как все рукописи содержат явно поддельные послания (даже армянский перевод состоит из тринадцати посланий), возникает подозрение, что и семь подлинных не избежали вмешательства обманщиков. Но, в любом случае, у нас есть очень веские доводы в пользу их подлинности и того, что в основном их текст остался неискаженным; а именно: 1) свидетельство отцов церкви, особенно Евсевия. Даже Поликарп упоминает о посланиях Игнатия; 2) живость и свежесть содержания, подражать которым плохо получалось у подделывавшего; 3) небольшое количество цитат из Нового Завета, характерное для эпохи непосредственных учеников апостолов; 4) способ споров с иудействующими и докетистами (вероятно, иудействующими гностиками из школы Керинфа), показывающий, что гностицизм находился еще на первом этапе своего развития; 5) их догматическая неопределенность, особенно в том, что касается Троицы и христологии, несмотря на очень решительные высказывания в пользу Божественности Христа; 6) страстные призывы поддерживать епископат как еще новый и непривычный институт и как центр *конгрегационного* единства, в отличие от *епархиального* епископата Иринея и Тертуллиана; 7) полное отсутствие упоминаний о первенстве Рима, даже в Послании к римлянам, где нам следовало бы ожидать их увидеть. Римскую *церковь* автор действительно очень хвалит, но о римском *епископе* даже не упоминает. В любом случае, эти послания должны быть написаны до середины II века. Они отражают дух эпохи с ее сильным тяготением к иерархической организации и церковной ортодоксии, в основании которых лежит слава мученичества.

[1288] Гения, индивидуальности характера. — Прим. изд.

[1289] Самое возвышенное выражение. — Прим. изд.

3. Сирийский вариант содержит только три послания (к Поликарпу, ефесянам и римлянам), и даже их — в существенно сокращенной форме, менее половины от соответствующего греческого текста. В конце его есть слова: «Здесь заканчиваются *три послания* епископа и мученика Игнатия», чему Бунсен, однако, уделяет слишком большое внимание, потому что, даже если слова эти исходят от самого переводчика, а не от переписчика, они не обязательно исключают существование других посланий (см. Petermann, *l.c.*, p. xxi). Текст был обнаружен в 1839 и 1843 г. преподобным Генри Тэттемом в монастыре в Ливийской пустыне вместе с 365 другими сирийскими рукописями и ныне находится в Британском музее; впервые опубликован Куретоном в 1845 г., еще раз — в 1849 г., с учетом третьей рукописи, обнаруженной в 1847 г.; подлинность отстаивают, помимо Куретона, Ли (1846), Бунсен (1847), Ритчль (1851, 1857), Вайс (1852), более полно — Липсиус (1856), также Де Прессенсе (1862), Берингер (1873) и первоначально Лайтфут.

Все соображения в пользу подлинности краткого греческого текста, которые мы высказали ранее, в равной или даже в большей степени подходят для того, чтобы отстаивать подлинность сирийского Игнатия, дополнительное преимущество которого в том, что в нем отсутствует много наиболее оскорбительных отрывков (не считая места из послания к Поликарпу).

Но против сирийского текста говорит в первую очередь внешнее свидетельство древности, особенно Евсевия, который знал о семи посланиях и использовал их, в то время как древнейшая из трех рукописей этого варианта, согласно Куретону, относится, самое раннее, к VI веку — к периоду, когда на Востоке была распространена и более длинная версия, сирийский перевод которой тоже уже существовал, что видно из приведенных Куретоном фрагментов. Во-вторых, есть внутреннее свидетельство против него, а именно: сирийский текст при внимательном рассмотрении оказывается фрагментарными *выдержками* из греческого, в нем фразы и идеи не вытекают одна из другой; Баур (1848), Гильгенфельд (1853) и особенно Ульхорн (1851) и Цан (1873, p. 167-241), тщательно сравнивавшие два варианта, доказали это неоспоримо. Идея первичности краткого сирийского текста Игнатия испарилась как мечта. Даже Липсиус и Лайтфут уступили и отказались от своего прежнего мнения. Великий труд Лайтфута об Игнатии и Поликарпе (1885), в котором приведены все подробности и все документы, может считаться полным и окончательным решением проблемы Игнатия в пользу краткого греческого текста.

Единственный подлинный текст Игнатия, как мы понимаем сейчас, — это семь кратких греческих посланий.

§166. *Поликарп из Смирны*

См. §19 и список литературы к нему.

S. Polycarpi, *Smyrnaeorum episcopi et hieromartyris, ad Philippenses Epistola*, впервые опубликовал на латинском языке *Faber Stapulensis* (Paris 1498), потом, вместе с греческим оригиналом, — *Petrus Halloisius* (Halloix), Duæi 1633; и *Jac. Usserius* (Ussher), Lond. 1647; также есть во всех изданиях трудов апостольских отцов церкви, особенно см.: *Jacobson* (который сравнил несколько рукописей), *Zahn* (1876), *Funk* (1878) и *Lightfoot* (1885).

Martyrium S. Polycarpi (*Epistola circularis ecclesiae Smyrnensis*), первым полностью издал на греческом и латинском архиепископ *Ussher*, Lond. 1647, потом — во всех изданиях *Patr. Apost.*, особенно *Jacobson* (который здесь также использовал три новых кодекса), *Zahn* и *Funk*.

L. Duchesne: *Vita Sancti Polycarpi Smyrnaeorum episcopi auctore Pionio Primum graece edita.* Paris 1881. То же во втором томе Функа, *Patr. Apost.* (1881), pp. LIV.-LVIII. 315-347. Это произведение, по мнению Функа, написано в IV или V веке и показывает не кем был Поликарп на самом деле, но каким его представляли себе христиане более позднего периода.

Zahn: *Ign. v. Ant.*, p. 495-511; и Proleg. к его изданию Игнатия и Поликарпа (1876), p. XLII-LV.

Donaldson: *Ap. Fath.* 191-247.

Renan: *L'église chrétienne* (1879), ch. IX, X, p. 437-466.

Lightfoot: *S. Ign. and S. Polycarp*, (1885), vol. I. 417-704.

Поликарп, родившийся около 69 г. по Р. Х. или ранее, ученик апостола Иоанна, младший друг Игнатия и учитель Иринея (между 130 и 140 г.), в качестве пресвитера-епископа возглавлял церковь в Смирне, в Малой Азии, в первой половине II века; совершил путешествие в Рим около 154 г. для решения пасхальных споров; умер на костре во время гонений Антонина Пия в 155 г. по Р. Х., в

глубокой старости, прослужив Господу восемьдесят шесть лет[1290]. Поликарп не был таким оригинальным и интеллектуально активным мыслителем, как Климент или Игнатий, но его характер вызывал истинное уважение, поскольку отличался простым патриархальным благочестием. Ученик Поликарпа Ириней Лионский (творивший в эпоху Элевтера, 177 — 190), в послании к своему ученику Флорину, впавшему в заблуждение гностицизма, предоставляет нам самые ценные воспоминания об этом «благословенном и апостольском пресвитере», показывающие, как верно он придерживался апостольского предания и как осуждал любое отклонение от него. Ириней ярко характеризует образ жизни и внешность Поликарпа, пишет про его беседы с людьми, про рассказы об учении и чудесах Господа, о которых Поликарп слышал из уст Иоанна и других очевидцев, в соответствии со Священным Писанием[1291]. Как говорит Ириней в другом месте, Поликарп все время учил тому, чему научился от апостолов и что хранила церковь; он рассказывает, как однажды в Риме Поликарп назвал гностика Маркиона «первенцем сатаны»[1292]. Такое поведение вполне подходит ученику Иоанна, при всей его кротости запрещавшего пастве здороваться с теми, кто отрицает подлинную Божественность и человечность Господа[1293]; слова Иринея подтверждает отрывок из послания Поликарпа к филиппийцам[1294], где говорится: «Тот, кто не исповедует, что Иисус Христос пришел во плоти, тот антихрист[1295], и тот, кто не исповедует таинство креста, тот от дьявола; и тот, кто искажает слова Господа по своему собственному произволу и говорит, что нет воскресения и суда, тот — первенец сатаны. Поэтому да оставим мы пустой лепет этой толпы и ее ложные учения и обратимся к слову, которое было дано нам от начала, бодрствующие в молитве[1296], упорные в посте, самым смиренным образом молящиеся Богу, чтобы Он не ввел нас в искушение[1297], как сказал Господь: "Дух бодр, плоть же немощна"[1298]».

Послание Поликарпа к филиппийцам было впервые полностью опубликовано в 1633 г. Оно состоит из четырнадцати коротких глав и представляет собой единственный документ, дошедший до нас от этого последнего свидетеля века Иоанна, написавшего несколько посланий к соседним общинам. Послание впервые упоминается учеником Поликарпа Иринеем[1299]. Как сообщает Иероним, в его время послание еще использовалось для публичного чтения в церквях Малой Азии. Содержание послания соответствует тому, что мы знаем о жизни и характере Поликарпа, поэтому у нас нет причин сомневаться в его подлинности[1300]. Оно

[1290] По поводу изменения даты со 166 или 167 на 155 или 156 г. вследствие исследований Уаддингтона см. §19.

[1291] Евсевий, *H. E.* V. 20.

[1292] *Adv. Haer.* III. 3, §4.

[1293] 2 Ин. 1:10.

[1294] Гл. 7.

[1295] См. 1 Ин. 4:3.

[1296] См. 1 Пет. 4:17.

[1297] Мф. 6:13.

[1298] Мф. 26:41.

[1299] *Adv. Haer.* III. 3, §4. См. Евсевий, *H. E.* III. 26, и Иероним, *De Vir. ill.*, с. 17.

[1300] Для того чтобы сомневаться в его полноте, также нет веских причин. Это делал Даллей, а в более позднее время — Бунсен, Ритчль (во втором издании его *Enstehung der altlath. Kirche*, p. 584-600), Ренан (*Journal des savants*, 1874, и, менее уверенно, в *L'église chret.*, 1879, p. 442 sqq.), а также автор *Supernatural Religion* (I. 274-278). Но подлинность и

немногого стоит как литературное произведение, но отличается простотой и искренностью, проникнуто благородным христианским духом. Оно было написано после смерти Игнатия (послания которого упомянуты в нем, с. 13) от имени Поликарпа и его пресвитеров. Автор хвалит филиппийцев за любовь к Игнатию в узах и к его товарищам, а также за верность древней вере. Далее следуют простые и искренние призывы к любви, согласию, довольству, терпению и устоянию, к молитве даже за врагов и гонителей. Даются также особые наставления для диаконов, пресвитеров, молодых людей, жен, вдов и дев; содержатся опровержения гностических докетистских заблуждений. О Христе в нем говорится в возвышенных тонах, как о Господе, сидящем одесную Бога, Которому подчинено все на небесах и на земле; Которому служит все живое; Который грядет судить живых и мертвых; Чью кровь Бог взыщет со всех, кто не верит в Него[1301]. Поликарп здраво предостерегает верующих от того, чтобы его считали равным апостолам: «Я пишу все это, братья, не в высокомерии, но потому, что вы просили меня. Ибо ни я, ни другой, подобный мне, не может достичь мудрости благословенного и славного Павла, который был среди вас и в присутствии живших тогда точно и твердо учил словам истины, а в свое отсутствие написал к вам послание[1302], чтобы вы могли возрастать в данной вам вере, которая есть мать всех нас[1303], и в идущей за ней надежде, и в следующей далее[1304] любви к Богу, ко Христу и к ближним. Ибо, когда человек исполнен этих добродетелей, он исполняет заповедь праведности, поскольку тот, кто имеет любовь, далек от всякого греха[1305]». Это не совсем соответствует повествованию святого Павла, однако следует помнить, что Поликарп, в самой первой главе, представляет веру и спасение вообще как безвозмездный дар благодати[1306].

В послании присутствует много ссылок на синоптические евангелия и послания Павла, Иоанна и 1 Петра, откуда вытекает его большое значение для выявления истории канона[1307].

«Мученичество святого Поликарпа» (22 главы), в форме соборного послания от церкви Смирны к церкви Филомелия во Фригии и ко всем «приходам соборной церкви», по-видимому, судя по гл. 18, было написано до первой годовщины его мученичества. Евсевий включил в свою историю церкви большой фрагмент из этого прекрасного документа, а Ашер впервые опубликовал его оригинальный текст на греческом полностью в 1647 г. Оно содержит назидательное описание суда над Поликарпом и его мученичества, хоть и приукрашено некоторыми вымышленными чудесными эпизодами. Например, в нем сказано, что, когда кос-

---

целостность послания умело отстаивали Цан (1873) и Лайтфут («Contemp. Rev.», Feb. 1875, p. 838-852). Свидетельство Иринея, который был с ним знаком (*Adv. Haer.* III. 3, § 4), очень важно. Ренан в первую очередь настаивает на отсутствии оригинала и делает упор на этом факте.

[1301] Гл. 2.

[1302] Ἐπιστολάς, вероятно, следует понимать в том же смысле, что и латинское *literae*, то есть как указывающее на одно послание.

[1303] Гал. 4:26.

[1304] προαγούσης.

[1305] Гл. 3.

[1306] Χάριτι ἐστε σεσωσμένοι οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλά θελήματι θεοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, см. Еф. 2:8,9.

[1307] Функ (I. 573 sq.) насчитывает только 6 цитат из ВЗ, но 68 ссылок на отрывки из Матфея (8), Марка (1), Луки (1), Деяний (4), Римлянам, Коринфянам, Галатам, Ефесянам, Филиппийцам, Колоссянам, Фессалоникийцам, 1 и 2 Тимофею, Иакова (1), 1 Петра (10), 2 Петра (1?), 1 и 2 Иоанна. См. также труды о каноне НЗ.

тер подожгли, пламя окружило тело Поликарпа, подобно надутому ветром парусу, не касаясь его, а тело оставалось невредимым и сияло великолепным светом, похожее на белый хлеб в печи или на золото или серебро в горниле, издавая приятный аромат дорогих благовоний. Потом один из палачей проткнул тело святого копьем, и наружу вытек такой поток крови, что костер был потушен. Рассказывается также о голубе, летавшем над горящим костром, но это прочтение появилось вследствие искажения текста; Евсевий, Руфин и Никифор об этом не сообщают[1308]. Символическое изображение голубя (часто встречающееся в древних рукописях), вероятно, впервые было сделано на полях, для указания на чистоту души мученика или на силу Святого Духа, которая в нем пребывала; вставление же в текст слова «голубь» было задумано как намеренное противопоставление орлу, который, по преданию, вылетал из погребальных костров римских императоров, провозглашая их славу; это может быть также связано с возникающим культом мучеников и святых.

В последних главах автор этого повествования заметно выходит за здравые рамки Деяний апостолов с их описанием мученичества Стефана и старейшины Иакова, что помогает нам и в этом отношении также увидеть неоспоримую разницу, которая, несмотря на все сходство, наблюдается при сравнении апостольской и древнецерковной литературы[1309].

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Из всех произведений апостольских отцов церкви послание Поликарпа наименее оригинально, но ближе всего по тону к пастырским посланиям Павла, и в нем больше всего ссылок на Новый Завет. Мы приведем в качестве образца первые четыре главы.

«I. Поликарп и пресвитеры, которые с ним, — к Божьей общине, пребывающей в Филиппах. Милость и мир да умножатся с вами, от Бога Всемогущего и от Иисуса Христа, Спасителя нашего.

1. Я возрадовался вместе с вами той великой радостью, которую вы имели в Господе нашем Иисусе Христе, когда подражали примеру подлинного милосердия и сопровождали, что вам весьма пристало, тех, кто был скован святыми узами [Игнатия и его товарищей по заключению, Зосиму и Руфа; см. гл. 9] и кто являет собой венцы истинно избранных Богом и Господом нашим; а также тем, что крепкий корень вашей веры, о котором говорилось и ранее, остается прочным до сих пор и приносит плоды для нашего *Господа Иисуса Христа*, пострадавшего за наши грехи, но Которого *Бог воскресил, расторгнув узы смерти* [Деян. 2:24], *Которого вы, не видев, любите, и, веруя, радуетесь радостью неизреченною и преславною* [1 Пет. 1:8]; многие хотят войти в эту радость, зная, что *благодатью вы спасены, не от дел* [Еф. 2:8,9], но по воле Божьей через Иисуса Христа.

2. *Посему, препоясав чресла, служите Господу в страхе* [1 Пет. 1:13] и истине, как оставившие тщетные, пустые разговоры и заблуждения толпы и уверовавшие в *Того, Который воскресил нашего Господа Иисуса Христа из мертвых и дал Ему славу* [1 Пет. 1:21] и престол одесную Себя [см. Евр. 1:3; 8:1; 12:2], Кому подчинено все на небесах и на земле. Ему служит каждый дух. Его кровь Бог взыщет с тех, кто не верит в Него. Но Тот, Кто воскресил Его из мертвых, воскресит и нас тоже, если мы будем исполнять Его волю, ходить путем Его заповедей, любить то, что Он возлюбил, держаться подальше от всякой неправды, жадности, сребролюбия, хулы, лжесвидетельства; *не воздавать злом за зло или ругательством за ругательство* [1 Пет. 3:9], или ударом за удар, или проклятием за

[1308] Предлагались самые разные варианты исправления περιστερά в гл. 16; например, ἐπ' ἀριστερᾶ, *a sinistra*; или περὶ στέρνα, или περίπτερα αἵματος (*scintillarum instar sanguinis*), или περὶ στύρακα (*circa hastile*, *вокруг костра*). См. Hefele: *Patr. Ap.*, p. 288 (4th ed.), note 4; Funk (5th ed.), 299. Функ читает это место περὶ στύρακα, что похоже на правду. См. также издание Гебхардта и Гарнака.

[1309] Кейм (1873) и Липсиус (1876) отвергают «Мученичество» в целом. Штейц (1861), Цан (1876) и Функ (*Prol.* XCVII) — последние две главы, как добавленные позже. Дональдсон (p. 198 sqq.) полагает, что в нем есть несколько вставок, делающих его недостоверным с исторической точки зрения, но считает его превосходящим более поздние мартирологи благодаря великой простоте и достоверности большей части повествования, особенно об обстоятельствах бегства и пленения Поликарпа.

проклятие, *помня слова Господа Иисуса* [см. Деян. 20:35] в Его учении: *Не судите, да не судимы будете; прощайте, и прощены будете; будьте милосердны, и будете помилованы; какой мерою мерите, такою же отмерится и вам* [Мф. 7:1,2; Лк. 6:36-38], и еще: *Блаженны нищие и гонимые за правду, ибо их есть царство Божье* [Лк. 6:20; Мф. 5:3,10].

3. Я пишу все это, братья, не в высокомерии, но потому, что вы просили меня. Ибо ни я, ни другой, подобный мне, не может достичь мудрости благословенного и славного Павла, который был среди вас и в присутствии живших тогда точно и твердо учил словам истины, а в свое отсутствие написал к вам послание, чтобы вы могли возрастать в данной вам вере, которая есть *мать всех нас* [Гал. 4:26.], и в идущей за ней надежде, и в следующей далее любви к Богу, ко Христу и к ближним. Ибо, когда человек исполнен этих добродетелей, он исполняет заповедь праведности, поскольку тот, кто имеет любовь, далек от всякого греха.

4. *Сребролюбие — начало* [ἀρχή, вместо «корень», ῥιζη] *всех зол* [1 Тим. 6:10]. Поэтому, зная, что *мы ничего не принесли в мир и ничего не можем вынести из него* [1 Тим. 6:7], давайте вооружимся оружием праведности; давайте учиться прежде всего ходить, исполняя заповеди Господа. Затем учите своих жен ходить в вере, которая им дана, и в любви и чистоте нежно любить своих мужей во всякой истине, и одинаково любить всех ближних в полной чистоте; и воспитывать своих детей в знании и страхе Божьем [ср. с Еф. 6:11,13,14]. Давайте учить вдов быть скромными и уважать веру в Господа, молиться постоянно обо всем, быть далекими от всяческой хулы, злословия, лжесвидетельства, сребролюбия и всякого зла; зная, что они — жертвенник Божий, что Он ясно видит все и ничто от Него не скрыто, ни мысли, ни рассуждения, ни тайные устремления сердца».

II. Из *Martyrium Polycarpi*. Когда проконсул потребовал, чтобы Поликарп поклялся гением Кесаря и отрекся от Христа, святой дал следующий примечательный ответ (гл. 9):

«Восемьдесят шесть лет служил я Христу, и Он никогда не причинял мне вреда. Почему же я должен хулить моего Царя, спасшего меня (τὸν βασιλέα μου τὸν σώσαντά με)?».

Когда хворост подожгли, Поликарп, стоявший на костре со связанными за спиной руками, громким голосом произнес следующую молитву, о которой сообщают слышавшие ее ученики (гл. 14): «Господи Боже Всемогущий, Отец Твоего возлюбленного и благословенного Сына Иисуса Христа, через Которого мы обрели благодать познания Тебя; Боже ангелов и сил, и всего творения, и всего народа праведных, живущих в Твоем присутствии; я благословляю Тебя за то, что ты удостоил меня этого дня и этого часа, чтобы я мог стать одним из Твоих мучеников и испить из чаши Господа моего Иисуса Христа в воскресение вечной жизни души и тела в нетлении Святого Духа. Прими меня сегодня в Свое присутствие вместе с ними, как чистую и угодную жертву, которую Ты приготовил Себе во исполнение Своего обетования, о истинный и верный Бог! Славлю Тебя за все Твои милости, благословляю Тебя и прославляю Тебя через вечного Первосвященника Иисуса Христа, Твоего возлюбленного Сына, Которому вместе с Тобой и Святым Духом да будет слава ныне и вовеки. Аминь».

Хорошее популярное описание жизни Поликарпа, а также его послания и мученичества см. в *The Pupils of St. John the Divine, by the Author of the Heir of Redcliffe*, Macmillan's «Sunday Library», London 1863.

§167. *Варнава*

Издания

Первые издания на греческом и латинском языке, кроме первых четырех глав и части пятой, которые были известны только в латинском переводе: архиепископ Ussher (Oxf. 1643, уничтожено пожаром в 1644), Luc. d'Achery (Par. 1645) и Isaac Voss (Amstel. 1646).

Первое полное издание греческого оригинала на основании *Codex Sinaiticus*, к которому он прилагается: Tischendorf, в факсимильном издании этого кодекса, Petropoli 1862, tom. IV. 135-141, и в *Novum Testam. Sinait.* 1863. Текст датируется IV веком. Он был обнаружен Тишендорфом в монастыре Святой Екатерины на горе Синай в 1859 г., теперь находится в библиотеке Санкт-Петербурга.

Новая рукопись Варнавы на греческом языке, XI века (1056), была обнаружена в Константинополе Вриеннием в 1875 г. вместе с посланием Климента и была использована авторами последних изданий, особенно Гильгенфельдом.

O. v. Gebhardt, Harnack, and Zahn: *Patr. Ap.*, 1876. Гебхардт сделал редакцию текста по Синайскому кодексу. Гарнак подготовил критические комментарии. В кратком издании 1877 г. делается также сравнение с Константинопольским кодексом.

Hefele — Funk: *Patr. Ap.*, 1878, p. 2-59.

Ad. Hilgenfeld: *Barnabae Epistula. Integram Graece iterum edidit, veterem interpretationem Latinam, commentarium criticum et adnotationes addidit A. H. Ed. altera et valde aucta.* Lips. 1877. Посвящается Вриеннию, *«Orientalis Ecclesiae splendido lumini»*, который, будучи не в состоянии издать новую рукопись из-за восточных проблем, послал результаты сопоставления Гильгенфельду в октябре 1876 г. (*Prol.*, p. xiii). Лучшее критическое издание. См. отзыв Гарнака в «Theol. Lit. Ztg.» Шюрера, 1877, f. 473-'77.

J. G. Müller: *Erklärung des Barnabasbriefes.* Leipz. 1869. Приложение к комментариям на НЗ Де Ветте.

Английские переводы: Wake (1693), Roberts and Donaldson (в Ante-Nic. Lib., 1867), Hoole (1872), Rendall (1877), Sharpe (1880, на основании Синайской рукописи). Немецкие переводы: Hefele (1840), Scholz (1865), Mayer (1869), Riggenbach (1873).

Критические обсуждения

C. Jos. Hefele (католик): *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas, auf's Neue untersucht und erklärt.* Tüb. 1840.

Joh. Kayser: *Ueber den sogen. Barnabasbrief.* Paderborn 1866.

Donaldson: *Ap. Fathers* (1874), p. 248-317.

K. Wieseler: *On the Origin and Authorship of the Ep. of B.*, «Jahrbücher für Deutsche Theol.», 1870, p. 603 sqq.

O. Braunsberger (католик): *Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief wissenschaftlich gewürdigt*, Mainz 1876.

W. Cunningham: *The Ep. of St. Barnabas.* London 1876.

Samuel Sharpe: *The Ep. of B. from the Sinaitic MS.* London 1880.

J. Weiss: *Der Barnabasbrief kritisch untersucht.* Berlin 1888.

Milligan в Smith and Wace, I. 260-265; Harnack в Herzog² II. 101-105.

Также очерки: Henke (1827), Rördam (1828), Ullmann (1828), Schenkel (1837), Franke (1840), Weizsacker (1864), Heydecke (1874). О связи Варнавы с Иустином Мучеником: M. von Engelhardt: *Das Christenthum Justins d. M.* (1878), p. 375-394.

Учение Варнавы подробно рассматривают Hefele, Kayser, Donaldson, Hilgenfeld, Braunsberger и Sprinzl.

См. список книг 1822 — 1875 г. в Harnack, *Prol.* к лейпцигскому изданию *Barn. Ep.*, p. xx sqq.; и в Richardson, *Synopsis*, 16-19 (вплоть до 1887).

Так называемое соборное послание Варнавы анонимно, в нем ничего не сказано об имени автора и месте жительства адресатов. Автор обращается к читателям не как учитель, но как один из них[1310]. Послание начинается самым общим образом: «Приветствую всех, сыновей и дочерей, во имя нашего Господа Иисуса Христа, любящего нас, в мире»; и завершается так же: «Прощайте, дети любви и мира, да будет с вашим духом Господь славы и всяческой благодати. Аминь»[1311]. Вероятно, по этой причине Ориген назвал это послание соборным, что следует, однако, воспринимать с некоторым ограничением. Хотя послание не адресовано ни одной конкретной общине, оно написано для конкретного класса христиан, которым угрожало впадение в заблуждение иудействующих.

1. Содержание. Послание в основном имеет доктринальный характер (гл. 1 — 17), его главная тема — практические увещевания ходить «путем света» и избегать «пути тьмы» (гл. 18 — 21)[1312]. По сути, в послании рассматривается та же тема, что в Послании к евреям, хотя оно и уступает последнему по глубине, оригинальности и вдохновению. В нем доказывается, что христианство — боже-

---

[1310] οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν, гл. 1; см. также 4: πολλὰ θέλων γράφειν, οὐχ ὡς διδάσκαλος.

[1311] В Синайском кодексе отсутствует «аминь» и добавляется: Ἐπιστολὴ Βαρνάβα.

[1312] Последние главы взяты либо из «Дидахе», либо из еще более древнего произведения, *Duae Viae vel Judicium Petri*, которое, возможно, было общим источником для обоих трудов. См. мой труд о *Didache*, p. 227 sqq., 305, 309, 312 sq., 317.

ственное установление, достаточное для спасения, отменяющее иудаизм со всеми его законами и церемониями. Прежнее миновало, теперь все новое. Христос действительно дал нам закон, но это *новый* закон, без ига принуждения[1313]. Скрижали Моисея разбиты, чтобы любовь Христова могла запечатлеться в наших сердцах[1314]. Поэтому грешно и безумно утверждать, что прежний завет продолжает нас сковывать. Христиане должны стремиться к высшему знанию и понимать разницу между новым и ветхим заветами.

Однако под иудаизмом автор понимает не произведения Моисея и пророков в их истинном духовном смысле, но плотское, неправильное их понимание. Ветхий Завет для автора — это, скорее, христианство под покровом. Он подвергает его аллегорическому мистическому толкованию, подобно Филону, пользуясь тем же методом и внося философию платонизма. Он слишком далеко заходит в этой аллегоризации и, похоже, отрицает буквальное историческое значение Ветхого Завета. Он утверждает, например, что Богу никогда не были угодны жертвоприношения и посты, соблюдение субботы и поклонение иудеев в храме, но Ему было угодно чисто духовное поклонение; и что законы о питании вообще касаются не употребления в пищу чистых и нечистых животных, а отношения к разным типам людей, разным добродетелям и порокам. Его хилиазм также основан на аллегорическом толковании и свидетельствует об иудействующих тенденциях не больше, чем у Иустина, Иринея и Тертуллиана. Он усматривает в шести днях творения символ шести исторических тысячелетий трудов, за которыми последует седьмое тысячелетие покоя, а потом — восьмое тысячелетие вечности, которое предвещает еженедельный День Господень. Плотское иудейское толкование Ветхого Завета — дьявольское извращение. Христиане, а не иудеи — подлинный Божий Израиль, которым по праву принадлежит ветхозаветное Писание.

Таким образом, Варнава провозглашает полное отделение христианства от иудаизма. В этом отношении он идет дальше, чем все остальные послеапостольские авторы. На этом основании его обвиняли в нездоровом ультрапавлианстве, граничащем с антиномианством и еретическим гностицизмом. Но это несправедливо. По духу он близок Павлу, ему недостает только глубины, мудрости и проницательности. Павел в Галатам и Колоссянам тоже учит бескомпромиссному отношению к иудейскому обрезанию, субботствованию и склонности к церемониям, если считать их основанием для оправдания и связывающим совесть игом; однако он оправдывал закон Моисея как школу для приготовления к христианству. Варнава не обращает на это внимания, он смотрит только на отрицательную сторону. Однако он тоже признает новый *закон* Христа. Он делает несколько проницательных замечаний по поводу христианской философии. Его можно назвать ортодоксальным гностиком. Он занимает промежуточное положение между святым Павлом и Иустином Мучеником, подобно тому как Иустин Мученик стоит между Варнавой и Александрийской школой. Климент и Ориген, выступавшие против его хилиазма, приветствовали его рвение к более высокому христианскому знанию и его аллегорические толкования, затемняющие собственно историческое понимание Ветхого Завета.

Послание Варнавы обладает существенной исторической, догматической и апологетической ценностью. Варнава подтверждает основные факты и учения

[1313] Гл. 2: ὁ καινὸς νόμος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ., ἄνευ (ἄτερ) ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν.

[1314] Гл. 4: συνετρίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη, ἵνα ἡ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ.

Евангелия. Он свидетельствует о всеобщем соблюдении воскресения «на восьмой день», как радостного воспоминания о воскресении Христа, строго отличного от иудейской субботы в день седьмой. Он впервые ясно высказывается в пользу канонического авторитета Евангелия от Матфея (хоть и не называет его), цитируя из него следующий фрагмент: «Много званых, а мало избранных», с торжественным указанием на цитату из Писания: «Написано»[1315]. Он приводит также (гл. 5) слова Христа о том, что Он пришел «призвать не просто людей, но грешников», которые упоминаются у Матфея (Мф. 9:13). У него есть параллели к ряду мест евангелий, посланий Павла, 1 Петра и Апокалипсиса. У него много прямых цитат из Ветхого Завета, особенно из Пятикнижия, Псалтири и Исаии; он цитирует также 4 Ездры и книгу Еноха[1316].

2. Автор. Это послание впервые цитируют Климент Александрийский и Ориген как произведение апостола Варнавы, сыгравшего важную роль в истории ранней церкви[1317]. Ориген, похоже, причислял его сочинение чуть ли не к богодухновенным Писаниям. В Синайской Библии IV века оно, под заглавием «Послание Варнавы», начинается сразу после Апокалипсиса (на той же странице 135, вторая колонка), как будто является частью Нового Завета. Отсюда мы можем сделать вывод, что в некоторых церквях оно читалось как церковное произведение «второстепенного порядка», подобное посланию Климента, посланию Поликарпа и «Пастырю Ермы». Евсевий и Иероним считают автором Варнаву, но относят послание к «неподлинным» или «апокрифическим» произведениям[1318]. Представляется, что они сомневались в авторстве, но не в подлинности послания. Исторические свидетельства в пользу авторства Варнавы достаточно сильны, их признают все древние авторы и несколько более поздних критиков[1319].

[1315] Гл. 4, в конце: προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν. Из Мф. 22:14. Пока четвертая глава этого послания была известна нам только в латинском переводе, доктор Криднер и другие критики подозревали, что слова *«sicut scriptum est»* представляют собой более позднюю вставку. Гильгенфельд (1853) предполагал, что в оригинале было просто καθώς φησιν, и Дрессель в первом издании своих *Apostolic Fathers* (1857) замечает *in loc*: *«Voces 'sicut scriptum est' glossam olent»*. Но после обнаружения греческого оригинала в Синайском кодексе проблема была решена, а Константинопольский кодекс подтвердил это решение. Попытка Штрауса и других скептиков отнести эту цитату к апокрифической четвертой книге Ездры, вероятно, написанной обращенным в христианство иудеем после разрушения Иерусалима и содержащей слова: «Много *рожденных*, но немногие будут *спасены*», стоит упоминания только как пример упрямства и нежелания расставаться с предубеждениями.

[1316] Функ (I. 364-366) находит девять цитат из Бытия, тринадцать — из Исхода, шесть — из Второзакония, четырнадцать — из Псалтири, двадцать шесть — из Исаии, и т.д., а также одну — из 4 Ездры и четыре из Еноха. См. также список в Anger, *Synopsis Evang.* (1852), Gebh. and Harn., 217-230.

[1317] См. Деян. 1:23; 4:37; 9:26 и сл.; Деян. 11:22,30; 14:2,14; 15:2 и сл. Климент Александрийский цитирует это послание семь раз (четыре раза — с упоминанием имени Варнавы) в своих *Stromata*; его ученик Ориген — три или четыре раза (*Contra Cels.* I. 63; *De Princ.* III. 2; *Ad Rom.* I. 24). Тертуллиан не упоминает об этом послании, но, похоже, был знаком с ним (см. *Adv. Marc.* III. 7; *Adv. Jud.* 14); он считает Варнаву автором Послания к евреям (*De Pudic.*, с. 20). Гефеле и Функ находят вполне вероятные аллюзии на него у Иринея, Иустина Мученика, Игнатия и Ермы; но это не установлено точно. О жизни и трудах Варнавы см. Hefele and Braunsberger (p. 1-135).

[1318] Евсевий в *H. E.* III. 25 упоминает его среди «неподлинных» книг (ἐν τοῖς νόθοις... ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή), но буквально сразу же, в VI. 14, — среди «сомнительных» (ἀντιλεγόμενα); Иероним (*De Vir. ill.*, с. 6) пишет о нем: *«inter apocryphas scripturas»*.

[1319] Voss, Dupin, Gallandi, Cave, Pearson, Lardner, Henke, Rördam, Schneckenburger, Franke, Gieseler, Credner, Bleek (раньше), De Wette, Möhler, Alzog, Sprinzl («подлинное, но не

Но внутренние свидетельства убедительно доказывают, что автор послания жил в послеапостольскую эпоху[1320]. Послание не дотягивает до высот, соответствующих положению и репутации Варнавы, старшего товарища Павла, если мы не предположим, что его способности были менее выдающимися и постепенно ослабевали, по мере того как звезда его друга из Тарса восходила. Автор послания занимает крайнюю позицию в отношении к закону Моисея, чего нам вряд ли следовало бы ожидать от человека, который был посредником между апостолом язычников и иудейскими апостолами и который во время спора в Антиохии принял сторону Петра и Марка против откровенных поборников свободы; однако нам следует помнить, что это было лишь временное несогласие и что потом, вероятно, в его сознании произошел переворот. Прославляя благодать Спасителя, автор говорит об апостолах Христа до обращения как о крайне грешных[1321] и впадает в надуманные и нелепые аллегорические вымыслы[1322]. Он писал после разрушения Иерусалима, когда Варнавы, скорее всего, уже не было в живых — хотя дата его смерти неизвестна, а выводы, которые можно на этот счет сделать из Кол. 4:10 и 1 Пет. 5:13, неточны.

Эти аргументы, конечно же, нельзя считать исчерпывающими, но вполне точно, что, если послание написал Варнава, он не может быть автором Послания к евреям, и наоборот. Разница между двумя произведениями слишком велика, чтобы предполагать единое авторство. Древняя церковь проявила здравый такт, исключив эту книгу из канона, в то время как подлинное произведение апостола Варнавы[1323] имело бы право на включение в него, как и анонимное Послание к евреям, и произведения Марка и Луки.

Вероятно, автор был обращенным иудеем из Александрии (возможно, по имени Варнава, что легко объясняло бы путаницу), судя по его знакомству с иудейской литературой и, очевидно, с Филоном и его аллегорическим методом толкования Ветхого Завета. Послание в первую очередь приобрело известность в Египте, и там его больше всего ценили; Синайская Библия, его содержащая, была, вероятно, составлена в Александрии или Кесарии Палестинской. Читателями были в основном обращенные в христианство иудеи из Египта и с Востока, чрезмерно высоко ценившие традиции и церемонии Моисея[1324].

богодухновенное»), Sharpe. Гипотеза об интерполяции, выдвинутая Шенкелем (1837) и Хейдеке (1874), недопустима; книга должна быть принята или отвергнута вся целиком.

[1320] Так считают Ussher, Daillé, Cotelier, Tillemont, Mosheim, Neander, Ullmann, Baur, Hilgenfeld, Hefele, Döllinger, Kayser, Donaldson, Westcott, Müller, Wieseler, Weizsäcker, Braunsberger, Harnack, Funk. Гефеле приводит восемь доказательств его подлинности; но пять из них совершенно непоследовательны. См. Milligan, *l.c.*, где эти доводы внимательно рассматриваются и делается вывод, что подлинность послания более вероятна, чем сегодня обычно считается.

[1321] Или «грешниках превыше всякого греха», ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, *homines omni peccato iniquiores*, с. 5. Павел мог называть себя, с искренним смирением, «первым из грешников» (1 Тим. 1:15), имея в виду свое бывшее положение гонителя христиан, но, конечно же, он не стал бы называть так всех апостолов, и это было бы неверным по отношению к ним, за исключением Иуды.

[1322] Его обвиняют в нескольких серьезных ошибках в том, что касается фактов иудейской истории и богослужения, которые вряд ли совершил бы левит Варнава. См. гл. 7, 8, 9, 10, 15. Но этот аргумент опровергается Браунсбергером (p. 253 sqq.), показывающим, что в этих главах послания приводится интересная археологическая информация, — хотя он и отрицает его подлинность.

[1323] Он дважды назван апостолом в Деян. 14:4,14, когда о них с Павлом говорится как об ἀπόστολοι.

3. Время написания. Труд был написан после разрушения Иерусалима и храма, о которых упоминается как о совершившемся событии[1325], но, скорее всего, до конца I века, и уж точно до восстановления Иерусалима при Адриане (120)[1326].

§168. *Ерма*

Издания

Древнейшие издания основаны только на несовершенном латинском варианте, который впервые опубликовал Faber Stapulensis (Par. 1513). С тех пор были обнаружены и другие латинские рукописи. Греческий текст (привезенный с горы Афон Константином Симонидом и называемый *Cod. Lipsiensis*) впервые опубликовал R. Anger, с предисловием G. Dindorf (Lips. 1856); потом — Tischendorf, в *Patres Apost.* Дресселя, Lips. 1857 (p. 572-637); снова во втором издании, 1863, где Тишендорф, вследствие обнаружения Синайского кодекса, возражает против подлинности греческого Ермы с горы Афон и называет его средневековым обратным переводом с латинского (см. *Proleg., Appendix and Preface* во втором издании). Ποιμὴν ὅρασις также напечатан в четвертом томе полного издания Синайского кодекса, в конце (pp. 142-148), Petersb. 1862. Тексты с горы Афон и горы Синай по сути не противоречат друг другу. Эфиопский перевод вышел в Лейпциге в 1860, с латинским вариантом Ant. d'Abbadie. См. Dillmann в «Zeitschrift d. D. Morgenländ. Gesellschaft», 1861; Schodde: *Hêrmâ Nabî, the Ethiop. V. of P. H. examined.* Leipz. 1876 (Гарнак критикует этот труд в «Theol. Lit. Ztg.», 1877, fol. 58), и *Proleg.* к изданию Гебхардта и Гарнака, XXXIV. sqq.

O. v. Gebhardt and Harnack: *Patrum Apost. Opera*, Fascic. III. Lips. 1877. Греческий и латинский текст. Очень тщательная редакция текста (на основании Синайской рукописи), сделанная фон Гебхардтом, с большим вступлением (84 страницы) и критическим и историческим комментарием Гарнака.

[1324] Так считают Neander, Möhler, Hefele (1840), Funk, Güdemann. С другой стороны, Lardner, Donaldson, Hilgenfeld, Kayser, Riggenbach, Hefele (1868), Braunsberger, Harnack заключили, что Варнава и его читатели были обращенными в христианство *язычниками*, так как он отделяет себя и своих читателей (ἡμεῖς) от иудеев, гл. 2, 3, 4, 8, 10, 14, 16. Но такое же разграничение обычно проводит Иоанн в своем евангелии, что было вполне естественно после разделения церкви и синагоги. Ошибки автора, касающиеся иудейской истории, сомнительны, к тому же их меньше, чем доказательств его знакомства с нею. Самый убедительный отрывок — гл. 16: «До того как мы стали верующими в Бога, дом наших сердец был... полон *идолопоклонства*, был домом *бесов*, потому что мы творили противное воле Божьей». Но и эти слова, хотя они больше подходят к язычникам, можно применить к иудеям; и не обязательно предполагать, что бывших язычников среди читателей *не было*. В конце II века, скорее всего, несмешанных общин было уже очень мало. Липсиус и Фолькмар считают, что читатели жили в Риме; Мюллер — в Малой Азии, Шенкель, Гильгенфельд, Гарнак и Функ — в Александрии или Египте. Такое же расхождение во мнениях существует и насчет адресатов Послания к евреям.

[1325] Гл. 16, в сопоставлении с объяснением пророчества Даниила о малом роге в гл. 4.

[1326] Гефеле, Кайзер, Баур, Мюллер, Липсиус считают послание составленным между 107 и 120 г. (до строительства Элии Капитолины при Адриане), Браунсбергер — между 110 и 137 г.; Гильгенфельд, Реусс (*Gesch. d. N. T.*, 4th ed., 1864, p. 233), Эвальд (*Gesch. d. Volkes Israel*, VII. 136), Вейцсакер («Jahrb. für Deutsch. Theol»., 1865, p. 391; 1871, p. 569), Вислер (*ibid.* 1870, p. 603-614) и Функ (*Prol.*, p. VI) — в конце I века или даже до 79 г. Вислер утверждает, на основании толкования автором пророчества Даниила о десяти царствах и малом роге (гл. 4 и 16), что послание было написано при Домициане, одиннадцатом римском императоре, «малом роге» Даниила. Вейцсакер и Каннингем считают, что малый рог — это Веспасиан (79 — 79), Гильгенфельд — Нерва; но даже в последнем случае послание должно было быть написано до 98 г., когда Нерва умер. Миллиган делает вывод, что оно было написано вскоре после разрушения Иерусалима. Но когда память об этой трагедии еще свежа, вряд ли следует ожидать, что речь пойдет об опасности отступничества от иудаизма. Похоже, задача автора — предотвратить возрождение иудаизма и противостоять иудействующим тенденциям в христианской церкви.

Funk, пятое издание *Patres Apost.* Гефеле, I. 334-563. Греческий и латинский текст. В основном следует тексту фон Гебхардта.

Ad. Hilgenfeld: *Hermae Pastor. Graece e codicibus Sinaitico et Lipsiensi... restituit, etc. Ed. altera emendata et valde aucta.* Lips. 1881. Со вступлением и критическими примечаниями (257 стр.). Его же: *Hermae Pastor Graece integrum ambitu.* Lips. 1887 (pp. 130). На основании Афонской и Синайской рукописей.

S. P. Lambros (профессор из Афин): *A Collation of the Athos Codex of the Shepherd of Hermas, together with an Introduction.* Перевод и редакция — J. A. Robinson, Cambridge 1888.

Английские переводы: Wake (1693, с латинского варианта); F. Crombie (vol. I. «Ante-Nicene Christian Library», 1867, с греческого текста из Синайского кодекса), Charles H. Hole (1870, с первого издания Гильгенфельда, 1866) и Robinson (1888).

Очерки

C. Reinh. Jachmann: *Der Hirte des Hermas.* Königsberg 1835.

Ernst Gaâb: *Der Hirte des Hermas.* Basel 1866 (203 стр.).

Theod. Zahn: *Der Hirt des Hermas.* Gotha 1868. (См. также его отзыв на книгу Гааба в *Studies und Kritiken.* 1868, pp. 319-349).

Charles H. Hoole (из церкви Христа, Оксфорд): *The Shepherd of Hermas translated into English, with an Introduction and Notes.* Lond., Oxf. and Cambr. 1870 (184 стр.).

Gust. Heyne: *Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit.* Regimonti 1872.

J. Donaldson: *The Apostolical Fathers* (1874), p. 318-392.

H. M. Behm: *Der Verfasser der Schrift., welche d. Titel «Hirt» führt.* Rostock 1876 (71 стр.).

Brull: *Der Hirt des Hermas. Nach Ursprung und Inhalt untersucht.* Freiburg i. B. 1882. Его же: *Ueber den Ursprung des ersten Clemensbriefs und des Hirten des Hermas*, 1882.

Ad. Link: *Christi Person und Werk im Hirten des Hermas.* Marburg 1886. *Die Einheit des Pastor Hermae.* Marb. 1888. Защищает единство текста Ермы против Гильгенфельда.

P. Baumgärtner: *Die Einheit des Hermas-Buches.* Freiburg 1889. Он занимает среднюю позицию между Гильгенфельдом и Линком, считая, что книга написана одним автором, но не вся одновременно.

I. Сочинение называется «Пастырь Ермы»[1327], потому что автор этого произведения называет себя Ермой и его наставляет ангел покаяния в облике пастуха. Этот труд отличается от всех остальных произведений апостольских отцов церкви своей литературной формой. Он представляет собой древнейшую христианскую аллегорию, апокалиптическую книгу, разновидность назидательного религиозного романа. Этим отчасти объясняется его популярность в древней церкви. Часто его сравнивали с «Путешествием пилигрима» Буньяна и «Божественной комедией» Данте, хотя он значительно уступает им как литературное произведение и сильно отличается от обоих в плане богословского учения. В течение долгого времени он был известен только в древнем, неточном латинском переводе, впервые опубликованном Фабером из Этапля в 1513 г.; но с 1856 и 1862 г. у нас есть также греческий оригинал в виде двух текстов, один — с горы Афон, заново обнаруженный и сравненный Ламбросом, и другой (неполный) — с горы Синай.

II. Характеристика и содержание. «Пастырь Ермы» — некая система христианской морали, сформулированная аллегорически, призыв к покаянию и обновлению, обращенный к уже несколько сонной и обмирщенной церкви в напоминание о быстром приближении судного дня. Он состоит из трех книг[1328].

1) *Видения*; четыре видения и откровения, посланные автору, в которых церковь предстает перед ним сначала в облике почтенной матроны в сияющей одежде, с книгой в руках, потом — в виде башни, и наконец — в виде девы. Смысл всех видений в том, чтобы призвать Ерму, а через него — всю церковь к покая-

---

[1327] *Pastor Hermae*, Ὁ Ποιμήν. См. также *Vis.* I. 1, 2, 4; II. 2.

[1328] Однако это разделение сделано более поздними издателями.

нию, которое пока возможно, но будет поздно, когда башня церкви окажется завершена.

Трудно понять, действительно автору были посланы видения, или он только воображал, что они ему были посланы, или же они были придуманы им как приятный и эффективный способ назидания, подобно видению Данте и сну Буньяна.

2) *Заповеди*, которых двенадцать; их сообщает автору ангел-хранитель в одежде пастуха.

3) *Подобия*, или десять притчей, в которых церковь появляется снова, но теперь в виде здания, а разные добродетели представлены в виде камней и деревьев. Подобия, без сомнения, навеяны евангельскими притчами, но не могут сравниться с ними в плане красоты и значения.

Действие происходит в Риме и окрестностях. Тибр упоминается, но нет никаких упоминаний о дворцах, дворе, жителях Рима и его обществе или о каких-либо классических произведениях. Появляются пожилая дама, девы и ангелы, но единственные герои, названные по имени, — это Ерма, Максим, Климент и Грапта.

Литературные заслуги автора «Пастыря» незначительны. Его произведение сильно отличается от простых трудов апостолов и сегодня представляет интерес лишь как древность — подобно изображениям и скульптурам катакомб. Это произведение прозаично, холодно, однообразно, изобилует повторами, перегружено неинтересными подробностями, но в нем ощущается чистая любовь к природе и пылкое желание творить добро. Автор — человек из народа, занимавшийся самообразованием, классики ему не знакомы, и он не знаком им, но наделен богатым воображением и способностью выразить религиозные наставления в популярной форме. Он извлекает уроки мудрости и благочестия из наблюдений за пастухами и овцами, виноградниками и пастбищами, башнями и виллами, высказываниями и событиями повседневной жизни.

Первое видение — прекрасный образец содержания книги в целом; она начинается как история любви, но вскоре приобретает более серьезный оборот. Вот дословный перевод:

«1. Воспитавший меня продал меня в Риме некоей Роде[1329]. Много лет спустя я снова встретил ее и полюбил ее как сестру. Через некоторое время после этого я увидел ее купающейся в реке Тибр, подал ей руку и помог выйти из реки. Когда я увидел ее красоту, я подумал в сердце своем: "Я был бы счастлив, если бы у меня была жена такая красивая и добрая". Это была всего лишь мысль, ничего больше.

Через какое-то время, когда я шел через селения и прославлял творения Божьи за их величие, красоту и силу, я заснул на ходу. И охватил меня Дух и отнес через некую пустыню, по которой человек не может путешествовать, потому что земля там скалистая и непроходимая, на край воды.

И, когда я пересек реку, я попал на равнину; и, упав на колени, я начал молиться Господу и исповедоваться в своих грехах. И, когда я молился, небеса открылись, и я увидел женщину, которую я любил, приветствующую меня с небес и говорящую: "Привет тебе, Ерма!" Увидев ее, я сказал ей: "Госпожа, что вы там делаете?" Она ответила: "Я была вознесена, чтобы выставить на свет твои грехи перед Господом". Я сказал ей: "Вы стали моим обвинителем?" "Нет, — сказала она, — но послушай слова, которые я скажу тебе. Бог, Который пребывает на небесах и Который сотворил все сущее из ничего и умножил и усилил ради Своей святой церкви, сердится на тебя, потому что ты согрешил против меня". Я ответил и сказал ей: "Я согрешил против тебя? Каким образом? Разве я сказал тебе неподобающие слова? Разве я не относился к тебе всегда как к госпоже? Разве я не уважал тебя всегда как сестру? Почему ты говоришь против меня, о госпожа, эту греховную и

[1329] Так в Gebh. and Hilgenf., II, и в Синайском кодексе. Но рукописи сильно отличаются друг от друга. В Ватиканской рукописи написано: *vendidit quandam puellam Romae*. Слова εἰς Ῥώμην могут указывать на то, что автор не был родом из Рима; но он часто путает εἰς и ἐν.

предательскую ложь?" Но она улыбнулась и сказала мне: "Грешные желания проникли в твое сердце. Разве тебе не кажется, что для честного человека плохо, когда в его сердце проникает дурное желание? Да, это грех, и великий (сказала она). Ибо справедливый человек желает справедливых вещей, мысли о справедливом укрепляют его славу на небесах, и Господь оказывается милостивым к нему на всех его путях; но те, кто желает грешного в сердце своем, навлекают на себя смерть и плен, особенно те, кто обращает чувства свои к этому миру, кто хвалится своим богатством и не стремится к грядущему благу. У душ таких людей нет надежды, они обрекли на погибель себя, отказались от жизни и сильно пожалеют об этом. Но ты помолись Богу, и твои грехи исцелятся, как и грехи всего твоего дома и всех святых".

2. Когда она произнесла эти слова, небеса закрылись, а я остался, весь дрожа и в сильном волнении. И я сказал про себя: "Если это было вменено мне в грех, как могу я спастись? или как могу я умилостивить Бога при моих многочисленных грехах? какими словами мне просить Господа, чтобы Он смилостивился надо мной?"

Пока я размышлял об этих вещах и раздумывал о них в сердце своем, я увидел перед собой большой белый престол, сделанный из шерстяного руна; и к нему вышла пожилая женщина, одетая в сияющие одежды и с книгой в руке и села на престол и приветствовала меня, говоря: "Привет тебе, Ерма!" И я, скорбящий и плачущий, сказал ей: "Привет вам, госпожа!" И она сказала мне: "Почему ты печалишься, о Ерма, разве не был ты всегда терпеливым, и сдержанным, и улыбающимся? Почему ты так подавлен? почему ты больше не радуешься?" И я сказал ей: "О госпожа, меня упрекнула превосходнейшая из женщин, сказав мне, что я согрешил против нее". И она сказала мне: "Да не совершает Божий слуга такие вещи. Но ее побуждение, конечно же, должно было проникнуть в твое сердце. Такое побуждение навлекает обвинение в грехе на Божьего слугу; ибо это грешное и ужасное побуждение, когда преданный и испытанный дух жаждет совершить злое дело; особенно когда непорочный Ерма так поступает — тот, кто воздерживался от всяких грешных желаний и был полон всяческой простоты и великой невинности!

3. Но [продолжила она] Бог сердится не на это, но желает, чтобы ты обратил свой дом, осквернившийся враждой против Господа и против тебя, их родственника. Ты же, в любви к своим детям (φιλότεκνος ὤν), не упрекал своих домашних, но позволил им впадать в ужасный грех. Вот почему Господь гневается на тебя. Но Он исцелит все зло, случившееся в твоем доме, ибо через грехи и преступления твоего дома ты осквернился делами этой жизни. Но милость Господа сострадает тебе и твоему дому, она сделает тебя сильным и укрепит в Его славе. Только не будь ленивым, но будь смел и укрепи свой дом. Ибо как кузнец, ударяя по своему произведению молотом, совершает то, чего желает, так и ежедневно произносимое слово правды преодолевает всякую скверну. Поэтому не бойся упрекать своих детей, ведь я знаю, что, если они покаются от всего сердца, они будут внесены в книгу жизни вместе со святыми".

Когда она закончила говорить эти слова, она сказала мне: "Не хочешь ли ты послушать, как я читаю?" Я сказал ей: "Да, госпожа, хочу". Она сказала мне: "Слушай же, и узнай о славе Божьей". И я слушал, и было это велико и чудесно, моя память не была способна удержать эти слова, ибо все они были ужасны и невыносимы для человека. Но последние слова я запомнил, ибо они были полезны для нас и кротки: "Узри Бога силы, Который Своей незримой мощью и Своей великой мудростью сотворил мир, и Своим великолепным промыслом увенчал Свое творение славой, и Своим могущественным словом установил небеса и поставил землю над водами, и Своей собственной мудростью и предвидением образовал Свою святую Церковь, которую Он также благословил! Смотри, Он сдвигает небеса со своего места, и горы, и холмы, и звезды, и все становится гладким перед Его избранными, чтобы Он мог дать им благословение, которое обещал им с великой славой и радостью, если только они будут держаться твердо в вере законов Божьих, которые были им даны".

4. Итак, когда она закончила читать и поднялась с престола, подошли четыре молодых человека и взяли престол и ушли на восток. Потом она позвала меня и коснулась моей груди и сказала мне: "Понравилось ли тебе мое чтение?" И я сказал ей: "Госпожа, эти последние вещи были мне приятны, но то, что было раньше, было трудно и тяжко слушать". А она сказала мне, говоря: "Последние вещи — для праведных; то, что было раньше, — для язычников и отступников". Пока она еще говорила со мной, появились два мужчины и взяли ее на руки и отошли к востоку, куда унесли и престол. И она покинула меня радостно; и, покидая меня, она сказала: "Не теряй надежды, о Ерма!"»

III. Богословие Ермы имеет этический и практический характер. Он не высказывает теоретических мнений и не знаком с богословскими терминами. Он рассматривает христианство как новый *закон* и ставит основной акцент на практике. В этом он похож на Иакова, но ему незнакома «свобода», которую Иаков считает отличительной чертой «совершенного» христианского закона в сравнении его с несовершенным старым законом рабства. Он учит не только добрым делам, но и сверхдолжным заслугам и искупающей грех добродетели мученике-

ства. Он мало или ничего не знает о Евангелии, ни разу не упоминает это слово и не имеет представления об оправдании верой, хотя говорит, что вера — основная добродетель и мать добродетелей. Он больше внимания уделяет обязанностям и поведению человека, чем благодатным обещаниям и спасительным деяниям Бога. Одним словом, его христианство имеет исключительно законнический и аскетический характер, по духу оно дальше от евангельского, чем во всех остальных книгах апостольских отцов церкви. Имя Христа не названо, не говорится и о подражании Его примеру (являющемся основой христианского образа жизни); однако Он упоминается как «Сын Божий» и представлен как предвечный и божественный в строгом смысле слова[1330]. Слово «христианин» не встречается ни разу.

Однако данное ограниченное представление о христианстве далеко от еретического или схизматического, оно тесно связано с католической ортодоксией, насколько мы можем судить из намеков и образов. Ерма был тесно связан с римской общиной (при Клименте или Пии), для него характерны возвышенные представления о «святой церкви», как он называет Церковь вселенскую. Он представляет ее как первое творение Бога, для которого был сотворен мир, — древнее и молодеющее; однако он отличает идеальную церковь от реальной и представляет последнюю как развращенную. Возможно, это понятие он отчасти почерпнул из Послания к ефесянам, единственного произведения Павла, с которым он, похоже, был знаком. Он требует водного крещения, как необходимого для спасения даже для благочестивых иудеев прежней диспенсации, которые получили его от апостолов в гадесе[1331]. Он не упоминает евхаристии, но это случайность. Вся книга основана на идее исключительности церкви, вне которой нет спасения. Она завершается характерным увещеванием ангела: «Делай добрые дела, ты, получивший земные благословения от Господа, чтобы строительство башни (церкви) не закончилось, пока ты медлишь; ибо строительство здания прервалось из-за тебя. Если же ты не поспешишь делать добро, башня будет закончена, а ты будешь исключен».

Существенная часть богословия Ермы взята из иудейских апокалиптических произведений Псевдо-Еноха, Псевдо-Ездры и утерянной книги Елдада и Медада[1332]. Так происходит и с учением об ангелах. Ерма учит, что сначала были

[1330] В «Видениях» и «Заповедях» личность Искупителя упоминается только трижды; в «Подобиях» Ерма неоднократно говорит о «Сыне Божьем» и, по-видимому, отождествляет Его предвечную божественную сущность со Святым Духом. *Sim.* IX. 1: τὸ πνεῦμα τό ἅγιον... ὁ θεὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν. Но вряд ли стоит придавать излишне большое внимание одному месту в одной из притчей, когда его можно объяснить иначе. См. Hilgenfeld, *Ap. Väter*, 166 sq., примечания Гарнака к *Sim.* V. 5, IX. 1; разные мнения в Zahn, 139 sqq., 245 sqq., и особенно монографию Линка, упоминаемую выше (p. 680).

[1331] Таково естественное толкование любопытного отрывка из *Simil.* IX. 16: «Эти апостолы и учителя, проповедовавшие имя Сына Божьего, когда заснули в силе и вере Сына Божьего, проповедовали тем, кто также заснул, и дали им печать проповеди. Они сошли, таким образом, в воду вместе с ними и снова взошли (κατέβησαν οὖν μετ' αὐτῶν εἰς τὸ ὕδωρ καὶ πάλιν ἀνέβησαν). Но эти сошли живыми и опять взошли живыми; те же, кто заснул до того, сошли мертвыми (νεκροί) и взошли живыми (ζῶντες)». Это воображаемое крещение *post-mortem* основано на словах о проповеди Христа в гадесе, 1 Пет. 3:19; 4:6. Климент Александрийский цитирует этот отрывок с одобрением, но предполагает, что Христос крестил гадес вместе с апостолами. *Strom.* II. 9. 44; VI. 6, 45, 46. Котелье и Дональдсон (p. 380) неправы в том, что понимают слова Ермы как относящиеся к чисто метафорическому и мистическому крещению или к Божьим благословениям, которые оно символизирует.

[1332] Последняя явно цитируется во втором видении.

сотворены шесть ангелов, которые руководили строительством церкви. Михаил, их глава, пишет закон в сердцах верующих; ангел покаяния охраняет кающихся от нового впадения во грех и старается вернуть отпавших. Двенадцать добрых духов, которые носят имена христианских добродетелей и описываются Ермой в образе дев, ведут верующего в царство небесное; двенадцать нечистых духов, каждый из которых носит имя какого-нибудь греха, мешают ему. У каждого человека есть свой добрый и злой гений. Даже у рептилий и других животных есть свои ангелы. Последнюю идею Иероним справедливо осуждает как нелепую.

Было бы заблуждением судить о Ерме исходя из апостольского конфликта между иудейским и языческим христианством[1333]. Этот конфликт был исчерпан. В евангелии Иоанна и его посланиях нет ни следа подобного конфликта. Климент Римский упоминает имена Петра и Павла как нераздельно связанные. Два типа обращенных слились в одну церковную семью и сотрудничали как члены одной организации, но идеи апостолов были поняты еще очень несовершенно, особенно Павлово евангелие свободы. Иудейские и языческие особенности проявились снова (или, точнее, никогда не исчезали), оказывая соответствующее воздействие в направлении к добру или ко злу. Поэтому через всю историю католицизма проходит как законническая, или иудействующая тенденция, так и тенденция евангельская, или павловская; последняя преобладала в Реформации и породила протестантизм. Ерма стоял ближе всего к Иакову и дальше всего от Павла; его друг Климент Римский — ближе всего к Павлу и дальше всего от Иакова; но ни у одного, ни у другого никоим образом не упоминается враждебный конфликт между апостолами.

IV. Отношения с Писанием. Ерма единственный из апостольских отцов церкви воздерживается от цитирования ветхозаветного Писания и слов нашего Господа. Это отсутствие цитат отчасти объясняется пророческим характером «Пастыря», ибо пророчество само гарантирует свою истинность и говорит, опираясь на Божественный авторитет. Из текста, однако, видно, что автор был знаком с несколькими книгами Нового Завета, особенно с Евангелием от Марка, Посланием Иакова и Посланием к ефесянам. Имя Павла не упоминается, как и имена других апостолов. Поэтому неверно было бы предполагать на основании отсутствия имени, что автор был настроен против Павла. У Иустина Мученика также не упоминается это имя, но видно, что он был знаком с произведениями Павла[1334].

V. Отношения с монтанизмом. Ерма разделяет с монтанистами высокую оценку пророческого дара и строгость в отношении к дисциплине, но монтанизм появился полвека спустя без какой бы то ни было исторической связи с данным произведением. Более того, ревностно относясь к дисциплине, Ерма не впадает в схизматические крайности. Он считает, что отпущение грехов после крещения

[1333] Как делает тюбингенская школа, но не единодушно. Швеглер и, с уточнениями, Гильгенфельд и Липсиус представляют Ерму как евионита, а Ритчль, напротив, относит его к школе Павла. В Ерме нет никаких следов основных особенностей евионизма — обрезания, субботы и антипатии к Павлу, — с другой стороны, нет и специфических учений Павла. Ульхорн указывает на это (*l.c.*, p. 13): «*Hermas ist ein Glied der damaligen orthodoxen Kirche, und seine Auffassung der christlichen Lehre die eines einfachen Gemeindegliedes one be stimmte Ausprägung irgend eines Parteicharakters*».

[1334] См. список аллюзий из Писания у Ермы в Gebhardt's ed., p. 272-274; Funk, I. 575-578; Hilgenfeld, *Die Ap. Väter*, 182-184; Zahn, *Hermae Pastore N. T. illustratus*, Gött. 1867; *D. Hirt d. H.* 391-482. Цан находит, что Ерма был хорошо знаком с Писаниями НЗ. О связи между Ермой и Иоанном см. Holtzmann, в Hilgenfeld's «Zeitschrift für wissensch. Theol.», 1875, p. 40 sqq.

трудно, но возможно; видит в безбрачии сверхдолжное доброе дело и, похоже, сожалеет о своем собственном несчастном браке, но допускает повторный брак так же, как и повторное покаяние, — по крайней мере, до возвращения Господа, которого он, как и Варнава, ожидал в ближайшее время. Поэтому Тертуллиан, будучи монтанистом, осуждал Ерму.

VI. Автор и время написания. Существует пять возможных мнений. а) Автор был другом Павла, которого последний приветствует в Рим. 16:14, в 58 г. Это самое древнее мнение, которое лучше всего объясняет авторитет данного произведения[1335]. б) Современник Климента, пресвитер-епископ из Рима, 92 — 101 г. Основано на свидетельстве самой книги[1336]. в) Брат римского епископа Пия (140 г.). Так утверждает (170 г.) неизвестный автор во фрагменте канона Муратори[1337]. Возможно, он путает старшего и младшего Ерму с переводчиком на латинский. г) Эта книга — произведение двух или трех авторов, которое было начато при Траяне, до 112 г., и закончено братом Пия в 140 г.[1338] д) Ерма — вымышленное имя, чтобы придать «Пастырю» апостольский авторитет. е) Вряд ли стоит упоминания утверждение эфиопского перевода о том, что «Пастырь» был написан апостолом Павлом под именем Ермы (Гермеса), которым называли его жители Листры.

Мы склоняемся к второму мнению, которое может быть согласовано с первым. Автор называет себя Ермой и утверждает, что он — современник Климента Римского, который должен послать его книгу к иноземным церквям[1339]. Это свидетельство ясно, и оно должно перевешивать всякое другое. Если Ерма, упоминаемый Павлом, был в 58 г. молодым учеником, он мог вполне еще быть жив во времена Траяна, а сам он явно представляет себя как пожилого человека к моменту написания книги.

[1335] Так считают Ориген (его мнение, *puto enim*, и т. д.), Евсевий, Иероним, вероятно, также Ириней и Климент Александрийский; среди авторов более позднего периода — Котелье, Кейв, Ларднер, Галланди, Лампер, Лахман, Спринцл.

[1336] Gaâb, Zahn, Caspari, Salmon («Dict. of Chr. Biog.» II. 912 sqq.).

[1337] «*Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma (Hermas) conscripsit, sedente* [*in*] *cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo, fratre ejus. Et ideo legi eum quidem opportet, se*[*d*] *publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completum* [читай: *completos*] *numero, neque inter apostolos, in finem temporum potest*». То же мнение выражено в сочинении Псевдо-Тертуллиана против Маркиона:

Post hunc [*Hyginus*] *deinde Pius, Hermas, cui germine frater,*
Angelicus Pastor, qui tradita verba locutus.

Так говорится также в Либерийском списке римских епископов (354 г. по Р. Х.), сторонниками этого мнения являются Мосгейм, Шрек, Креднер, Гефеле, Липсиус, Ритчль, Гейне, фон Гебхардт, Гарнак, Брюль, Функ, Ульхорн, Баумгартнер. Другие предполагают, что брат Пия писал книги, но в подражание Ерме, жившему раньше.

[1338] Гильгенфельд называет этих авторов H.a. = Hermas apocalypticus; H.p. = Hermas pastoralis; H.s. = Hermas secundarius. См. *Prol.*, p. XXI. sq. Тирш, граф де Шампаньи (*Les Antonins*, ed. III. 1875, t. I, p. 144) и Геранже также считают, что авторов было несколько. Но книга отличается единством. См.: Гарнак против Гильгенфельда в «Theol. Literatur-Zeitung» 1882, f. 249 sqq., Линк, Баумгартнер, Ламброс, упомянутые выше.

[1339] В *Vis.* II. 4 Ерме велят написать «две книги и послать одну Клименту и одну Грапте»; Климент же должен был послать книги в иноземные города (εἰς τὰς ἔξω πόλεις). По-видимому, это значит, что речь идет об известном римском епископе. Грапта была диаконисой, которая заботилась о вдовах и сиротах. Мнение Оригена о том, что Климент и Грапта символизируют духовный и буквальный методы толкования, — всего лишь аллегорический вымысел. Дональдсон и Гарнак считают, что Климент — неизвестное нам лицо, но это не соответствует предполагаемому авторитету этого человека.

Мы узнаем также от автора, что он был довольно несчастлив в браке и у него были плохие дети; что он потерял богатство, занимаясь торговлей, из-за собственных грехов и беспечности сыновей, но потом раскаялся и начал проповедовать праведность, хотя и не занимал никакой официальной должности в церкви и, очевидно, был простым мирянином[1340]. Прежде он был рабом и был продан своим хозяином женщине-христианке из Рима по имени Рода. На основании стиля греческого языка, на котором написано его произведение, был сделан вывод, что он родился в Египте и вырос в иудейской семье[1341]. Но тот факт, что сначала он принял пожилую женщину, символизирующую церковь, за языческую Сивиллу, скорее предполагает его языческое происхождение. Мы можем сделать такой вывод из полного отсутствия упоминаний о пророческих Писаниях Ветхого Завета. Он ничего не сообщает о своем обращении.

Книга, вероятно, была написана в конце I или начале II века. В ней нет никаких следов иерархической организации и предполагается идентичность должностей пресвитеров и епископов; даже Климент Римский не назван епископом[1342]. Состояние церкви действительно описано как развращенное, но развращение это началось еще в апостольскую эпоху, что мы видим из посланий и Откровения. Во времена Иринея эта книга пользовалась величайшим уважением, что говорит о ее древнем происхождении.

VII. Авторитет и ценность. Никогда отношение общества к произведению послеапостольской литературы не менялось так радикально. «Пастырь» был своевременной книгой, но не книгой на все времена. Для христиан II и III веков он обладал всем очарованием романа о мире духов, каким в более поздний период обладало «Путешествие Пилигрима» Буньяна. Его даже читали на публичном

[1340] Во втором «Видении», гл. 2, ему говорят: «Твое семя, о Ерма, согрешило против Бога, и они богохульствовали против Господа и в своей великой греховности предали своих родителей... их скверна дошла до предела. Сообщи эти слова всем своим детям и своей жене, которая должна быть тебе сестрой. Ибо она не сдерживает своего языка, которым оскверняется; услышав эти слова, она начнет сдерживать себя и удостоится милости». Слова «которая должна быть тебе сестрой», вероятно, относятся к будущему воздержанию или расставанию. Тиллемон и Гефеле считают Ерму пресвитером, но Флери, Гильгенфельд, Тирш, Цан, Ульхорн и Сэлмон — мирянином. Он всегда говорит о пресвитерах так, словно не является одним из них, и строго критикует римских священников. Иустин Мученик также был проповедником-мирянином, но более образованным.

[1341] Из греческих выражений, которые использует Ерма, Цан заключает, что он вырос в иудейских кругах и, возможно, знал еврейский язык. С другой стороны, Гарнак полагает (примечания к *Vis.* I. 1), что Ерма родился в христианской семье, иначе он обязательно рассказал бы нам о своем обращении в доме Роды. Гильгенфельд (p. 138) считает Ерму иудеем, а хозяина, который продал его, — язычником. Робинсон предполагает, что он был рабом-греком (*Sim.* IX) и писал воспоминания о своей юности.

[1342] Церковные служители собирательно названы πρεσβύτεροι, или *seniores*, или *praesides*, как равные между собой, но Климент Римский, похоже, осуществлял нечто вроде надзора за иноземными церквями. *Vis.* II, 2, 4; III, 9; *Simil.* IX, 31. В одном отрывке (*Vis.* III, 5) Ерма упоминает четыре должности, «апостолов, епископов, учителей и диаконов». К «епископам» здесь относятся также пресвитеры, а «учителя» — это либо все проповедующие Евангелие, либо пресвитеры-епископы в их обучающей роли (в отличие от роли административной). В других местах автор упоминает только ἀπόστολοι и διδάσκαλοι, *Sim.* IX, 15, 16, 25; ср. с ποιμένες καὶ διδάσκαλοι у Павла, Еф. 4:11. О церковной организации Ерма говорит лишь мимоходом и неопределенно. Его замечания могут быть истолкованы Гильгенфельдом и Гарнаком в пользу пресвитерианства, Гефеле и Ротом — в пользу епископата. Лайтфут, считающий Ерму братом епископа Пия (140), говорит: «Если бы не было известно, что родной брат автора был епископом Римским (?), нам трудно было бы сделать из его произведения какие-нибудь выводы о строении римской церкви в его дни» (*Com. on Philipp.*, p. 218).

поклонении до времен Евсевия и Иеронима и добавляли к сборникам Священного Писания (таким как Синайский кодекс, где он следует за Посланием Варнавы). Ириней цитирует его как «божественное Писание»[1343]. Александрийские отцы, при всей своей учености лишенные дара здравого критического суждения, рассматривали эту книгу как «богодухновенную», хотя Ориген и намекает, что другие воспринимают ее с меньшей благосклонностью[1344]. Евсевий относит ее к «неподлинным», хотя и ортодоксальным книгам, подобно Посланию Варнавы, Деяниям Павла и т.д.; Афанасий ставит ее в один ряд с апокрифами Ветхого Завета, полезными для катехетического обучения.

В Латинской церкви, где было создано это произведение, оно никогда не пользовалось большим авторитетом. Канон Муратори относит «Пастыря» к апокрифам и замечает, что его «следует читать[1345], но не использовать в церкви при богослужениях и не причислять к трудам пророков или апостолов». Тертуллиан, оскорбленный учением Ермы о возможности вторичного покаяния и законности повторного брака, отзывается о нем даже с презрением[1346]. Так поступает и Иероним в одном месте, в то время как в другом отзывается о Ерме с уважением[1347]. Амвросий и Августин ничего не говорят о «Пастыре». В декрете папы Геласия I (ок. 500 г.) эта книга осуждается как апокрифическая. С того времени она разделяла судьбу всех апокрифов, и ею полностью пренебрегали. Греческий оригинал в течение веков считался утраченным, пока внезапно не был обнаружен в середине XIX века, в результате чего вновь пробудился интерес к этому произведению и ученые начали исследовать его как свидетельство об истории развития католического христианства.

ПРИМЕЧАНИЯ

«Пастыря Ермы» давно уже перестали использовать в качестве благочестивого чтения или развлекательной литературы. Мы приведем несколько современных мнений. Мосгейм (который, должно быть, читал его очень поверхностно) называет разговоры небесных духов у Ермы более нелепыми и скучными, чем разговоры современных цирюльников, и называет Ерму либо глупцом, либо мошенником. Великий историк Нибур, по сообщению Бунсена, имел обыкновение говорить, что ему жаль афинских [почему не римских?] христиан, которые вынуждены были слушать чтение такой книги в церкви. Сам Бунсен объявляет ее «романом, написанным с лучшими намерениями, но глупым».

С другой стороны, некоторые ученые-ирвингиане, доктор Тирш и господин Гааб, возродили древнюю веру в сверхъестественные видения, которые действительно наблюдались и записывались

[1343] *Adv. Haer.* IV. 20, §2: εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα. Далее следует цитата из *Mand.* I. 1: «Прежде всего верь, что есть только один Бог, сотворивший и приготовивший и сделавший все из ничего». Возможно, автор просто перепутал это место с одним из таких отрывков, как 2 Мак. 7:28 (πάντα... ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν); Евр. 11:3; Мк. 12:29 (ὁ θεὸς εἷς ἐστί); Иак. 2:18. Гильгенфельд полагает, что с текстом Ермы были знакомы также автор κήρυγμα Πέτρου и Псевдо-Климент.

[1344] См. цитаты из Климента Александрийского и Оригена в G. and H. *Prol.*, p. liii-lvi. Цан говорит, что «история церковного авторитета Ермы на Востоке начинается с непомерного признания этого труда как богодухновенного».

[1345] Только частным образом или в церкви? Это место неясно, насчет него возникает много споров.

[1346] Тертуллиан саркастически называет Ерму, по причине его сравнительной мягкости (*Mand.* IV, 1), *«ille apocryphus Pastor maechorum»*. *De Pud.*, с. 20; см. также с. 10.

[1347] Иероним называет «Пастыря» *«revera utilis liber»*, которую публично читали в некоторых церквях Греции и многие древние авторы цитировали как авторитетную, но «почти неизвестную среди латинян» (*apud Latinos' poene ignotus*). *Op.* II. 846. В другом отрывке, *Op.* VI. 604, он осуждает мнение о существовании ангелов-хранителей у животных (*Vis.* IV. 2).

Римской церковью апостольского периода, но позже эти записи были изменены и смешаны с заблуждениями неким компилятором, жившим во время Пия. Гааб полагает, что Ерма был наделен способностью к ясновидению и писал под действием вдохновения аналогично Сведенборгу.

Уэсткотт утверждает: «Пастырь» «обладает высшей ценностью в том, что показывает, каким образом христианству угрожало влияние иудейских принципов, принявших неиудейскую форму». *Hist. of the Canon of the N. T.*, p. 173 (2nd ed.).

Дональдсон (либеральный представитель шотландских пресвитериан) считает, что «Пастырь» «вызывает особый интерес как первый сохранившийся труд, задача которого — направить душу к Богу. Другие религиозные книги касаются внутренней работы церкви — только эта непосредственно посвящена великим изменениям, которые требуются, чтобы жить для Бога... Ее символ веры краток и прост. Ее великая цель — показать, что обращение предполагает изменение моральных устоев... Она построена так, чтобы пробудить бдительность перед лицом духовных врагов, всегда готовых напасть на верующего» (*Ap. Fath.*, p. 339). Но он отмечает также (p. 336), что «непреодолимая разница между древнехристианским и современным христианским духом лучше всего видна из отношения древних — и большинства современных христиан к этому труду».

Джордж Э. Джексон (американский конгрегационалист) еще более благосклонно отзывается об этой книге (*Ap. Fath.*, 1879, p. 15): «Читая "Пастыря" и принимая во внимание, что он появился в обществе, мало отличавшемся от высмеиваемого Ювеналом, мы не удивляемся тому уважению, с которым к нему относились ранние христиане, но почти что присоединяемся к ним и называем эту книгу богодухновенной».

Хул, оксфордский исследователь, соглашается с суждением Афанасия и ставит это литературное произведение в один ряд с благочестивым, но грубым искусством Римских катакомб.

Доктор Сэлмон из Дублина сравнивает Ерму с Савонаролой, который искренне верил, что: а) церковь его времени развращена и обмирщена; б) близки времена великой скорби, когда все наносное будет уничтожено; в) есть еще время для покаяния; и г) Бог поручил ему стать проповедником этого покаяния.

§169. *Папий*

(I.) Фрагменты из Папия, собранные в Routh: *Reliquiae Sacrae*, ed. II., Oxf. 1846, vol. I., 3-16. Von Gebhardt and Harnack: *Patres Apost.*, Appendix: *Papice Fragmenta*, I, 180-196. Английский перевод — в *Roberts* and *Donaldson*, «Ante-Nicene Library», I, 441-448.

Отрывки о Папии. Ириней: *Adv. Haer.*, v. 33, § 3, 4. Евсевий: *H. E.* III. 36, 39; *Chron.* ad Olymp. 220, ed. Schöne II. 162. Также несколько более поздних упоминаний; см. Routh и лейпцигское издание *P. A. Vita S. Papiae* иезуита Halloix, Duæi, 1633, полна вымышленных историй о рождении, образовании, рукоположении, епископском служении и литературном труде святого, о котором на самом деле очень мало известно.

(II.) Отдельные статьи о Папии, в основном связанные с евангельской проблемой: Schleiermacher (о его свидетельствах касательно Матфея и Марка в «Studien und Kritiken» 1832, p. 735); Th. Zahn (*ibid.* 1866, no. IV, p. 649 sqq.); G. E. Steitz (в «Studien und Kritiken» 1868, no. I. 63-95, и статья *Papias* в «Encyc.» Герцога, ed. I, vol. XI, 78-86; пересмотрел Leimbach в ed. II, vol. XI. 194-206); James Donaldson (*The Apost. Fathers*, 1874, p. 393-402); епископ Lightfoot (в «Contemporary Review», Aug. 1875, pp. 377-403; подробное исследование свидетельств Папия о евангелиях от Марка и Матфея, против неверных утверждений в «Supernatural Religion»); Leimbach (*Das Papiasfragment*, 1875); Weiffenbach (*Das Papiasfragment*, 1874, 1878); Hilgenfeld («Zeitschrift für wissensch. Theol.», 1875, 239 sqq.); Lüdemann (*Zur Erklärung des Papiasfragments*, в «Jahrbücher für protest. Theol.», 1879, p. 365 sqq.); H. Holtzmann (*Papias und Johannes*, в «Zeitschrift für wissensch. Theologie» Гильгенфельда, 1880, pp. 64-77). См. также Westcott, *Canon of the N. T.*, p. 59-68.

Папий, ученик Иоанна[1348] и друг Поликарпа, был епископом Иераполя, во Фригии, до середины II века. Согласно более позднему преданию в «Пасхальной хронике», он принял мученичество в Пергамоне примерно в то же время, что Поликарп в Смирне. Так как дата смерти последнего в недавнее время была изменена с 166 на 155 г., дату смерти Папия также следует изменить; поскольку

[1348] См. примечания в конце параграфа.

его друг и современник умер в возрасте как минимум 86 лет, Папий, вероятно, родился около 70 г. по Р. Х., то есть мог быть знаком со святым Иоанном, святым Филиппом Благовестником и другими первыми учениками, пережившими разрушение Иерусалима.

Папий был благочестивым, преданным и образованным знатоком Писания и был верен преданию, хотя несколько легковерен и ограничен в плане восприятия[1349]. Папий нес небесное сокровище в глиняном сосуде. Его круг общения придает его свидетельству определенный вес. Он стоял у истоков христианской веры. «Я не буду жалеть о том, — говорит он, — что присоединил к своим истолкованиям [речений Господа] все, что когда-либо узнавал и сохранял в памяти, как принял от старейшин (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων) и записал, чтобы еще раз подтвердить истину своим свидетельством. Ибо я, в отличие от большинства людей, любил слушать не тех, кто много говорит, но тех, кто учит истине; не тех, кто записывает чужие [или новые и чуждые] заповеди, но тех, кто записывает заповеди, данные Господом нашей веры, проистекающие из самой истины. Если приходил кто-то, слышавший старейшин, я расспрашивал его об их словах; что сказал Андрей, или Петр, или Филипп, или Фома, или Иаков, или Иоанн, или Матфей, или кто-то еще из учеников Господа нашего; и что Аристион и старший Иоанн, ученики Господа, говорят. Ибо я считал, что получу меньше пользы от книг, чем от живого и пребывающего голоса[1350]». Он с большим рвением собрал устные предания апостолов и их учеников о речах и делах Иисуса и опубликовал эти сведения в пяти книгах под заглавием «Изъяснения Господних изречений» (Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις; о значении слова λόγια см. т. I, §80)[1351].

К сожалению, эта книга, еще существовавшая в XIII веке, утрачена, за исключением наиболее ценных и интересных фрагментов, сохраненных в основном Иринеем и Евсевием. Среди них — свидетельства о еврейском Евангелии от Матфея и «петровском» Евангелии от Марка, занимающие важное место во всех критических спорах о происхождении евангелий (см. т. I, §80, 81). Эпизод с женщиной, уличенной в прелюбодеянии, присутствующий в некоторых рукописях в Ин. 7:53 — 8:11 или после Лк. 21:38, прослеживается до общего источника и, возможно, был предназначен для иллюстрации к словам Христа в Ин. 8:15 («Я

[1349] Евсевий, *H. E.* III. 39, говорит, что Папий был σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν, «очень мал умом», и что это видно из его произведений; но, без сомнения, на суждение Евсевия неблагоприятно повлиял откровенный милленаризм Папия, упомянутый Евсевием непосредственно перед этой оценкой; но даже если мнение Евсевия обоснованно, оно не умаляет ценности приводимых Папием фактов. В другом месте (III. 36) Евсевий называет Папия человеком очень образованным и прекрасно знающим Писание (ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εὐδήων, *omni doctrinae genere instructissimus et in scriptura sacra versatus*. Ученость, благочестие и здравый смысл не всегда идут рука об руку. Однако этого фрагмента нет в нескольких рукописях Евсевия. См. примечания в Heinichen, vol. I. 141 sqq.

[1350] παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Евсевий, III. 39 (Heinichen, I. 148).

[1351] *Explanatio sermonum Domini*. Слово ἐξήγησις, без сомнения, означает здесь истолкование уже существующих евангелий, так как Афанасий Синайский (умер в 599 г.) относит Папия к толкователям, или толмачам Библии. Вероятно, Папий пользовался текстом канонических евангелий и делал собственные комментарии к записанным там речам Господа, а также дополнял их высказываниями, которые слышал, прямо или косвенно, от подлинных учеников Христа. Хотя его труд считается утраченным уже несколько веков, может быть, он еще будет найден либо в оригинале, либо в сирийском или армянском переводе. В 1218 г. этот труд еще числился в коллекции рукописей нимской церкви, по словам Галланди и Питры. Он трижды упоминается в каталоге библиотеки бенедиктинского монастыря церкви Христа в Кентербери, как часть Коттонианской рукописи, XIII или XIV века. Donaldson, p. 402.

не сужу никого»), ибо Евсевий сообщает, что Папий «приводит другой рассказ о женщине, которую коварно обвинили перед Господом во многих грехах, содержащийся в Евангелии от евреев»[1352]. Если это так, то мы должны быть благодарны Папию за сохранение драгоценного факта, одновременно служащего прекрасным примером абсолютной чистоты нашего Спасителя в отношении ко греху и Его нежного сострадания к грешнику. Папий был восторженным хилиастом, и знаменитая притча о плодородии в тысячелетнем царстве, которую он вкладывает в уста Господа и которую Ириней принимал на веру, возможно, была призвана объяснить слова Господа о плодах лозы, от которых Он будет пить новое вино в царстве Отца, Мф. 26:29[1353].

Папий доказывает, что устные предания апостолов и их учеников во II веке высоко ценились. Он стоит на пороге новой эпохи, когда последних свидетелей апостольского века становилось все меньше и меньше и когда казалось, что чрезвычайно важно собрать оставшиеся крупицы богодухновенной мудрости, могущие пролить свет на учение Господа и предостеречь церковь от заблуждений.

Он является также важным свидетелем о состоянии канона до середины II века. Он знал два первых евангелия и, по всей вероятности, также Евангелие от Иоанна, потому что цитирует, о чем явно говорит Евсевий, Первое послание Иоанна, настолько похожее на четвертое евангелие по мыслям и стилю, что они должны быть либо приняты, либо не приняты оба, как произведения одного и того же автора[1354]. Папий — один из древнейших свидетелей в пользу богодухновенности и достоверности Апокалипсиса Иоанна, он написал комментарии к части этой книги[1355]. Он использовал Первое послание Петра, но, насколько мы знаем, не упоминает о Павле и Луке. Это объясняют по-разному — как случай-

---

[1352] Форма множественного числа (ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτιαις, *H. E.* III. 39) не может считаться аргументом против такого предположения. В Cod. D в Ин. 8:3 вместо μοιχείᾳ стоит ἁμαρτίᾳ.

[1353] См. выше, §158. Кардинал Питра в первом томе своего труда *Spicileg. Solesm.* приводит похожий фрагмент, но, судя по заглавию и вступительным словам, являющийся переводом из Иринея, а не Папия. Автор «The Pupils of St. John», p. 203, отмечает по поводу описания Папия: «В литературном отношении оно, конечно же, совсем не похоже на известное нам неземное учение нашего благословенного Господа; но, возможно, ум недостаточной широты, понимающий все буквально, слушая устные рассказы, именно так воспринял притчи о лозе, сеятеле и горчичном зерне; мы видим также, какой предусмотрительностью и милостью Божьей было то, что настоящие слова Господа нашего были ранее записаны двумя очевидцами, двумя образованными людьми, под влиянием Святого Духа, вместо того чтобы оставить нам лишь произвольные варианты, в которых могли бы их воспринять благочестивые, но недалекие верующие».

[1354] Средневековое предание приписывает Папию рассказ о происхождении и даже участие в написании евангелия Иоанна в качестве его секретаря. Так говорится в предисловии к Евангелию от Иоанна в рукописи IX века, обнаруженной Питрой и Тишендорфом в 1866 г. в Ватиканской библиотеке. Предисловие это, по мнению Тишендорфа, было сделано до времен Иеронима, и оно гласит: «*Evangelium johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab johanne adhuc in corpore constituto, sicut papias nomine hierapolitanus discipulus johannis carus in exotericis* [*exegeticis*], *id est in extremis, quinque libris retulit. Discripsit vero evangelium dictante johanne recte*», etc. Последняя фраза, вероятно, представляет собой ошибочный перевод с греческого. См. Lightfoot, «Contemp. Rev», Oct. 1875, p. 854; Charteris, *Canonicity*, p. 168. Другое свидетельство присутствует во фрагменте греческого комментария в Proaemium из *Catena Graecorum in S. Johannem*, ed. Corderius, Antwerp 1630, согласно которому Иоанн диктовал свое евангелие Папию в Иераполе. См. *Papiae Frag.* в Gebh. and Harn., p. 194. Достоверность этого предания сомнительна, так как Евсевий такого не сообщает, но оно показывает, что в представлении средневековой церкви Папий был тесно связан с Евангелием от Иоанна.

[1355] Андрей Кесарийский, *In Apoc.*, c. 34; *Serm.* 12. См. G. and H., p. 189.

ность, незнанием, неприятием, — но лучше всего это объясняется его желанием собирать только высказывания Господа. Ерма и Иустин Мученик также игнорируют Павла, однако они были знакомы с его посланиями. О том, что Папий не испытывал вражды к великому апостолу, можно предположить из его близости с Поликарпом, восхваляющим Павла в своем послании.

ПРИМЕЧАНИЯ

Отношения Папия с апостолом Иоанном остаются спорным вопросом. Ириней, древнейший из свидетелей и сам — ученик Поликарпа, называет Папия Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος (*Adv. Haer.* V. 33, 4). Очевидно, он имеет в виду здесь апостола Иоанна. Вслед за ним Иероним и более поздние авторы (Максим Исповедник, Андрей Критский и Афанасий Синайский) называют его учеником апостола Иоанна; это мнение с большой ученостью и проницательностью отстаивает доктор Цан (1866) и, независимо от него, доктор Миллиган (*John the Presbyter*, в «Journal of Sacred Literature» Каупера, Oct. 1867, p. 106 sqq.), повествуя об идентичности «пресвитера Иоанна» и апостола Иоанна; см. также 2 и 3 Иоанна, где автор называет себя ὁ πρεσβύτερος. Того же мнения придерживаются Риггенбах (об апостоле Иоанне и пресвитере Иоанне, в «Jahrbücher für Deutsche Theologie», 1868, pp. 319-334), Хенгстенберг, Леймбах (также Schaff, *History of the Apost. Ch.*, 1853, p. 421).

С другой стороны, Евсевий (*H. E.* III. 39) полагает, что Папий различает апостола Иоанна и так называемого «пресвитера Иоанна» (ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης) и что он был учеником пресвитера. Это различие Евсевий основывает на цитируемом им фрагменте из введения к «Изъяснениям Господних изречений», где Папий говорит, что знакомился с изначальным преданием: τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν [в прошедшем времени], ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ Ἰωάννης [апостол] ἢ Ματθαῖος, ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου [не τῶν ἀποστόλων] μαθηταὶ, λέγουσιν [в настоящем времени]. Здесь, похоже, речь идет о двух разных Иоаннах; но пресвитер Иоанн, наряду с неизвестным Аристионом, также назван учеником Господа (а не апостолов). То, что это были разные люди, утверждают Штейц, Тишендорф, Кейм, Вейфенбах, Людеман, Дональдсон, Уэсткотт и Лайтфут. В подтверждение этого мнения Евсевий говорит, что в Ефесе можно увидеть две гробницы с именем Иоанна (III. 39: δύο ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα, καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι). Но Иероним, *De Vir. ill.*, c. 9, предполагает, что обе эти гробницы были сооружены в воспоминание об апостоле. Помимо этого нам ничего не известно о загадочном пресвитере Иоанне, и антимилленарий Дионисий из Александрии лишь выдвинул критическое предположение, будто он был автором Апокалипсиса (Евсевий, VII. 25). Средневековая легенда о «пресвитере Иоанне», без сомнения, происходит из другого источника.

В любом случае, возможно, что Папий, как и его друг Поликарп, видел и слышал пожилого апостола, еще живого в конце I или начале II века. Поэтому не нужно упрекать Иринея в заблуждении или забывчивости. Более вероятно, что Евсевий неверно понял Папия и придумал несуществующего Иоанна, что внесло столько путаницы в вопрос об авторстве Апокалипсиса.

§170. *Послание к Диогнету*

Издания

Epistola ad Diognetum, ed. Otto (с латинским переводом, вступлением и критическими примечаниями), ed. II. Lips. 1852.

В лейпцигском издании апостольских отцов церкви, *O. v. Gebhardt* and *Ad. Harnack*, I. 216-226; в тюбингенском издании *Hefele — Funk*, I, pp. 310-333.

W. A. Hollenberg: *Der Brief an Diognet*. Berl. 1853.

E. M. Krenkel: *Epistola ad Diogn*. Lips. 1860.

Английский перевод: в «Journal of S. Lit.» Китто, 1852, и в первом томе «Ante-Nicene Library», Edinb. 1867.

Французские переводы: *P. le Gras*, Paris 1725; *M. de Genoude*, 1838; *A. Kayser*, 1856.

Критика

Отто: *De Ep. ad Diognetum*. 1852.

A. Kayser: *La Lettre a Diognète*. 1856 (в «Révue de Théologie»).

G. J. Snoeck: *Specimen theologicum exhibens introductionem in Epistolam ad Diogn*. Lugd. Bat. 1861.

Donaldson: *A Critical Hist. of Christian Liter.*, etc. Lond. 1866, II. 126 sqq. Он склонен предполагать, что Генри Стивенс, первый издатель, подделал послание, но отказался от этой странной гипотезы, к которой позже снова прибег Cotterill в своем *Peregrinus Proteus*, 1879.

Franz Overbeck: *Ueber den pseudo-justinischen Brief an Diognet.* Basel 1872. Переиздание, с дополнениями, в его *Studien zur Geschichte der alten Kirche* (Schloss-Chemnitz 1875), p. 1-92. Он представляет послание (как и Дональдсон) как вымысел, созданный в послеконстантиновскую эпоху, но это мнение опровергают Гильгенфельд, Кейм, Липсиус и Драсеке.

Joh. Dräseke: *Der Brief an Dîognetos.* Leipz. 1881 (207 pp.). Против Овербека и Дональдсона. Послание было известно и использовалось Тертуллианом; автор утверждает, что оно, скорее всего, было составлено в Риме христианским гностиком (возможно, Апеллесом). Это маловероятно.

Heinr. Kihn (католик): *Der Ursprung des Briefes an Diognet.* Freiburg i. B. 1882 (XV, and 168 pages).

Semisch: статья *Diognet.* в Herzog^2 III. 611-615 (и в его Justin der Mart., 1840, vol. I. 172 sqq.); Schaff, в McClintock and Strong, III. 807 sq., и Birks, в Smith and Wace, II. 162-167.

О Послании к Диогнету писали также Neander, Hefele, Credner, Möhler, Bunsen, Ewald, Dorner, Hilgenfeld, Lechler, Baur, Harnack, Zahn, Funk, Lipsius, Keim (особенно в *Rom und das Christhum*, 460-468).

1. Короткий, но драгоценный документ, называемый Посланием к Диогнету, не был известен историкам христианской литературы[1356], пока Генри Стивенс, ученый издатель из Парижа, не опубликовал его на греческом и латинском в 1592 г. за авторством Иустина Мученика[1357]. Он не сообщает об источниках. Единственный кодекс, о котором нам доподлинно известно, — это Страсбургский кодекс XIII века, и даже он (после того как текст был тщательно сверен профессором Кунитцем для издания Отто) был уничтожен случайным пожаром во время осады Страсбурга в 1870 г.[1358] Происхождение документа окутано такой непроницаемой тайной, что некоторые современные исследователи здраво считают его послеконстантиновским вымыслом, подражанием раннехристианскому посланию, но не приходят к единому мнению насчет имени, эпохи и национальности автора.

Однако этот самый загадочный автор II века является в то же время и самым блестящим; хотя имя его остается неизвестным по сей день, он прославлял имя христианина в те времена, когда иудеи и язычники нападали на него и хулили его и он мог защищать это имя, только рискуя собственной жизнью. Автора

[1356] Даже Евсевий и Иероним не упоминают о нем. Мелер (*Patrol.*, p. 170) ссылается на Фотия, но Фотий говорит об Иустине Мученике, с произведениями которого он был хорошо знаком. См. Hergenröther, *Photius*, III. 19 sq.

[1357] ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΤΟΥ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος Ἐπιστολὴ πρὸς Διόγνητον, καὶ Λόγος πρὸς Ἕλληνας. *Iustini Philosophi et Martyris Ep. ad Diognetum, et Oratio ad Graecos, nunc primum luce et latinitate donatae ab Henrico Stephano. Eiusdem Henr. Stephani annotationibus additum est Io. Iacobi Beureri de quorundam locorum partim interpretatione partim emendatione iudicium. Tatiani, discipuli Iustini, quaedam. Excudebat Henricus Stephanus. Anno MDXCII.* Копия Стивенса сохранилась в библиотеке Лейденского университета. Копия Берера утрачена, но, вероятно, она была сделана на основании Страсбургского кодекса, которому соответствуют прочтения, помещенные Стивенсом в приложении, и Силбургом — в примечаниях.

[1358] «*Epistulae ad Diognetum unum tantummodo exemplar antiquius ad nostram usque pervenit memoriam: codicem dico Ioannis Reuchlini quondam, postea Argentoratensem, qui misero illo incendio die nono ante Calendas Septembres anni MDCCCLXX cum tot aliis libris pretiosis in cineres dilapsus est*». Von Gebhardt and Harnack, p. 205. Они утверждают (p. 208), что копии Стивенса и Берера были взяты из Страсбургского кодекса. Отто (*Prol.*, p. 3) пишет о «*tres codices, Argentoratensis, apographon Stephani, apographon Beureri*».

послания можно причислить к ряду таких «великих неизвестных», как авторы Книги Иова и Послания к евреям, имена которых знает один лишь Бог.

2. Диогнет был ищущим язычником, занимавшим высокое общественное положение и образованным; ему хотелось узнать, каковы происхождение и природа христианской религии, в чем секрет их презрения к миру, их смелости перед лицом смерти, их братской любви и почему так поздно появился этот новый образ жизни, столь сильно отличающийся от греческого многобожия и иудейского суеверия. Философ-стоик с таким именем обучал молодого Марка Аврелия (ок. 133 г.) живописи и композиции, наставлял его аттической простоте жизни и «всему, что относится к греческой дисциплине». Возможно, он учил его также презрению к христианам-мученикам, объясняя их героическую отвагу чистым упрямством. Вполне вероятно, что наш Диогнет — наставник императора, ибо ему особенно хотелось узнать, что позволяло христианам «презирать мир и легко принимать смерть» (см. *Ep. ad Diog.*, с. 1, а также Марка Аврелия, *Medit.*, IX. 3, его единственное упоминание о христианстве, цитируется здесь на с. 229)[1359]

3. Послание, нами рассматриваемое, представляет собой ответ на вопросы благородного язычника. Это краткое, но мастерское оправдание христианского образа жизни и учения на основании реального опыта. Очевидно, автор его был талантливым человеком с тонким вкусом и классическим образованием. Для него характерны живой энтузиазм в отношении к вере, богатство мысли и изящество стиля, и в целом это — один из прекраснейших памятников христианской древности, непревзойденный и не сопоставимый с простоватыми произведениями апостольских отцов церкви[1360].

4. Содержание. Документ делится на двенадцать глав. Он начинается с обращения к Диогнету, который характеризуется как весьма желающий узнать, чем христианское учение и способ поклонения отличаются от греческих и иудейских. Автор, радуясь возможности наставить друга-язычника на путь истины, сначала говорит о бесполезности идолов (гл. 2), потом — о предрассудках иудеев (гл. 3, 4); затем он противопоставляет им впечатляющее и правдивое описание образа жизни христианина, который существует в этом мире как невидимая бессмертная душа в видимом тленном теле (гл. 5 и 6)[1361], и говорит о благах

[1359] Марк Аврелий с благодарностью вспоминает своего учителя Диогнета, *Medit.*, I. 6. Имя Диогнет не было редким; но в нашем послании это человек выдающегося общественного положения, на что указывает слово κράτιστος, «почтенный». Отто и Эвальд считают, что это одно лицо. Кейм и Драсеке (p. 141) допускают, что наш Диогнет был придворным, но относят его к более позднему периоду.

[1360] Эвальд (*Geschichte des Volkes Israel*, Bd. VII, p. 150) ставит его на первое место среди всех раннехристианских посланий, не вошедших в НЗ; он говорит, что в этом послании в совершенстве сочетаются «полнота и искусность греческого красноречия с чистейшей любовью к истине, а непринужденность и благородство выражения — с возвышающей серьезностью христианина». Бунсен пишет: «Бесспорно, что, после Писания, это замечательнейший памятник здравого христианского чувства, благородной отваги и человеческого красноречия». Семиш (в «Герцоге») называет его *«ein Kleinod des christl. Alterthums, welchem in Geist und Fassung kaum ein zweites Schriftwerk der nachapostolischen Zeit gleichsteht»*. Кейм (*Rom und das Christenthum*, p. 463 sq.) называет его *«das lieblichste, ja ein fast zauberhaftes Wort des zweiten Jahrhunderts»* и красноречиво восхваляет *«die reine, klassische Sprache, den schönen, korrekten Satzbau, die rhetorische Frische, die schlagenden Antithesen, den geistreichen Ausdruck, die logische Abrundung... die unmittelbare, liebeswarme, begeisterte, wenn schon mit Bildung durchsättigte Frömmigkeit»*.

[1361] Цит. выше, § 2.

пришествия Христа (гл. 7). Далее он описывает плачевное состояние мира до Христа (гл. 8) и отвечает на вопрос, почему Христос пришел так поздно (гл. 9). В этой связи приводится прекрасный отрывок об искуплении, более полный и ясный, чем любое освещение данной темы до Иринея[1362]. В заключение говорится о благословениях и моральном влиянии христианской веры (гл. 10). Последние две главы, вероятно, были добавлены более молодым современником и помечены в рукописи как таковые; в них говорится о знании, вере и духовной жизни со ссылкой на древо познания и древо жизни в раю. Вера открывает доступ в рай высшего знания о тайнах сверхъестественного мира.

Послание к Диогнету представляет собой переход от чисто практической литературы апостольских отцов церкви к рефлективному богословию апологетов. В нем еще сияет жар первой любви. Оно имеет ярко выраженный «павловский» характер[1363]. Оно проникнуто духом свободы и высшего знания, основанного на вере. Упоминаний о Ветхом Завете нет, но нет и следов гностического пренебрежительного отношения к нему.

5. Автор и время написания. Автор называет себя «учеником апостолов»[1364], но этот термин приводится в приложении и может быть понят в более широком плане. В рукописи послание приписывается Иустину Мученику, но стиль его более изыскан, выразителен и емок, чем у Иустина, а мысли — более оригинальны и впечатляющи[1365]. Однако послание, по всей вероятности, принадлежит к тому же периоду, то есть к середине II века, и написано скорее раньше, чем позже. Христианство представлено в нем как нечто новое, еще не известное аристократическому обществу; христиане — странники в этом мире, подверженные гонениям и хуле со стороны иудеев и язычников. Все это подходит к ситуации, сложившейся во времена правления Антонина Пия и Марка Аврелия. Если Диогнет был учителем последнего, как мы предположили ранее, то, скорее всего, послание было написано в Риме.

Некоторые исследователи относят послание к более ранней дате, времени Траяна или Адриана[1366], другие — к правлению Марка Аврелия[1367], третьи — к концу II века или даже к более позднему периоду[1368]. По поводу автора существуют самые разные гипотезы, от Аполлоса в I до Стивенса в XVI веке. Вероятно, мы никогда не узнаем его имени[1369].

[1362] См. выше, §153.

[1363] «Как будто сам Павел вернулся к жизни в новом веке». Ewald, vii. 149.

[1364] Ἀποστόλων γενόμενος μαθητής, гл. 11.

[1365] Авторство Иустина защищают Кейв, Фабрициус и Отто, но опровергают Семиш, Гефеле, Кейм и другие.

[1366] Тиллемон и Мелер — к I веку, Гефеле и Эвальд — к правлению Адриана (120 — 130). Уэсткотт (*Can. N. T.*, p. 76) — ко времени не раньше Траяна, но и не намного позже, поскольку по всему видно его раннее происхождение.

[1367] Так, Кейм указывает на кровавый 177 год.

[1368] Гильгенфельд, Липсиус, Гасс, Цан, Драсеке (при Септимии Севере, между 193 и 211 г.). Гипотеза Овербека о послеконстантиновской дате опровергнута.

[1369] Иустин Мученик (согласно рукописи); Маркион до раскола с церковью (Бунсен); Квадрат (Дорнер); Апеллес, гностик, в старости (Драсеке, p. 141). Автор статьи в Smith and Wace, II. 162, считает, что послание написал некий Амвросий, «греческий начальник, ставший христианином, из-за чего против него ополчились все его советники», он ссылается на *Spicil. Syriacum* Куретона (p. 61-69). Авторство Стивенса невозможно с литературной и моральной точки зрения.

§171. *Сикст Римский*

Enchiridion Sixti *philosophi Pythagorici*, первое издание — Symphor. Champerius, Lugd. 1507 (под заглавием: *Sixtii Xysti Anulus*); другие издания — в Виттенберге, вместе с *Carmina aurea* Пифагора, 1514; Beatus Rhenanus, Bas. 1516; в «Maxima Bibliotheca Vet. Patrum», Lugd. 1677, tom. III. 335-339 (под заглавием *Xysti vel Sexti Pythagorici philosophi ethnici Sententiae, interprete Rufino Presbytero Aquilejensi*); U. G. Siber, Lips. 1725 (под именем Сикста II, вместо Сикста I); и Gildemeister (на греческом, латинском и сирийском), Bonn 1873.

Сирийский перевод P. Lagardii *Analecta Syriaca*, Lips. and Lond. 1858 (p. 1-31, только сирийский текст, на основании семи рукописей Британского музея, старейшая из которых создана до 533 г., но плохо сохранилась).

Книга обсуждается в «Max. Bibl.» *l.c.*; Fontaninus: *Historia liter. Aquilejensis* (Rom. 1742); Fabricius, в *Bibliotheca Graeca*, tom. I. 870 sqq. (ed. Harles, 1790); Ewald: *Geschichte des Volkes Israel*, vol. VII (Göttingen. 1859), p. 321-326; Tobler в *Annulus Rufini, Sent. Sext.* (Tübingen 1878).

Ксист I, или, как произносили это имя римляне, Сикст I, был шестым епископом Рима и занимал это положение в течение примерно десяти лет во время правления Адриана (119 — 128)[1370].

О нем известно мало, почти ничего, но считается, что он был автором замечательного сборника моральных и религиозных максим, написанного на греческом языке, переведенного на латынь Руфином и активно читаемого в древней церкви. Это сборник кратких и емких высказываний, напоминающий еврейские Притчи и Нагорную проповедь. В них не упоминаются пророки или апостолы или даже имя Христа, но много упоминаний о Боге. Они проникнуты возвышенными моральными чувствами, иногда на грани пантеизма[1371]. Если это произведение языческого философа, то он подошел к сути христианской этики ближе, чем даже Сенека, Эпиктет, Плутарх или Марк Аврелий; но его труд, без сомнений, подвергся преобразованиям в руках христиан, что объясняет его популярность в древности и его выдающееся место в истории церковной литературы. Руфин переводит его очень вольно; кроме того, в рукописях есть существенные разночтения.

Ориген первым цитирует в двух местах *Gnomae* или *Sententiae* Сикста (γνῶμαι Σέξτου), как произведение широко известное и активно читаемое христианами его времени, то есть первой половины II века, но не сообщает, что его автором был епископ, или даже христианин. Руфин перевел эти максимы с дополнениями и приписал их Сиксту, римскому епископу и мученику. Но Иероним, хорошо знакомый с классической литературой, обвинял Руфина в том, что он предпослал имя христианского епископа труду безбожного и самого языческого из философов-пифагорейцев, Ксиста, вызывающего восхищение у тех, кто учит стоической апатии и пелагианскому безгрешию. Августин первым упомянул в качестве автора одного из двух римских епископов Сикстов, но потом взял свои слова обратно, возможно, вследствие высказанного Иеронимом мнения. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин приписывали произведение Ксисту Рим-

---

[1370] Ириней (*Adv. Haer.* 1. III, c. 3, §3) пишет, что он был римским епископом после Климента, Эвариста и Александра. Евсевий (*H. E.* IV. 5) рассказывает, что он руководил римской церковью в течение десяти лет. Иаффе (*Regesta Pontificum Rom.*, p. 3) относит его папское правление к периоду между 119 и 128 г. Второй папа с этим именем погиб как мученик в 257 или 258 г. Иногда этих двоих путали в том, что касается авторства «Энхиридиона». Сибер опубликовал его под именем Сикста II.

[1371] См. примеры в «Примечании».

скому. Геннадий называет его просто *Xysti Sententiae.* Папа Геласий объявил эту книгу подделкой, написанной еретиками[1372]. Авторы более позднего периода (такие как Фонтанини, Блюкер, Фабрициус, Мосгейм) приписывают ее Квинту Сексту, или Секстию (Q. S. Pater), философу-стоику, который отказался от места римского сенатора, предложенного ему Юлием Цезарем, и которого высоко ценил Сенека. Он не употреблял пищи животного происхождения и каждый вечер подвергал свое поведение тщательному анализу. Поэтому современные историки церкви полностью игнорируют его книгу[1373]. Но Поль де Лагард, опубликовавший сирийский перевод, и Эвальд снова привлекли к ней внимание, объявляя ее подлинным трудом папы Ксиста I. Эвальд очень ценит ее. «Совесть христианина, — пишет он, — впервые представлена здесь всему миру, чтобы научить мир его обязанностям, христианская житейская мудрость воплощается в кратких, выразительных сентенциях»[1374]. Тем не менее представляется невозможным, чтобы христианский мудрец, епископ, написал сборник христианских этических учений или христианских притчей, ни разу не упомянув в нем имени Христа.

ПРИМЕЧАНИЯ

Далее приводятся наиболее важные из 430 сентенций Ксиста, по *Bibliotheca Maxima Veterum Patrum*, tom. III. 335-339. Мы добавили несколько параллелей из Писания:

«1. Fidelis homo, electus homo est. 2. Electus homo, homo Dei est. 3. Homo Dei est, qui Deo dignus est. 4. Deo dignus est, qui nihil indigne agit. 5. Dubius in fide, infidelis est. 6. Infidelis homo, mortuus est corpore vivente. 7. Vere fidelis est, qui non peccat, atque etiam, in minimis caute agit. 8. Non est minimum in humana vita, negligere minima. 9. Omne peccatum impietatem puta. Non enim manus, vel oculus peccat, vel aliquod huiusmodi membrum, sed male uti manu vel oculo, peccatum est. 10. Omne membrum corporis, quod invitat te contra pudicitiam agere, abjiciendum est. Melius est uno membro vivere, quam cum duobus puniri [Ср. Мф. 5:29]...

15. Sapiens vir, et pecuniae contemptor, similis est Deo. 16. Rebus mundanis in causis tantum necessariis utere. 17. Quae mundi sunt, mundo: et quae Dei sunt, reddantur Deo [Ср. Мф. 22:21]. 18. Certus esto, quod animam tuam fidele depositum acceperis a Deo. 19. Cum loqueris Deo, scito quod judiceris a Deo. 20. Optimam purificationem putato, nocere nemini. 21. Anima purificatur Dei verbo per sapientiam...

28. Quaecumque fecit Deus, pro hominibus ea fecit. 29. Angelus minister est Dei ad hominem. 30. Tam pretiosus est homo apud Deum, quam angelus. 31. Primus beneficus est Deus: secundus est is, qui beneficii eius fit particeps homo. Vive igitur ita, tanquam qui sis secundus post Deum, et electus ab eo. 32. Habes, inquam, in te aliquid simile Dei, et ideo utere teipso velut templo Dei, propter illud quod in te simile est Dei [1 Кор. 3:16, 17]...

40. Templum sanctum est Deo mens pii, et altare est optimum ei cor mundum et sine peccato. 41. Hostia soli Deo acceptabilis, benefacere hominibus pro Deo. 42. Deo gratiam praestat homo, qui quantum possibile est vivit secundum Deum...

47. Omne tempus, quo Deo non cogitas, hoc puta te perdidisse. 48. Corpus quidem tuum incedat in terra, anima autem semper sit apud Deum. 49. Intellige quae sint bona, ut bene agas. 50. Bona cogitatio hominis Deum non latet et ideo cogitatio tua pura sit ab omni malo. 51. Dignus esto eo, qui te dignatus est filium dicere, et age omnia ut filius Dei. 52. Quod Deum patrem vocas, huius in actionibus tuis memor esto. 53. Vir castus et sine peccato, potestatem accepit a Deo esse filius Dei [Ср. Ин. 1:13]. 54. Bona mens chorus est Dei. 55. Mala mens chorus est daemonum malorum...

78. Fundamentum pietatis est continentia: culmen autem pietatis amor Dei. 79. Pium hominem habeto tanquam teipsum. 80. Opta tibi evenire non quod vis, sed quod expedit. 81. Qualem vis esse proximum tuum tibi, talis esto et tu tuis proximis [Лк. 6:31]...

[1372] См. в *Biblioth. Max.* III. 525; Fontanini and Fabricius, *l.c.*

[1373] Неандер, Гислер, Баур, Дональдсон и другие даже не упоминают о ней.

[1374] *Geschichte Israels*, vol. VII, p. 322. См. его отзыв на Lagardii, *Analecta Syriaca*, в «Göttingen Gel. Anzeigen», 1859, p. 261-269. И Эвальд, и П. де Лагард, его последователь, решительно игнорируют все предыдущие издания и обсуждения.

86. Si quid non vis scire Deum, istud nec agas, nec cogites, 87. Priusquam agas quodcunque agis, cogita Deum, ut lux eius paecedat actus tuos ... .

96. Deus in bonis actibus hominibus dux est. 97. Neminem inimicum deputes. 98. Dilige omne quod eiusdem tecum naturae est, Deum vero plus quam animam dilige. 99. Pessimum est peccatoribus, in unum convenire cum peccant. 100. Multi cibi impediunt castitatem, et incontinentia ciborum immundum facit hominem. 101. Animantium omnium usus quidem in cibis indifferens, abstinere vero rationabilius est. 102. Non cibi per os inferuntur polluunt hominem, sed ea quae ex malis actibus proferuntur [Мк. 7:18-21]...

106. Mali nullius autor est Deus. 107. Non amplius possideas quam usus corporis poscit...

115. Ratio quae in te est, vitae tuae lux est [Мф. 6:22]. 116. Ea pete a Deo, quae accipere ab homine non potes...

122. Nil pretiosum ducas, quod auferre a te possit homo malus. 123. Hoc solum bonum putato, quod Deo dignum est. 124. Quod Deo dignum est, hoc et viro bono. 125. Quicquid non convenit ad beatudinem Dei, non conveniat nomini Dei. 126. Ea debes velle, quae et Deus vult. 127. Filius Dei est, qui haec sola pretiosa ducit quae et Deus. 139. Semper apud Deum mens est sapientis. 137. Sapientis mentem Deus inhabitat...

181. Sapiens vir etiamsi nudus sit, sapiens apud te habeatur. 182. Neminem propterea magni aestimes, quod pecunia divitiisque abundet. 183. Difficile est divitem salvari [Мф. 19:23]...

187. Age magna, non magna pollicens. 188. Non eris sapiens, si te reputaveris sapientem. 189. Non potest bene vivere qui non integre credit. 190. In tribulationibus quis sit fidelis, agnoscitur. 191. Finem vitae existima vivere secundum Deum. 192. Nihil putes malum, quod non sit turpe...

198. Malitia est aegritudo animae. 199. Animae autem mors iniustitia et impietas. 200. Tunc te putato fidelem, cum passionibus animae carueris. 201. Omnibus hominibus ita utere, quasi communis omnium post Deum curator. 202. Qui hominibus male utitur, seipso male utitur. 203. Qui nihil mali vult, fidelis est...

214. Verba tua pietate semper plena sint. 215. In actibus tuis ante oculos pone Deum. 216. Nefas est Deum patrem invocare, et aliquid inhonestum agere...

261. Ebrietatem quasi insaniam fuge. 262. Homo qui a ventre vincitur, belluae similis est. 263. Ex carne nihil oritur bonum...

302. Omne quod malum est, Deo inimicum est. 303. Qui sapit in te, hunc dicito esse hominem. 304. Particeps Dei est vir sapiens. 305. Ubi est quod sapit in te, ibi est et bonum tuum. 306. Bonum in carne non quaeras. 307. Quod animae non nocet, nec homini. 308. Sapientem hominem tanquam Dei ministrum honora post Deum...

390. Quaecunque dat mundus, nemo firmiter tenet. 391. Quaecumque dat Deus nemo auferre potest. 392. Divina sapientia vera est scientia...

403. Animae ascensus ad Deum per Dei verbum est. 404. Sapiens sequitur Deum, et Deus animam sapientis. 405. Gaudet rex super his quos regit, gaudet ergo Deus super sapiente. Inseparabilis est et ab his quos regit ille, qui regit, ita ergo et Deus ab anima sapientis quam tuetur et regit. 406. Reqitur a Deo vir sapiens, et idcirco beatus est ... .

424. Si non diligis Deum, non ibis ad Deum. 425. Consuesce teipsum semper respicere ad Deum. 426. Intuendo Deum videbis Deum. 427. Videns Deum facies mentem tuam qualis est Deus. 428. Excole quod intra te est, nec ei ex libidine corporis contumeliam facias. 429. Incontaminatum custodi corpus tuum, tanquam si indumentum acceperis a Deo, et sicut vestimentum corporis immaculatum servare stude. 430. Sapiens mens speculum est Dei».

§172. *Апологеты. Квадрат и Аристид*

Об апологетической литературе вообще см. §28 и §37.

Теперь мы переходим к тем церковным авторам, которые, по характеру и именованию их основных произведений, называются АПОЛОГЕТАМИ. Они процветали во время правления Адриана, Антонина и Марка Аврелия, когда христианство подвергалось не только кровавым гонениям, но и литературным нападкам со стороны языческого мира. Эти авторы опровергали обвинения и хулу иудеев и язычников, отстаивали истины Евангелия, критиковали заблуждения и пороки идолопоклонников. Эти люди были более образованными и учеными, чем апостольские отцы церкви. В основном это были философы и ораторы, принявшие христианство в зрелом возрасте после тщательного изучения и нашедшие в нем мир для ума и сердца. Их произведения проникнуты тем же героизмом, тем

же энтузиазмом в отношении к вере, которые вдохновляли мучеников на страдания и смерть.

Древнейшие из этих апологетов — Квадрат и Аристид, выступавшие против язычников, и Аристон из Пеллы, выступавший против иудеев. Все они жили в правление Адриана (117 — 137).

Квадрат (Κοδράτης) был учеником апостолов, епископом (пресвитером) Афинским. Его «Апология» утрачена. Все, что мы знаем о нем, — это цитата из Евсевия, который пишет: «Квадрат обратился с речью к Элию Адриану с апологией религии, которую мы исповедуем, так как некие коварные лица старались смутить наших братьев. Этот труд еще есть у некоторых братьев, как и у нас; в нем мы находим несомненные доказательства как понимания этого человека, так и его апостольской веры. О древности века, в который жил этот автор, свидетельствуют такие фразы: "Деяния нашего Спасителя, — говорит он, — всегда были перед тобой, ибо это были истинные чудеса; исцелившихся, воскресших из мертвых можно было видеть не только в момент исцеления и воскрешения, они присутствовали все время. Они жили еще в течение долгого времени, не только пока Господь наш был на земле, но и когда Он покинул землю. Некоторые из них дожили до наших времен". Таким был Квадрат».

Аристид (Ἀριστείδης) был красноречивым философом из Афин. Евсевий упоминает о нем как о современнике Квадрата[1375]. Его «Апология» также была давно утрачена, но фрагмент ее недавно был обнаружен в армянском переводе и опубликован мехитаристами[1376] в 1878 г.[1377] Она была адресована Адриану и показывает, что проповеди Павла в Афинах оказались не напрасными. В ней утверждается христианская мысль о том, что Бог — это безграничный и неизреченный Сущий, Который сотворил и сохраняет все, Которому мы должны служить и Которого должны прославлять как единственного Бога; а также прославляется Христос как «Сын всевышнего Бога, явленный Святым Духом, сошедший с небес, рожденный от еврейской девы. Свою плоть Он получил от девы и явил Себя в человеческой природе как Сын Божий. В Своей благости, по которой Он принес благую весть, Он приобрел весь мир Своей животворящей проповедью. [Это был Тот, Кто по плоти родился от еврейского народа, от матери Божьей, девы Марии[1378]]. Он избрал двенадцать апостолов и учил весь мир Своей светоносной истине заступничества. Он был распят, пригвожден к кресту иудеями; воскрес из мертвых и взошел на небеса. Он послал апостолов по всему миру и наставлял

[1375] *Hist. Eccl.* IV. 3.

[1376] Конгрегация армянских христиан. См. том 3, §145. — Прим. изд.

[1377] В связи с этой находкой было много написано; ее упоминает Harnack, *Texte und Untersuchungen*, I, p. 110, note 23. Первая часть наиболее важна. См. французский перевод — Gautier, «Revue de théol. et de philos.», 1879, p. 78-82; немецкий перевод — Himpel, «Tübing. Theol. Quartalschrift», 1880, воспроизведен в Harnack, pp. 111-112. Статья *Aristides* в первом томе Smith and Wace (p. 160) устарела. Бюхлер и Ренан сомневаются в подлинности документа; Готье, Бонар, Гимпель и Гарнак отстаивают ее; но Гарнак предполагает присутствие некоторых добавлений, таких как термин *theotokos* в отношении Девы Марии. Армянская рукопись датирована 981 г., перевод, по-видимому, сделан с греческого текста V века. Во времена Евсевия труд был еще хорошо известен в церкви. Второй фрагмент, который мехитаристы также приписывают Аристиду, представляет собой гомилию более позднего периода, очевидно, направленную против несторианства.

[1378] Фраза, заключенная в скобки, является повторением и, скорее всего, посленикейской интерполяцией.

всех с помощью божественных чудес, полных мудрости. Их проповеди цветут и приносят плоды по сей день, они просвещают весь мир».

Интересна одна особенность этого документа — человечество в нем делится на четыре части: варваров, греков, иудеев и христиан.

Что касается Аристона из Пеллы, то этот обращенный в христианство иудей первой половины II века был автором не дошедшей до нас апологии христианства против иудаизма[1379].

§173. *Иустин, философ и мученик*

Издания произведений Иустина Мученика

*Justini *Philosophi et Martyris Opera omnia*, в Corpus Apologetarum *Christianorum saeculi secundi, ed. Jo. Car. Th. de Otto*, Jen. 1847, 3rd ed. 1876-'81. 5 vols. 8vo. Содержит подлинные, вызывающие сомнение и поддельные труды Иустина Мученика с комментарием и латинский перевод Марана.

Более старые издания (часто неполные): *Robt. Stephanus*, Par. 1551; *Sylburg*, Heidelb. 1593; *Grabe*, Oxon. 1700 (только *Apol. I.*); *Prudent. Maranus*, Par. 1742 (бенедиктинское издание), переиздание Venice 1747, и в Migne, *Patrol. Gr.* Tom. VI (Paris 1857), c. 10-800, 1102-1680, с добавлениями из Otto. «Апологии» часто издавались отдельно, например, профессором *B. L. Gildersleeve*, N. Y. 1877, с вступлением и примечаниями.

О рукописях трудов Иустина см. в Otto, *Proleg.*, p. xx. sqq., и Harnack, *Texte*. У нас есть только две рукописи подлинных трудов, обе искаженные, одна в Париже, другая в Челтенхеме, в коллекции преподобного Ф. А. Фенвика (см. Otto, p. xxiv.).

Английский перевод — в оксфордской «Library of the Fathers», Lond. 1861, другой — G. J. Davie, в «Ante-Nicene Library», Edinb. Vol. II., 1867 (465 стр.), содержит Апологии, «Обращение к грекам», «Увещевание» и *Martyrium*, в переводе M. Dods; «Разговор с Трифоном» и «О единовластии Бога» — перевод G. Reith; а также произведения Афинагора, перевод B. P. Pratten. Более древние переводы: Wm. Reeves, 1709, Henry Brown, 1755, J. Chevallier, 1833 (ed. II, 1851). О немецких и других переводах см. в Otto, *Prol.* LX. sqq.

Труды о Иустине Мученике

Епископ Kaye: *Some Account of the Writings and Opinions of Justin Martyr*. Cambr. 1829, 3rd ed., 1853.

C. A. Credner: *Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften*. Halle, vol. I., 1832 (92-267); также в vol. II., 1838 (о цитатах из ВЗ, p. 17-98; 104-133; 157-311). Креднер с большой осведомленностью рассуждает об отношении Иустина к евангелиям и канону НЗ и о цитировании им Септуагинты. См. также его *Geschichte des N. T. Canon*, ed. Volkmar, 1860.

*C. Semisch: *Justin der Märtyrer*. Breslau 1840, 1842, 2 vols. Очень подробный и полный труд. Английский перевод — *Ryland*, Edinb. 1844, 2 vols. См. также Semisch: *Die apostol. Denkwürdigkeiten des Just. M.* (Hamb. and Gotha 1848) и его статью *Justin* в первом издании Herzog, VII (1857), 179-186.

Fr. Böhringer: *Die Kirchengesch. in Biographien*. Vol. I. Zurich 1842, ed. II, 1861, p. 97-270.

Ad. Hilgenfeld: *Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justin's*. Halle 1850. Также: *Die Ap. Gesch. u. der M. Just.* в его «Zeitachr. f. wiss. Theol.» 1872, p. 495-509, и *Ketzergesch.*, 1884, pp. 21 sqq.

*J. C. Th. Otto: *Zur Characteristik des heil. Justinus*. Wien 1852. Его статья *Justinus der Apologete*, в «Ersch and Gruber's Encyklop.» Second Section, 30th part (1853), pp. 39-76. Также см. его *Prolegomena* в третьем издании трудов Иустина. В общей оценке роли Иустина он согласен с Семишем.

C. G. Seibert: *Justinus, der Vertheidiger des Christenthums vor dem Thron der Caesaren*. Elberf. 1859.

Ch. E. Freppel (католический епископ): *Les Apologistes Chrétiens du IIe siècle*. Par. 1860.

L. Schaller: *Les deux Apologies de Justin M. au point de vie dogmatique*. Strasb. 1861.

B. Aubé: *De l'apologetique Chrétienne au IIe siècle*. Par. 1861; и *S. Justin philosophe et martyr*, 1875.

[1379]См. выше, §38, и Harnack, *l.c.* I. 115-130.

E. DE PRESSENSÉ, в третьем томе его *Histoire des trois premiers siècles*, или втором томе английского перевода (1870), посвященном мученикам и апологетам, а также его статья в Lichtenberger VII (1880), 576-583.

EM. RUGGIERI: *Vita e dottrina di S. Giustino*. Rom. 1862.

*J. DONALDSON: *Hist. of Ante-Nicene Christian Literature*. Lond., vol. II (1866), pp. 62-344.

*C. WEIZSACKER: *Die Theologie des Märtyrers Justinus* в «Jahrbücher für Deutsche Theologie». Gotha 1867 (vol. XII, I, pp. 60-120).

RENAN: *L'église chrétienne* (Par. 1879), ch. XIX., pp. 364-389, ch. XXV. 480 sqq.

*MORITZ VON ENGELHARDT (умер в 1881): *Das Christenthum Justins des Märtyrers*. Erlangen 1878 (490 стр., без указателя). С поучительным критическим обзором разных отзывов об Иустине и его месте в истории (p. 1-70). См. также его статью *Justin* в Herzog², VII.

G. F. PURVES: *The Testimony of Justin M. to Early Christianity*. New York 1888.

ADOLF STAHELIN: *Justin der Märtyrer und sein neuster Beurtheiler*. Leipzig 1880 (67 стр.). Подробный обзор монографии Энгельгардта.

HENRY SCOTT HOLLAND: статья *Justinus Martyr*, в Smith and Wace III (1880), 560-587.

AD. HARNACK: *Die Werke des Justin*, в «Texte und Untersuchungen», etc. Leipz. 1882. I. 130-195.

Об отношении Иустина к евангелиям пишут Credner, Semisch, Hilgenfeld, Norton, Sanday, Westcott, Abbot; о его отношении к Деяниям — Overbeck (1872) и Hilgenfeld; о его отношении к посланиям Павла — H. D. Tjeenk Willink (1868), Alb. Thoma (1875) и v. Engelhardt (1878).

Самый выдающийся из греческих апологетов II века — Флавий Иустин, называемый «философом и мучеником»[1380]. Это типичный апологет, посвятивший всю свою жизнь защите христианства в то время, когда оно больше всего подвергалось нападкам, и скрепивший свое свидетельство собственной кровью. Он является также первым христианским философом или первым философским богословом. Его произведения были хорошо известны Иринею, Ипполиту, Евсевию, Епифанию, Иерониму и Фотию; самые важные из них сохранились по сей день.

I. Его жизнь. Иустин родился в конце I или начале II века в греко-римской колонии Неаполь Флавиев, названной так в честь императора Флавия Веспасиана и построенной недалеко от руин Сихема в Самарии (ныне Наблус). Возможно, это была та римская колония, которую Веспасиан основал в Самарии после разрушения Иерусалима. Иустин называет себя самарянином, но был языческого происхождения, необрезанным и не знавшим Моисея и пророков до своего обращения. Имя его деда — греческое (Вакх), имя отца (Приск) и его собственное — латинские. Судя по тому, что он учился у нескольких учителей и путешествовал, у него были средства, хотя, без сомнения, жил он очень просто и, возможно, пользовался поддержкой братьев.

Он был обращен в молодом возрасте. Сам он рассказывает нам интересную историю[1381]. Мечтая об истине как о самом ценном приобретении, он изучал все философские системы и стучался во все двери древней мудрости, кроме эпикурейцев, которых презирал. Сначала он пошел к стоику, но обнаружил, что это агностик, считающий познание Бога невозможным или ненужным; потом он пошел к перипатетику, но того больше волновала хорошая плата, чем возможность поделиться знаниями; потом — к знаменитому пифагорейцу, который, как ему показалось, что-то знал, но требовал слишком больших навыков в области

[1380] Тертуллиан (*Adv. Valent.* 5) первым называет его *philosophus et martyr*, Ипполит (*Philos.* VIII. 16) — «Иустином Мучеником»; Евсевий (*H. E.* IV. 12) — «искренним поклонником подлинной философии», который «под видом философа провозглашал Божественное слово и защищал веру в своих писаниях» (IV. 17).

[1381] *Dial. c. Tryph. Jud.*, с. 2-8. Его обращение случилось до восстания Бар-Кохбы, от которого бежал Трифон, когда Иустин встретился с ним. Архиепископ Тренч воспроизвел эту историю в замечательных стихах (*Poems*, Lond. 1865, p. 1-10).

музыки, астрономии и геометрии, прежде чем наставлять в высшей истине. Наконец он с рвением окунулся в платонизм под руководством выдающегося учителя, недавно прибывшего в город[1382]. Мысли о нематериальном, созерцание вечных идей истины, красоты и блага захватили его. Он считал, что уже близок к обетованной цели этой философии — видению Бога — когда во время уединенной прогулки недалеко от морского берега почтенный пожилой христианин приятной наружности, обладавший скромным достоинством, завел с ним разговор, изменивший всю его жизнь. Незнакомый друг пошатнул его веру в человеческую мудрость как таковую и указал ему на писания еврейских пророков, которые были древнее, чем философы, и видели и говорили истину не как резонеры, но как свидетели. Более того, они предсказали пришествие Христа, и их пророчества исполнились в Его жизни и деяниях. Старик ушел. Иустин больше не встречался с ним, но последовал его совету и вскоре нашел в пророках Ветхого Завета, богодухновенных и подтвержденных Евангелием, истинную и непогрешимую философию, покоящуюся на прочных основаниях откровения. Так энтузиаст-платоник стал верующим христианином.

Для Татиана, равно как для Феофила Антиохийского и Илария, иудейские пророки стали чем-то вроде моста к христианской вере. Однако мы не должны считать, что обращение произошло на основании только Ветхого Завета, ибо во второй апологии Иустин явно указывает на практическое воздействие христианства как средство обращения. Когда он был еще платоником и слышал обвинения, выдвигаемые против христиан, он восхищался их бесстрашием и стойкостью перед лицом смерти[1383].

После обращения Иустин искал общества христиан и получил от них наставления в евангельской истории и учении. Он полностью посвятил себя распространению и защите христианской веры. Он был странствующим благовестником или обучающим миссионером, без постоянного места жительства и должности в церкви[1384]. У нас нет сведений о его рукоположении; насколько мы знаем, он был проповедником-мирянином, выполнявшим поручение Святого Духа; однако он совершил для блага церкви гораздо больше, чем любой известный нам епископ или пресвитер той эпохи. «Всякий, — говорит он, — кто может проповедовать истину и не проповедует ее, навлекает на себя Божий суд». Подобно Павлу, он считал себя должником всего человечества, иудеев и язычников, обязанным показать им путь к спасению. И, подобно Аристиду, Афинагору, Тертуллиану, Ираклу, Григорию Чудотворцу, он оставался облаченным в плащ философа[1385], готовым беседовать о высочайших материях; и когда утром он выходил на прогулку, многие (по его собственному свидетельству) приветствовали его слова-

---

[1382] Этим городом может быть Неаполь Флавиев или, что вероятнее, Ефес, где, согласно Евсевию (IV. 18), происходит разговор с Трифоном. Есть также мнение, что действие происходило в Коринфе или Александрии. Но все это лишь предположения.

[1383] *Apol.* II. 12, 13.

[1384] Тиллемон и Маран (в издании Migne, col. 114) из его описания крещения (*Apol.* I. 65) делают вывод, что он крестил сам, а следовательно, был священником. Но Иустин говорит в этом фрагменте от имени всех христиан («*Мы*, омыв его таким образом» и т.д.), как и во всей своей «Апологии»; кроме того, крещение не было действием, которое совершали только священники, его могли совершать и миряне. Столь же непоследователен вывод, который Маран делает из вопроса префекта к соратникам Иустина (в рассказе о его мученичестве): «*Christianos vos ferit Justinus?*»

[1385] τρίβων, τριβώνιον, *pallium*, грубый плащ, который носили философы, а позже — монахи (ряса), как знак упорной учебы, непритязательной жизни или того и другого.

ми: «Здравствуй, философ!»[1386] Он провел какое-то время в Риме, где встретил Маркиона и выступил против него. В Ефесе он пытался обратить иудея Трифона и его друзей в христианскую веру.

Потом он снова трудился в Риме, приехав туда во второй раз. Философ-киник Кресцент, которого Иустин обвинял в невежестве относительно взглядов христиан, обвинил Иустина, и того вместе с шестью другими христианами подвергли бичеванию и обезглавили около 166 г. Глядя в лицо смерти, он свидетельствовал об истине перед трибуналом Рустика, городского префекта, бесстрашно и радостно, как всю свою жизнь. Он отказался принести жертву и собственным примером подтвердил ту стойкость, которой так часто хвалился как характерной особенностью своих верующих братьев. Когда его попросили объяснить тайну Христа, он ответил: «Я слишком мал, чтобы говорить о Нем что-либо великое». Его последние слова были такими: «Мы больше всего хотим пострадать за нашего Господа Иисуса Христа; ибо так мы получаем спасение и радость перед ужасным престолом суда, перед которым однажды престанет весь мир».

Иустин — первый из отцов церкви, кого можно назвать ученым богословом и христианским мыслителем. Должно быть, до обращения он приобрел значительное классическое и философское образование, которое позже помогло ему в защите веры. Он не был гением и великим ученым, но обладал немалым талантом, был очень начитан, и у него была великолепная память. Он выдвинул несколько оригинальных и глубоких идей, например, о *Logos spermatikos*, и был замечательно либерален в суждениях о благородных язычниках и умеренной части обращенных иудеев. Он жил в те времена, когда вера во Христа была преступлением, наказывавшимся согласно римскому закону против тайных обществ и запрещенных религий. Он обладал мужеством исповедника при жизни и мученика — перед лицом смерти. Невозможно не восхищаться его бесстрашной преданностью делу истины и тем, как он защищал гонимых братьев. Он был если не великим, то (что гораздо лучше) необыкновенно благим и полезным человеком, достойным почетного места в «благородном воинстве мучеников»[1387].

II. Произведения. Помимо устного свидетельства, Иустин много писал в области апологетики и полемики. Его перо неустанно боролось со всеми врагами христианской истины, иудеями, язычниками и еретиками.

1) Его основные труды — апологетические; до нас дошли две апологии против язычников и «Разговор с иудеем Трифоном». Первая, или «большая» апология (68 глав) адресована императору Антонину Пию (137 — 161) и его приемным

[1386] Φιλόσοφε, χαῖρε!

[1387] Я добавлю сюда оценку Прессенсе (*Martyrs and Apologists*, p. 251): «У истины никогда не было свидетеля более непредвзятого, более смелого, более достойного ненависти безбожного века и одобрения Небес. Широта его сердца и ума не уступали пылу его рвения, и все это основывалось на христианском милосердии. Красноречие Иустина шло из его сердца; от природы он не был одарен редким гением, но опыт, приобретенный еще в юности, просвещенный откровением, стал для него источником многих плодотворных идей и дал церкви наследие мысли, которое, созрев и развившись в Александрии, стало фундаментом великой христианской апологетики. За исключением прекрасного учения о Слове, *семя которого присутствует в каждом человеке* , в богословских идеях Иустина было мало оригинального. Его толкования тонки и местами наивны; доказательства иногда неудачны, но, когда говорит его сердце, он предстает перед нами во всем своем моральном величии, его искренние благие слова оживают и говорят нам многое. Если бы он остался язычником, он мог бы провести жизнь как эрудированная посредственность. Христианство воспламенило и оплодотворило его гений, и больше всего нам нравится видеть в его произведениях сияние его души».

сыновьям; вероятно, она написана около 147 г. по Р. Х., если не раньше. Вторая, или «малая» апология (25 глав) — дополнение к первой, возможно, ее окончание, и относится к тому же правлению (а не к правлению Марка Аврелия)[1388].

Обе эти апологии написаны в защиту христиан и их религии от хулы и гонений язычников. Иустин требует лишь справедливого отношения к своим братьям, которые были осуждены без суда, просто как христиане и подозреваемые в преступлении. Он взывает не к низшим судебным инстанциям и насилию толпы, а к высшему суду, выражая уверенность, что такие мудрые и философски настроенные правители, к каким он обращается, оправдают их после справедливого слушания дела. Он объясняет гонения преследованием со стороны бесов, которые боятся утратить власть и скоро будут низвергнуты.

«Разговор» (142 главы) более чем вдвое превышает по объему обе апологии; он представляет собой оправдание христианства, на основании Моисея и пророков, перед нападками иудеев. Он был написан после апологий (которые упоминаются в гл. 120), но также во время правления Антонина Пия, то есть до 161 г. по Р. Х., вероятно, около 148 г. по Р. Х.[1389] В апологиях Иустин говорит как философ с философами; в «Разговоре» — как верующий в Ветхий Завет с сыном Авраама. Спор продолжался два дня, происходил в гимнасии перед отъездом Иустина и в основном касался двух вопросов: как христиане могут утверждать,

---

[1388] Точно год написания установить невозможно. «Первая апология» адресована «Императору (αὐτοκράτορι) Титу Элию Адриану Антонину, Пию, Августу Цезарю; и Вериссиму, его сыну, философу [то есть Марку Аврелию {усыновленному им}]; и Луцию, философу [?] — родному сыну Цезаря [то есть Цезарю Элию Веру {Коммоду}] и Пия по усыновлению; и священному Сенату — и всему римскому народу» и т.д. Стиль обращения, принятый в курии, нарушен; возможно (как предполагают Моммсен и Фолькмар), обращение добавлено позже, но никто не сомневается в его правильности в целом. Что касается титула «Вериссим», который Марк Аврелий перестал употреблять после своего усыновления Антонином в 138 г., и отсутствия титула «Цезарь», который он принял в 139 г., то раньше критики делали из этого вывод, что апология была написана вскоре после смерти Адриана (137), и Евсевий в своей «Хронике» относит ее к 141 г. Ранняя дата подтверждается тем фактом, что в «Разговоре», написанном *после* апологий, восстание Бар-Кохбы (132 — 135) представлено как еще продолжающееся или, по меньшей мере, случившееся совсем недавно (φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον, *ex bello nostra aetate profugus*, с. I; см. также гл. 9). Но, с другой стороны, Марк Аврелий не считался соправителем Антонина до 147 г., а, судя по самой книге, Иустин обращается к двум правителям. Более того, Луций Вер родился в 130 г. и на восьмом году жизни не мог считаться «философом»; однако Евсевий читает это место как «сын философа кесаря»; что касается термина φιλόσοφος, то он использовался в самых разных значениях. Большим весом обладает тот факт, что первая апология была написана *после Syntagma* против Маркиона, пользовавшегося популярностью в Риме в 139 — 145 г., хотя эта хронология тоже не совсем точна. Иустин говорит, что пишет через 150 лет после рождества Спасителя; если это не просто круглая дата, она помогает установить время написания. По этой причине современные критики выбирают дату 147 — 150 г. (Фолькмар, Баур, фон Энгельгардт, Хорт, Дональдсон, Холланд), или 150 (Липсиус и Ренан), или 160 (Кейм и Обэ). Малая апология была также написана при Антонине Пии (так считают Неандер, Отто, Фолькмар, Хорт, вопреки Евсевию, IV. 15, 18, и прежней точке зрения, согласно которой она относилась к правлению Марка Аврелия); ибо в ней предполагается существование двух правителей, но только одного императора, в то время как после его смерти было два «Августа», или императора. См. хронологию в Volkmar, *Die Zeit Just. des M.*, в «Theol. Jahrb.», Tübingen 1855 (Nos. 2, 4); Hort, *On the Date of Justin M.*, «Journal of Classic and Sacred Philology», June 1856; Donaldson, II. 73 sqq.; Engelhardt, *l.c.*, 71-80; Keim, *Rom. u. d. Christenth.*, p. 425; Renan, *l.c.*, p. 367 note; Harnack, *Texte und Unters.*, etc. I. 172 sq.

[1389] Хорт помещает написание «Разговора» между 142 и 148 г.; Фолькмар относит его к 155 г.; Кейм — к промежутку между 160 и 164 г.; Энгельгардт — к 148 г. или позже.

что служат Богу, но нарушать Его закон и как они могут верить в Спасителя-человека, Который страдал и умер? Трифон, которого Евсевий называет «самым выдающимся из евреев того времени», не был фанатиком-фарисеем. Это был терпимый и учтивый иудей, в конце признавший, что узнал много нового, и попросивший Иустина снова навестить его и считать своим другом. Эта книга — кладезь ранних толкований пророческих Писаний.

Полемические труды Иустина, «Против всех ересей» и «Против Маркиона», утрачены. Первый упоминается в первой апологии; несколько отрывков из второго сохранились у Иринея; хотя может быть, это лишь часть первого труда[1390]. Евсевий упоминает также «Псалтирь» Иустина и книгу «О душе», от которых не осталось ничего.

2) Вызывающие сомнение труды, которые приписываются Иустину и, возможно, были написаны им: обращение «К грекам»[1391]; трактат «О единстве Бога»; еще один — «О воскресении».

3) Труды, приписываемые ему, но не его: «Послание к Диогнету» — вероятно, созданное в то же время, но более умелым автором[1392]; «Увещевание к грекам»[1393], «Изложение истинной веры», послание «К Зенасу и Серену», «Опровержение некоторых тезисов Аристотеля», «Вопросы к ортодоксам», «Вопросы христиан к язычникам» и «Вопросы язычников к христианам». Некоторые из них относятся к III веку или более позднему периоду[1394].

Подлинные труды Иустина отличаются необычной важностью и весьма интересны. Это яркий образец литературы того времени, когда церковь была еще маленькой сектой, презираемой и гонимой, но смело отстаивала свою веру и радовалась перед лицом смерти. В них заметны его честность и искренность, его пылкая любовь к христианству, его бесстрашие в защите веры от нападок снаружи и злоупотреблений изнутри. Он дает нам первый достоверный рассказ о совместном поклонении и отправлении таинств. Мысли его часто искренни и убедительны, а иногда запутанны и граничат с фантазией — впрочем, не больше, чем у других авторов того периода. Стиль его живой и выразительный, но рассеянный и небрежный. Он пишет с острым ощущением долга и по первому впечатлению, без определенного метода и внимания к риторическим приемам и художественным эффектам. Он сразу пишет то, что думает, не оглядываясь назад и не заглядывая вперед, полагаясь на память больше, чем на книги. Только один раз, в начале «Разговора», мы наблюдаем следы литературного искусства Платона, его прежнего учителя. Но недостаток усердного труда компенсируется свежестью и правдивостью. Если бы римские императоры прочитали адресованные им книги, это чтение непременно произвело бы на них сильное впечатление — по меньшей мере, их впечатлила бы честность автора и невинность христиан[1395].

[1390] Об этих антиеретических произведениях см. в Harnack, *Zur Quellenkritik des Gnosticismus* (1873), Lipsius, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte* (1875), Hilgenfeld, *D. Ketzergesch. des Urchristenthums* (1884, p. 21 sqq.).

[1391] *Oratio ad Graecos*, λόγος πρὸς Ἕλληνας.

[1392] См. выше, §170.

[1393] *Cohortatio ad Graecos*, λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας. Основано на труде Юлия Африкана, как доказал Дональдсон и, независимо от него, Шюрер в «Zeitschrift für Kirchengesch», Bd. II, p. 319.

[1394] Об этих сомнительных и поддельных трудах см. в Maranus, Otto, Semisch, Donaldson, Harnack (*l.c.* 190-193).

[1395] См. Otto, *De Justiniana dictione*, *Proleg.* LXIII-LXXVI. Мнение Ренана интересно, но вряд

III. Богословие. Что касается источников религиозных познаний Иустина, то отчасти это было Священное Писание, отчасти живое церковное предание. Он цитирует чаще всего и в основном по памяти (поэтому часто неточно) ветхозаветных пророков (по Септуагинте) и «Воспоминания» о Христе, или «Воспоминания об апостолах», как он называет канонические евангелия, не упоминая имен авторов[1396]. Он утверждает, что их публично читали в церквях наряду с пророками Ветхого Завета. Он цитирует только слова и деяния Господа. В основном он использует Евангелия от Матфея и Луки, но очень вольно, а вступительная часть Евангелия от Иоанна (с помощью Филона, которого ни разу не упоминает) вдохновляет его на его учение о Логосе, являющееся центром его богословия[1397]. Он явно упоминает Апокалипсис Иоанна. Ему не был известен фиксированный канон Нового Завета, и, подобно Ерме и Папию, он не упоминает о Павле; но несколько аллюзий на отрывки из его посланий (Римлянам, 1 Коринфянам, Ефесянам, Колоссянам и др.) несомненно присутствуют, споры же его с Маркионом должны предполагать полное знание десяти посланий, которые этот еретик включил в свой канон. Любой догматический вывод, какой можно сделать из этого умолчания, недопустим, потому что в подлинниках Иустина вообще нет имен апостолов или евангелистов, только Иоанн упоминается один раз, Симон Петр — два раза, а также «сыновья Зеведея, которых Христос называл Воанергес»; ссылки же всегда делаются непосредственно на Христа и на пророков и апостолов в целом[1398]. Символом последних, звучащих на весь мир, были для него двенадцать колокольчиков на подоле одеяния первосвященника. Но от этого Павел лишается апостольского достоинства не более, чем от имен двенадцати апо-

---

ли справедливо. Он говорит (p. 365): «*Justin n'était un grand esprit; il manquait a la fois de philosophie et de critique; son exégèse surtout passerait aujourd'hui pour très défectueuse; mais il fait preuve d'un sens général assez droit; il avait cette espèce de crédulité médiocre qui permet de raisonner sensément sur des prémisses puériles et de s'arrêter a temps de façon a n'être qu'a moitié absurde*» {Иустин не был великим мыслителем; ему недоставало и философских, и критических способностей; его толкования в наше время посчитали бы совершенно неприемлемыми; но здравым смыслом как таковым он обладал; он отличался некоторым умеренным легковерием, позволяющим здраво рассуждать на основании наивных предпосылок и вовремя останавливаться, чтобы не дойти до полного абсурда}. На следующей странице Ренан пишет: «*Justin était un esprit faible; mais c'était un noble et bon coeur*» {Ум Иустина был недостаточно силен; но сердце у него было благородное и доброе}. Дональдсон справедливо замечает (II. 15 sq.), что погрешности в стиле и рассуждении, в которых уличают Иустина и других апологетов, характерны и для Плутарха и других их современников и что более образованные и способные авторы не могли бы представить те же самые темы в более облагороженной и совершенной форме.

[1396] ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων — определение, характерное для Иустина, встречающееся в его апологиях и «Разговоре», но нигде больше; взято оно, без сомнения, из *Memorabilia* о Сократе Ксенофонта. Четыре раза он называет их просто «Воспоминания», четыре — «Воспоминания апостолов» (или об апостолах); один раз «Воспоминания, составленные апостолами», составляющие единое Евангелие (τὸ εὐαγγέλιον, *Dial.*, c. 10) и «называемые евангелиями» (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, *Apol.* I. 66, важный отрывок); однажды, цитируя Марка, — «Воспоминания Петра». Долгое и тщательное сопоставление этих воспоминаний с нашими каноническими евангелиями позволило убедиться в их идентичности, несмотря на сомнения автора «Сверхъестественной религии» (*Supernatural Religion*). Возможно, Иустин пользовался чем-то вроде согласования евангелий, подобного тому, которое составил его ученик Татиан.

[1397] Одна несомненная цитата из Иоанна (Ин. 3:3-5) обсуждается в т. I, §83. Если он и не цитировал слова Иоанна, то явно руководствовался его мыслями.

[1398] См. список цитат и аллюзий из Писания у Иустина в издании Отто, 579-592. Наиболее многочисленны цитаты из Пятикнижия, Исаии, Матфея и Луки. Из языческих авторов он цитирует Платона, Гомера, Эврипида, Ксенофонта и Менандра.

столов на камнях основания Нового Иерусалима (Отк. 21:14). Они символизируют двенадцать колен Израиля, тогда как Павел — независимый апостол язычников.

Толкование Ветхого Завета у Иустина имеет исключительно апологетический, символический и аллегорический характер. Он находит везде ссылки на Христа, превращая ВЗ в учебник христианского богословия. Он распространял Новый Завет на Ветхий без ограничений, тем самым стирая разницу между ними. Он не знал еврейского языка[1399] и свободно копировал ошибки и интерполяции Септуагинты. Он не имел представления о грамматическом или историческом методе толкования. Два или три раза он прибегал также к Сивиллиным пророчествам и книге Гистаспа, принимая их за подлинные пророчества, и цитировал апокрифические Деяния Пилата как авторитетный источник. Но мы должны помнить, что он в этом был не более легковерным и некритическим, чем остальные его современники и большинство отцов церкви.

Иустин образует переход от апостольских отцов церкви к собственно отцам церкви. Его не стоит судить по стандартам более поздней ортодоксии (греческой, римской, евангельской), или исходя из апостольского конфликта между иудейским и языческим христианством, или же из конфликта между евионизмом и гностицизмом, к тому времени уже отделившимся от основного потока католического христианства. Обвинять его в евионизме — большая ошибка. Он был обращенным язычником и проводил четкое разграничение между церковью и синагогой как двумя антагонистическими организациями. Он принадлежит к ортодоксальному католицизму, модифицированному греческой философией. Христиане для него — истинный народ Бога, наследники всех обетований. Он различал обращенных в христианство иудеев, которые хотели бы навязать всем иго закона Моисея (евионитов), и тех, кто просто сам соблюдает этот закон, позволяя язычникам быть свободными (назореев). Первых он не признает христианами, к последним относится милосердно, как Павел в Рим. 14; 15. Единственная разница во мнениях между ортодоксальными христианами, им упоминаемая, — это вера в тысячелетнее царство, которой он придерживался, как Варнава, Ириней и Тертуллиан, но которую многие отвергали. Однако, как и все доникейские отцы церкви, он не представляет себе ясно разницу между Ветхим и Новым Заветом, между законом и Евангелием, недостаточно хорошо понимает степень человеческой греховности, силу искупительной благодати и оправдывающей веры. Его богословие носит скорее формальный и аскетический, чем евангельский и свободный характер. Он сохранил от прежнего обучения отдельные языческие представления, которые, по его искреннему мнению, не противоречили откровению.

Христианство было для Иустина теоретически — *истинной философией*[1400], практически — *новым законом* святой жизни и смерти[1401]. Первую позицию он в основном отстаивает в апологиях, вторую — в «Разговоре».

[1399] Дональдсон (II. 148) делает из его самарянского происхождения и одной — двух попыток привести этимологию еврейских слов (*Apol.* I. 33) вывод, что он немного знал еврейский язык, но на самом деле это было очень поверхностное знакомство: в любом случае, он никогда не опирается на еврейский текст.

[1400] Он называет христианскую религию (*Dial.*, c. 8) μόνη φιλοσοφία ἀσφαλής τε καὶ σύμφορος, *sola philosophia tuta atque utilis.*

[1401] τελευταῖος νόμος καὶ διαθήκη κυριωτάτη πασῶν, *novissima lex et foedus omnium firmissimum. Dial.*, c. 11.

Он не был оригинальным философом, но философствующим эклектиком, с преобладающим тяготением к Платону, которого он цитирует чаще, чем любого другого классического автора. Его можно было бы назвать, в вольном смысле слова, христианским платоником. На него также оказал влияние стоицизм. Он полагал, что греческие философы получили свои знания от Моисея и пророков. Но его связь с Платоном — чисто внешняя, основанная на воображаемом сходстве. Он просветил и преобразил свои реминисценции из Платона за счет пророческих Писаний, особенно учения Иоанна о Логосе и воплощении. Это центральная идея его философского богословия. В христианстве он находит высший разум. Логос — это предвечный, абсолютный, личный Разум, а Христос — его воплощение, Логос воплощенный. Все, что разумно, имеет христианский характер, и все христианское разумно[1402]. Логос наделил всех людей разумом и свободой, и эти качества не были утрачены при грехопадении. Перед воплощением Логос рассеял зерна (σπέρματα) истины не только среди иудеев, но и среди греков и варваров, особенно среди философов и поэтов, которые суть языческие пророки. Те, кто жил разумно (οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες) и добродетельно, повинуясь этому подготовительному свету, были христианами по сути, если не по имени; те же, кто жил неразумно (οἱ ἄνευ λόγου βιώσαντες), были лишенными Христа, врагами Христа[1403]. Сократ был христианином так же, как и Авраам, хоть и не знал об этом. Ни один из отцов церкви или богословов не распахивал врата спасения так широко. Иустин обладал самым широким представлением о церкви.

Однако это чрезвычайно либеральное отношение к язычеству не мешало ему замечать преобладавшую там развращенность. Языческие массы были идолопоклонниками, а идолопоклонство находится под властью дьявола и бесов. Иудеи еще хуже язычников, потому что грешат против лучшего знания. И хуже всех — еретики, потому что они извращают христианские истины. Иустин видел разницу между Сократом и Христом, как между лучшим из язычников и кротчайшим из христиан. «Никто не верил в Сократа так, — говорит он, — чтобы умереть за его учение; но во Христа, Который отчасти был известен Сократу, верили не только философы и ученые, но и ремесленники, и совершенно необразованные люди».

Христианская вера Иустина — это вера в Бога Творца, и в Его Сына Иисуса Христа Искупителя, и в пророческого Духа. Все остальные учения, явленные через пророков и апостолов, сами собой вытекают из нее. Богу подчинены добрые и злые ангелы; первые — посланники Бога, вторые — слуги сатаны, создающие карикатуры на библейские учения в языческой мифологии, изобретающие хулу и возбуждающие гонения против христиан. Они будут полностью низвержены при втором пришествии Христа. Человеческая душа сотворена, а следовательно, тленна, но получает бессмертие от Бога, вечное счастье в награду за благочестие, вечный огонь — в наказание за грех. Человек обладает разумом и свободной волей, поэтому несет ответственность за все свои действия. Он грешит по собственному выбору и заслуживает наказания. Христос пришел, чтобы сокрушить власть греха, обеспечить прощение и возрождение к новой и святой жизни.

[1402] Очень отличается от принципа Гегеля: все разумное действительно, а все действительное разумно.

[1403] Он называет их ἄχρηστοι (бесполезными), *Apol.* I. 46, ссылаясь на частое смешение Χριστός и χρηστός, *полезный, благой*. См. *Apol.* I. 4: Χριστιανοὶ εἶναι κατηγορούμεθα τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον. Но Иустин знал настоящее происхождение имени Χριστός, см. *Apol.* II. 6.

Отсюда вытекает практическая или этическая сторона христианской философии. Это мудрость, исходящая от Бога и ведущая к Богу. Это новый закон и новый завет, обещанный Исаией и Иеремией и введенный Христом. Старый закон был только для иудеев, новый — для всего мира; старый был временным и упразднен; новый — вечен; старый требует обрезания плоти, новый — обрезания сердца; старый должен соблюдаться день за днем, новый освящает все дни; старый относится к внешнему поведению, новый — к духовному покаянию и вере, он требует полного посвящения Богу.

IV. Со времен Иустина Мученика ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНИЗМА продолжала оказывать и прямое, и косвенное влияние на христианское богословие, хотя и не так неограниченно и наивно, как в его случае[1404]. Мы можем проследить это в особенности у Климента Александрийского и Оригена и даже у блаженного Августина, который признавался, что эта философия невероятно воспламенила его чувства. В схоластический период она уступила философии Аристотеля, более пригодной для ясных, логических утверждений. Но платонизм продолжал оказывать влияние на Максима, Иоанна Дамаскина, Фому Аквината и других ученых через произведения Псевдо-Дионисия, впервые появившиеся в Константинополе в 532 г. и, вероятно, написанные в V веке. В них представлена целая система устройства вселенной в виде двойной иерархии, небесной и земной, каждая из которых состоит из трех триад.

Платоническая философия во многом похожа на христианскую. Она носит духовный и идеалистический характер, утверждая превосходство духа над материей, вечных идей — над всеми временными явлениями, предвечность и бессмертие души; она теистична, ставит всевышнего Бога над всеми второстепенными богами, объявляя Его началом, серединой и концом всех вещей; она этична, учит нынешней и грядущей награде и воздаянию; она религиозна, основывает этические, политические и физические законы на власти Законодателя и Правителя вселенной; таким образом, она подводит к самому порогу откровения Бога во Христе, хоть и не знает Его благословенного имени и спасительной благодати и затмевает проблески истины серьезными заблуждениями. В целом влияние платонизма, особенно представленного в моральных очерках Плутарха, оказывало и по сей день оказывает возвышающее, стимулирующее и здоровое воздействие, отвлекая разум от земной тщеты и обращая его к созерцанию вечной истины, красоты и блага. Для многих из благороднейших учителей церкви, от Иустина-философа до Неандера-историка, Платон был учителем, приведшим их ко Христу.

ПРИМЕЧАНИЯ

Богословие и философию Иустина со знанием дела обсуждает Маран, а в недавнее время Мелер и Фреппель — в римско-католических интересах и в пользу его полной ортодоксии. Среди протестантов в этой ортодоксии первыми усомнились авторы «Магдебургских центурий», судившие о нем с лютеранской точки зрения.

[1404] В целом об отношениях платонизма и христианства см. в Ackermann, *Das Christliche im Plato* (1835, англ. перевод Asbury, с предисловием Шедда, 1861); Baur, *Socrates und Christus* (1837, новое издание — Zeller 1876); Tayler Lewis, *Plato against the Atheists* (1845); Hampden, *The Fathers of the Greek Philosophy* (1862); Cocker, *Christianity and Greek Philosophy* (1870); Ueberweg, *History of Philosophy* (англ. перевод 1872) и прекрасная статья профессора У. С. Тайлера из колледжа Амхерста в третьем томе Schaff — Herzog, *Rel. Encycl.* (1883, p. 1850-1853). Об отношениях Иустина с платонизмом и язычеством см. von Engelhardt, *l.c.*, 447-484.

Современные протестантские историки рассматривали его в основном с точки зрения конфликта между «иудейским» и «языческим» христианством. Креднер первым попытался доказать, проведя тщательное исследование (1882), что Иустин был обращенным иудеем евионитского типа, а платоническое учение о Логосе было лишь дополнением к его основному учению. За ним последовали тюбингенские критики Швеглер (1846), Целлер, Гильгенфельд и сам Баур (1853). Баур, однако, был сторонником более умеренной теории, чем Креднер; он помещает Иустина скорее *между* «иудейским» и «языческим» христианством, называя его сторонником Павла по факту, но не по имени (*«er ist der Sache nach Pauliner, aber dem Namen nach will er es nicht sein»*). Это маловразумительное суждение показывает, насколько неудовлетворительно тюбингенское представление о католическом христианстве как последствии слияния и компромисса между евионизмом и идеями Павла.

Ритчль (во втором издании *Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1857) отходит от этой схемы и представляет древний католицизм как развитие *«языческого»* христианства, а Иустина — как образец *«katholisch werdende Heidenchristenthum»*, на которого оказали влияния идеи Павла, но который не был способен воспринять их во всей полноте и глубине, поэтому отошел от свободного взгляда и впал в новую разновидность легализма. Ритчль называет это *«herabgekommener»* или *«abgeschwächter Paulinismus»*. Энгельгардт идет на шаг дальше и объясняет этот отход от позиций Павла влияниями эллинистического язычества и платонических и стоических способов мышления. Он говорит (p. 485): «Иустин был одновременно христианином и язычником. Мы должны признать его христианство и его язычество, чтобы понять его». Гарнак (в отзыве на труд Энгельгардта, 1878) соглашается с ним и уделяет даже еще большее внимание языческому элементу. Против этого справедливо протестует Штахелин (1880), отстаивая истинно христианский характер взглядов Иустина.

Среди французских авторов недавнего времени Обэ представляет богословие Иустина поверхностно, как всего лишь популяризацию языческой философии. Ренан (p. 389) называет его философию *«une sorte d'eclectisme fondé sur un rationalisme mystic»*[1405]. Фреппель возвращается к взглядам Марана, стараясь представить философа и мученика II века ватиканским католиком XIX века.

Лучшую оценку характера и заслуг Иустина см. у Неандера, Семиша, Отто, фон Энгельгардта, Штахелина, Дональдсона (II. 147 sqq.) и Холланда (в Smith and Wace).

§174. *Другие греческие апологеты. Татиан*

Литература о более поздних греческих апологетах

Отто: *Corpus Apologetarum Christ.* Vol. VI (1861): Tatiani Assyrii *Opera*; vol. VII: Athenagoras; vol. VIII: Theophilus; Vol. IX: Hermias, Quadratus, Aristides, Aristo, Miltiades, Melito, Apollinaris (*Reliquiae*). Более старое издание — Maranus, 1742, переиздано Migne, 1857, в tom. VI его «Patrol. Gr.». Новое издание — O. v. Gebhardt and E. Schwartz, начало выходить в Лейпциге в 1888 г.

Третий том Donaldson, *Critical History of Christ. Lit. and Doctr.* etc. (Lond. 1866), посвящено тем же апологетам. См. также Keim, *Rom und das Chrislenthum* (1881), p. 439-495; также о рукописях и древних преданиях — Harnack, *Texte*, etc. Band I. Heft. 1, 2 (1882) и Schwartz в его издании (1888).

О Татиане см. §131.

Татиан Ассирийский (110 — 172) был учеником Иустина Мученика, которого он называет человеком, достойным наибольшего восхищения (θαυμασιώτατος), и, как и его учитель, странствующим христианином-философом; но, в отличие от Иустина, позже он, по-видимому, дошел до грани еретического гностицизма или, по крайней мере, крайнего аскетизма. Его обвиняют в том, что он осуждал брак как разврат и отрицал спасение Адама, потому что Павел говорит: «В Адаме все умирают»[1406]. Это был независимый, энергичный и искренний человек, но беспокойный, суровый и саркастичный[1407]. В обоих этих отношениях он чем-то напоминает Тертуллиана. До обращения он изучал мифологию, историю, поэзию и хронологию, посещал театр и спортивные состязания, потом

[1405] Разновидность эклектизма, основанного на мистическом рационализме. — Прим. изд.

[1406] 1 Кор. 15:22. — Прим. изд.

[1407] См. Donaldson, III. 27 sqq.

мир начал вызывать у него отвращение, и он, через иудейское Писание, пришел к христианской вере[1408].

До нас дошел его апологетический труд, адресованный грекам[1409]. Он был создан в правление Марка Аврелия, вероятно, в Риме, и в нем нет ни следа ереси. Автор оправдывает христианство как «философию варваров» и изобличает противоречия, нелепости и аморальный характер греческой мифологии на основании реального опыта, очень остроумно и живо, но с ярко выраженным презрением и горечью. Он доказывает, что Моисей и пророки древнее и мудрее, чем греческие философы, и приводит много информации об иудейских древностях. Евсевий называет этот труд «лучшим и самым полезным из его произведений» и приводит много отрывков из него в своей *Praeparatio Evangelica.*

Из следующих отрывков видно его умение высмеивать и его радикальный антагонизм по отношению к греческой мифологии и философии.

Гл. 21. *Сравнение учений христиан и греков о Боге*

О греки! Мы не ведем себя как безумцы, не рассказываем праздные сказки, когда объявляем, что Бог родился в облике человека (ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι). Я призываю вас, которые нас упрекают, сравнить свои мифы с нашими рассказами. Афина, говорят, приняла облик Деифоба ради Гектора, и нечесаный Феб для Адмета пас медлительных волов, а супруга Зевса приходила к Семеле в облике старухи. Раз вы серьезно относитесь к таким вещам, как можете вы смеяться над нами? Ваш Асклепий умер, и тот, кто за одну ночь изнасиловал пятьдесят дев в Феспиях, утратил жизнь, предав себя поглощающему пламени. Прометей, прикованный на Кавказе, страдает, наказанный за добро, которое сделал людям. По вашему мнению, Зевс — завистник, он скрывает от людей то, о чем они мечтают, и желает их гибели. Так что, глядя на свои собственные истории, удостойте нас своего одобрения, даже если речь идет о легендах, подобных вашим. Не мы ведем себя как безумцы. Это ваши легенды — лишь праздные басни. Когда вы говорите о происхождении богов, вы объявляете их смертными. Почему Гера теперь не беременеет? она состарилась? или просто некому сообщить вам о причине? Поверьте мне теперь, о греки, и не говорите, что ваши мифы и боги — это аллегория. Если вы попытаетесь объяснить их так, вы сами опровергнете их божественную природу. Ибо если демоны, находящиеся с вами, таковы, как говорят, они бесполезны; если же считать их символами сил природы, они не то, чем называются. Вы не убедите меня поклоняться силам природы, и своего ближнего я не смогу в этом убедить. И Метродор из Лампсака в своем трактате о Гомере поступает очень неразумно, когда превращает все в аллегорию. Ибо он говорит, что ни Гера, ни Афина, ни Зевс — не то, что думают люди, отводящие им священные пределы и рощи, — но части природы и определенные сочетания элементов. Гектор также, и Ахилл, и Агамемнон, и все греки вообще, и варвары, вместе с Еленой и Парисом, — той же природы, и вы, конечно, скажете, что все они введены в поэзию только для развития действия и никто из этих героев на самом деле не существовал.

Но обо всем этом мы говорим только для доказательства своего мнения; ибо недопустимо даже сравнить представляемого нами Бога с теми, кто барахтается в прахе и грязи.

[1408] Он сам рассказывает о своем обращении, *Ad. Gr.*, с. 29, 30. Производит впечатление следующий отрывок (29): «Я уделял самое пристальное внимание этому вопросу [поиску истины], и случилось мне наткнуться на некие варварские писания, слишком древние в сравнении с греческими мнениями и слишком божественные, чтобы сравнивать их с заблуждениями; и я был склонен поверить им, потому что язык их был непритязательным, авторы безыскусны, они заранее знали о будущих событиях, давали прекрасные советы и провозглашали, что правление вселенной сосредоточено в руках одного Сущего. И, когда душа моя узнала о Боге, я понял, что читаемое мною ранее вело к осуждению, но эти писания ведут к концу рабства этого мира и спасают нас от множества правителей и десяти тысяч тиранов, ибо дают нам не то, чего у нас ранее не было, но то, что мы получили, но из-за заблуждений не могли удержать».

[1409] Πρὸς Ἕλληνας, *Oratio ad Graecos*. Лучшее критическое издание — Ed. Schwartz, Leipzig 1888. О рукописях см. также в Otto, *Proleg.*, и Harnack, *Texte*, etc. Bd. I Heft. I, p. 1-97. Английский перевод — B. P. Pratten, в «Ante-Nicene Library», III. 1-48; Am. ed. II, 59 sqq. Цитаты, приведенные далее, взяты из этого перевода, сравненного с греческим текстом.

Гл. 25. *Похвальба и ссоры философов*

Что великого и чудесного совершили ваши философы? Они оставляют одно плечо непокрытым; они отращивают длинные волосы; они растят бороды; их ногти похожи на когти диких зверей. Хотя они говорят, что им ничего не нужно, однако, подобно Протею [кинику Перегрину Протею, с которым мы знакомы благодаря Лукиану], они нуждаются в кожевнике, который сделал бы им котомку, и в ткаче, который сделал бы им накидку, и в столяре, который вырезал бы им посох; им нужны богачи [которые приглашали бы их на пиры] и повара для их обжорства. О человек, соревнующийся с псом [философ-киник], ты не знаешь Бога, поэтому начал подражать неразумному животному. Ты глаголешь на публике, как обладающий авторитетом, и считаешь, что сам можешь отплатить за себя; если же ты ничего не получаешь, ты начинаешь ругаться, потому что философия для тебя — средство зарабатывания денег. Ты следуешь учениям Платона, и ученик Эпикура возвышает голос, чтобы возразить тебе. Ты хочешь быть учеником Аристотеля, и на тебя ополчается последователь Демокрита. Пифагор говорит, что он был Эйфорбом, что он — наследник учения Ферекида, а Аристотель выступает против бессмертия души. Вы, получившие от своих предшественников учения, противоречащие друг другу, пребываете в несогласии, боретесь с гармонией. Один из вас утверждает, что «Бог есть тело», но я говорю, что у Него нет тела. Один из вас утверждает, что «мир невозможно уничтожить», но я утверждаю, что он будет уничтожен. Один из вас утверждает, что «воспламенение будет происходить не одновременно», но я говорю, что оно начнется одновременно везде. Один из вас утверждает, что «судьи — Минос и Радамант», но я говорю, что Судья — Сам Бог. Один из вас утверждает, что «только лишь душа наделена бессмертием», но я говорю, что плоть также им наделена. Чем мы оскорбляем вас, о греки? Почему вы ненавидите тех, кто следует слову Божьему, как будто они — подлейшие из людей? Мы не едим человеческую плоть — те из вас, кто утверждает подобное, были склонены к преступлению как лжесвидетели; это у вас Пелопс стал ужином для богов, хоть и был любим Посейдоном; и Кронос пожирает своих детей, и Зевс глотает Метиду.

Чрезвычайную важность для истории канона и экзегетики имеет «Диатессарон» Татиана, или «Согласование четырех евангелий», некогда широко распространенное, потом утраченное, но теперь в значительной степени восстановленное[1410]. Феодорит нашел более двухсот копий этого труда в своей епархии. Ефрем Сирин написал комментарий к нему, сохранившийся в армянском переводе, который сделан мехитаристами из Венеции, переведен на латынь Аушером (1841) и опубликован с добавлением научного вступления Мезингером (1876). На основании этого комментария Цан восстановил текст (1881). Позже Часка обнаружил и опубликовал арабский перевод самого «Диатессарона» (1888). «Диатессарон» начинается с первых строк Евангелия от Иоанна (*In pricipio erat Verbum*, и т.д.), следует его порядку праздников, предполагает два года служения и приводит связный рассказ о жизни Христа на основании всех четырех евангелий. В нем нет еретических тенденций, за исключением разве что отсутствия человеческих родословных Христа из Матфея и Луки, которое может быть объяснено влиянием докетизма. «Диатессарон» убедительно доказывает существование и церковное использование четырех евангелий, не больше и не меньше, в середине II века.

§175. *Афинагор*

Otto, vol. VII; Migne, VI. 890-1023. Am. ed. W. B. Owen, N. Y., 1875.

Clarisse: *De Athenagorae vita, scriptis, doctrina* (Lugd. Bat. 1819); Donaldson, III. 107-178; Harnack, *Texte*, I. 176 sqq., и его статья «Athen.» в Herzog^2, I. 748-750; Spencer Mansel в Smith and Wace, I. 204-207; Renan, *Marc-Aurèle*, 382-386.

Афинагор был «христианским философом из Афин», жил во время правления Марка Аврелия (161 — 180 г. по Р. Х.), но почти неизвестен и даже не

[1410] Τὸ διὰ τεσσάρων. Евсевий, *H. E.* IV. 29, и Феодорит, *Fab. Haer.* I. 20, упоминают «Диатессарон». См. также Mösinger, вступление к его изданию *Ephraem's Com.* (Venet. 1876); Zahn, *Tatian's Diatessaron* (1881); и издание арабского перевода Чаской (Ciasca, 1888), упоминаемое в §131.

упоминается у Евсевия, Иеронима и Фотия[1411]. По философским взглядам Афинагор был платоником, однако его взгляды изменились под влиянием преобладавшего в ту эпоху эклектизма. Он менее оригинален как апологет, чем Иустин и Татиан, но у него более изящный и классический стиль.

Афинагор адресовал свою «Апологию», или «Прошение от имени христиан», императорам Марку Аврелию и Коммоду[1412]. Он напоминает правителям, что все их подданные имеют право следовать своим обычаям беспрепятственно, кроме христиан, которым досаждают, которых грабят и убивают только за то, что они носят имя своего Господа и Учителя. Мы не возражаем против наказания, если нашу вину докажут, но мы требуем честного суда. Имя не может быть хорошо или плохо само по себе, оно становится хорошим или плохим в зависимости от характера и дел. Нас обвиняют в трех преступлениях: безбожии, фиестовых пирах (людоедстве) и эдиповых связях (кровосмешении). Далее он опровергает эти обвинения, особенно в безбожии и кровосмешении. Он делает это спокойно, ясно и убедительно. Согласно божественному закону, говорит он, грех всегда сражается с добродетелью. Так Сократа приговорили к смерти, и так против нас выдвигают надуманные обвинения. Мы далеки от того, чтобы предаваться крайностям, в которых нас обвиняют. Нам не позволено даже в мыслях своих желать женщину. Мы — настолько особенные в этом вопросе, что либо вообще не вступаем в брак, либо женимся ради детей, и только раз в течение жизни. Здесь проявляются аскетические тенденции, характерные для его века. Он даже осуждает повторный брак как «пристойное прелюбодеяние». Христиане более человечны, чем язычники. Они осуждают как убийство аборт, убийство младенцев и гладиаторские бои.

Другой трактат, носящий имя Афинагора, «О воскресении мертвых», представляет собой умелое доказательство, в основу которого положены мудрость, сила и справедливость Бога, а также оно касается участи человека — учения, которое представлялось особенно оскорбительным греческим умам. Это была речь, произнесенная перед философской аудиторией. Может быть, поэтому автор не прибегает здесь к цитатам из Писания.

Все историки очень ценят Афинагора. «Он пишет, — говорит Дональдсон, — как человек, считающий, что всем следует знать о реальном положении вещей. Он пользуется уподоблениями, иногда делает противопоставления, цитирует поэзию, но всегда помнит о своей главной задаче и никогда не прибегает к бесполезной демонстрации своих способностей, не отвлекает читателя отступлениями. Его "Апология" — лучшая защита христианства, созданная в том веке». Спенсер Мэнсел заявляет, что Афинагор «решительно превосходит большинство апологе-

---

[1411] Рассказ Филиппа Седета, диакона Златоуста, сохранившийся у Никифора Каллиста, совершенно недостоверен. В нем Афинагор представлен как первый руководитель Александрийской школы при Адриане и как учитель Климента Александрийского — явная хронологическая ошибка. В нем говорится, что он адресовал свою «Апологию» Адриану и Антонину, а это противоречит написанному в ней. Но в одном месте у Мефодия, в *De Resurrectione*, есть цитата из «Апологии» Афинагора (с. 24), с указанием его имени.

[1412] Πρεσβεία (посольство) περὶ Χριστιανῶν, *Legatio* (также *Supplicatio, Intercessio*) *pro Christianis*. Некоторые исследователи воспринимают это название буквально и предполагают, что Афинагор действительно был послан христианами к императору. Книгу часто копировали в XV веке, сохранилось семнадцать ее рукописей; три лучших содержат также трактат о воскресении. Оба труда были опубликованы Генри Стивенсом в 1557 г., после чего часто переиздавались. Возражения против подлинности трудов слабы и опровергнуты.

тов, пишет изящным, свободным от поверхностности языком, производит впечатление стилем, его описания иногда достигают величайшей силы, а его рассуждения — величайшей ясности и последовательности».

Тиллемон находит следы монтанизма в осуждении повторного брака и во взгляде Афинагора на пророческое вдохновение, но первое было характерно для греков вообще, а второго явно придерживались Иустин Мученик и другие. Афинагор говорит, что пророки находились в экстатическом состоянии ума и что Божий Дух «использовал их, как флейтист свою флейту». Монтан использовал сравнение с медиатором и лирой.

§176. *Феофил Антиохийский*

Otto, vol. VIII. Migne, VI, col. 1023-1168.·

Donaldson, *Critical History*, III. 63-106. Renan, *Marc-Aur.* 386 sqq.

Theod. Zahn: *Der Evangelien-Commentar den Theophilus von Antiochien.* Erlangen 1883 (302 pp.). Вторая часть его *Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons und der altkirchlichen Lit.* Также его *Supplementum Clementinum*, 1884, p. 198-276 (в самозащиту против Гарнака).

Harnack, *Texte*, etc. Bd. I., Heft II., 282-298; Heft. IV (1883), p. 97-175 (о евангельских комментариях Феофила, против Цана).

A. Hauck: *Zur Theophilusfrage*, Leipz. 1844, и в Herzog^2, xv. 544.

W. Bornemann: *Zur Theophilusfrage*; в «Brieger's Zeitschrift f. Kirchen-Geschichte», 1888, p. 169-283.

Феофил был обращен из язычества через изучение Писания и был епископом Антиохийской епархии, шестым после апостолов, в конце правления Марка Аврелия. Он умер около 181 г. по Р. Х.[1413]

Основным и единственным дошедшим до нас трудом Феофила являются три книги, адресованные Автолику, образованному другу-язычнику[1414]. Его основная задача — убедить Автолика в ложности идолопоклонства и истинности христианства. Он демонстрирует хорошее знание греческой литературы, существенный философский талант, умение построить доказательство выразительно и изящно. К философам и поэтам он относится очень строго, что создает неблагоприятный контраст с либеральностью Иустина Мученика. Он допускает, что у Сократа и Платона есть элементы истины, но обвиняет их в том, что они украли ее у пророков. Он полагает, что в Ветхом Завете уже присутствовали все истины, которые нужно знать человеку. Он первым использует термин «триада» для обозначения святой Троицы и находит эту истину уже в словах: «*Сотворим* человека»

[1413] Евсевий, *H. E.* IV. 20, и его *Chron.* ad ann. IX. M. Aurelii. Предполагаемыми предшественниками Феофила были Петр, Еводий, Игнатий, Герон, Корнилий и Ерос. См. Harnack, *Die Zeit des Ignat. und die Chronologie der Antiochen. Bischöfe bis Tyrannus* (Leipz. 1878, p. 56). Иероним (*De Vir. ill.* 24; *Ep. ad Algas.*; *Praef. in Com. Matth.*), Лактанций (*Inst. div.* I. 23) и Геннадий из Массилы (*De Vir. ill.* 34) также упоминают Феофила и его произведения, но более поздние греческие авторы, даже Фотий, похоже, забыли о нем. См. Harnack, *Texte*, I. 282 sqq. Ренан называет его «*un docteur très fécond, un catechiste doné d'un grand talent d'exposition, un polémiste habile selon les idées du temps*» {очень плодотворным ученым, наставником с великим талантом изложения, способным по представлениям того времени полемистом}.

[1414] Θεοφίλου πρὸς Αὐτόλυκον, *Theophili ad Autolycum*. У нас есть три рукописи его книг *Ad Autolycum*, лучшая относится к XI веку, хранится в Венеции. См. Otto и Donaldson, p. 105. Первое печатное издание появилось в Цюрихе в 1546 г. Три английских перевода: J. Betty, Oxf. 1722; W. B. Flower, Lond. 1860; Marcus Dods, Edinb. 1867 («Ante-Nicene Libr.» III. 49-133).

(Быт. 1:26); ибо, говорит он, «Бог обращался к Своему собственному Разуму и Своей собственной Мудрости», то есть к Логосу и Святому Духу как ипостасям[1415]. Он также первым цитирует Евангелие от Иоанна с указанием на *имя* автора[1416], но, без сомнения, с этим евангелием были знакомы и использовали его ранее Татиан, Афинагор, Иустин и гностики, что можно проследить до 125 г., когда многие учившиеся лично у апостолов были еще живы. Феофил описывает христиан как обладающих здравомыслием, умеющих владеть собой, поддерживающих единобрачие, хранящих целомудрие, борющихся с несправедливостью, искореняющих грех, сделавших праведность привычкой, ведущих себя в соответствии с законом, управляемых истиной, хранящих благодать и мир, повинующихся Богу как царю. Им запрещено посещать гладиаторские бои и другие общественные развлечения, чтобы их взор и слух не осквернялись. Им велено подчиняться властям и молиться за них, но не поклоняться им.

Другие труды Феофила, полемические и экзегетические, утрачены. Евсевий упоминает книгу против Гермогена, в которой он пользовался доказательствами из Апокалипсиса Иоанна, еще одну — против Маркиона и «некие катехетические книги» (κατηχητικὰ βιβλία). Иероним также упоминает комментарии к Притчам и евангелиям, но сомневается в их подлинности. Существует также нечто вроде согласования евангелий с толкованием, подписанное его именем, хотя и только на латинском языке, представляющее собой более позднюю компиляцию, дата создания которой и автор неизвестны.

ПРИМЕЧАНИЯ

Иероним — единственный древний автор, упоминающий комментарий или комментарии Феофила к евангелию, однако он добавляет, что они уступают остальным его книгам в изяществе и стиле, поэтому он сомневается в их подлинности. *De Vir. ill.* 25: «*Legi sub nomine eius* [*Theophili*] IN EVANGELIUM *et in Proverbia Salomonis* COMMENTARIOS, *qui mihi cum superiorum voluminum* [труды *Contra Marcionem, Ad Autolycum* и *Contra Hermogenem*] *elegantia et phrasi non videntur congruere*». Он упоминает о евангельском комментарии в двух других местах (в предисловии к своему «Комментарию к Матфею» и в *Ep.* 121, *ad Algasiam*) и цитирует оттуда разъяснение притчи о несправедливом рабе (Лк. 1 и далее). Евсевий, возможно, включил эти книги в κατηχητικὰ βιβλία, которые он приписывает авторству Феофила.

Латинский перевод этого комментария впервые был опубликован (на основании неизвестной и потом утраченной рукописи) Marg. de la Bigne в *Sacrae Bibliothecae Patrum*, Paris 1576, tom. V, col. 169-196; также Otto, в *Corp. Apol.* VIII. 278-324, и с примечаниями Цана во втором томе его *Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons* (1883), p. 31-85. Комментарий начинается с объяснения символического значения четырех евангелий: «*Quatour evangelia quatuor animalibus figurata Jesum Christum demonstrant. Matthaeus enim salvatorem nostrum natum passumque homini comparavit. Marcus leonis gerens figuram a solitudine incipit dicens: "Vox clamantis in deserto: parate viam Domini", sane qui regnat invictus. Joannes habet similitudinem aquilae, quod ab imis alta petiverit; ait enim: "In principio erat Verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum"; vel quia Christus resurgens volavit ad coelos. Lucas vituli speciem gestat, ad cuius instar salvator noster est immolatus, vel quod sacerdotii figurat officium*». То, что Лука поставлен на четвертое место, своеобразно и свидетельствует о большой древности текста. Потом следует краткое объяснение родословной Христа по Матфею с замечанием, что Матфей прослеживает Его происхождение «*per*

[1415] *Ad Autol.* II. 15 (Migne VI. 1077), где первые три дня сотворения названы τύποι τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ, καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. См. также с. 18 (col. 1081), где указание на Троицу найдено в Быт. 1:26. В евангельском комментарии Феодорита слово *trinitas* употребляется трижды (см. Zahn, *l.c.* 143). Среди латинских авторов первым термин *trinitas* использовал Тертуллиан (*Adv. Prax.* 4; *De Pud.* 21).

[1416] *Ad Autol.* II. 22: «Священное Писание учит нас, да и все, руководимые Духом, среди которых Иоанн говорит: "В начале было Слово (Логос), и Слово было у Бога"». Далее он цитирует Ин. 1:3.

reges»[1417], а Лука — *«per sacerdotes»*[1418]. Первая книга комментария в основном посвящена Евангелию от Матфея, вторая и третья — Луке, четвертая — Иоанну. Завершается он наивной аллегорией, в которой Христос представлен как садовник (явившийся Марии Магдалине, Ин. 20:15), а Церковь — как его сад, полный красивых цветов (см. Zahn, p. 85): *«Hortus Domini est ecclesia catholica, in qua sunt rosae martyrum, lilia virginum, violae viduarum, hedera coniugum; nam illa, quae aestimabat eum hortulanum esse significabat scilicet eum plantantem diversis virtutibus credentium vitam. Amen».*

Доктор Цан в своей недавней монографии (1883), где присутствует много редких сведений об отцах церкви, отстаивает мнение о том, что автор этого комментария — Феофил Антиохийский, и относит перевод к III веку. Если это так, то мы имеем труд большого апологетического и экзегетического значения, особенно для истории канона и текста, ибо Феофил занимает промежуточное положение между Иустином Мучеником и Иринеем и может считаться древнейшим христианским толкователем. Но текст указывает на никейское или посленикейское состояние развития богословия и церковной организации, потому что в нем, как привычные, встречаются такие термины *regnum Christi catholicum, catholica doctrina, catholicum dogma, sacerdos, peccatum originale, monachi, saeculares, pagani*[1419]. Подозрение, что комментарий относится к более позднему периоду, подтверждается обнаружением в Брюсселе его рукописи с анонимным предисловием, в котором он назван компиляцией. Гарнак, сделавший это открытие, умело опровергает выводы Цана и пытается доказать, что комментарий, приписываемый Феофилу, является латинским трудом анонимного автора V или VI века (470 — 520). Цан (1884) отстаивает свои прежние позиции, опровергая Гарнака, но признает весомость аргумента, связанного с обнаружением Брюссельской рукописи. Хаук считает, что комментарий был написан после 200 г. по Р. Х., но был использован Иеронимом. Борнман успешно защищает точку зрения Гарнака против Цана и Хаука и относит этот труд к промежутку между 450 и 700 г.

§177. *Мелитон Сардийский*

(I.) Евсевий: *H. E.* IV. 13, 26; V. 25. Иероним: *De Vir. ill.* 24. Отрывки из Мелитона в Rooth, *Reliq. Sacr.* I. 113-153; более полно в Otto, *Corp. Ap.* IX. (1872), 375-478. Его вторая апология, подлинность которой сомнительна, в Cureton, *Spicilegium Syriacum*, Lond. 1855 (на сирийском, с английским переводом), и в Pitra, *Spicil. Solesm.* II (с латинским переводом Ренана, пересмотренным в Otto, *Corp. Ap.*, vol. IX); немецкий перевод Welte, в тюбингенском «Theol. Quartalschrift», 1862.

(II.) Piper в «Studien und Kritiken», 1838, p. 54-154. Uhlhorn в «Zeitschrift für hist. Theol.», 1866. Donaldson, III. 221-239. Steitz в Herzog[2] IX. 537-539. Lightfoot в «Contemp. Review», Febr. 1876. Harnack, *Texte*, etc., I. 240-278. Salmon в Smith and Wace III. 894-900. Renan, *Marc-Aurèle*, 172 sqq. (См. также краткую справку в его *L'église chrét.*, p. 436).

Мелитон, епископ Сардиса[1420], столицы Лидии, был светочем церквей Малой Азии в третьей четверти II века. Поликрат из Ефеса в послании к епископу Виктору Римскому (умер в 195 г.) называет его «евнухом, который во всем, что ни делал, был исполнен Святого Духа и почиет в Сардисе, ожидая епископства небесного (или посещения, την ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἔπισκοπήν) в день воскресения». Термин «евнух», без сомнения, означает добровольное безбрачие ради царства Божьего (Мф. 19:12)[1421]. Мелитона также уважали как пророка. Он написал

[1417] По линии царей. — Прим. изд.

[1418] По линии священников. — Прим. изд.

[1419] Католическое царство Христа, католическое учение, католическая догма {об употреблении слова «католический» см. подстрочное примечание в §2}, священники, первородный грех, монахи, миряне, язычники. — Прим. изд.

[1420] Английское написание *Sardis*, на немецком и французском название пишется как *Sardes* (греч. αἱ Σάρδεις, но также Σάρδις у Геродота).

[1421] Ренан считает, что речь идет об акте самооскопления (*L'église chrét.* 436): *«Comme plus tard Origène, il voulut que sa chasteté fût en quelque sorte matériellement constatée»* {Как позже Ориген, он пожелал как-либо подтвердить свое целомудрие материально}. Но святой Иоанн также назван *spado* у Тертуллиана (*De Monog.* 17) и *eunuchus* — у Иеронима (*In Es.*, с. 56). Афинагор использует слово εὐνουχία для обозначения мужского воздержания, *Leg.*, с. 33: τὸ ἐν παρθενείᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι, *in virginitate et eunuchi statu manere.*

книгу о пророчестве, вероятно, против псевдопророчеств монтанистов, но его отношение к монтанизму неясно. Он принял активное участие в пасхальных и других спорах, волновавших церкви Малой Азии. Он был одним из главных сторонников квадродециманской практики, которая позже была осуждена как схизматическая и еретическая. Возможно, именно по этой причине его произведения были забыты. В остальных отношениях он был вполне ортодоксален по стандартам своей эпохи и верил в Божественность Христа, что видно из одного сирийского фрагмента (см. ниже).

Мелитон был человеком блестящего ума и весьма плодотворным писателем. Тертуллиан говорит об изяществе и красноречии его таланта[1422]. Евсевий перечисляет не менее восемнадцати или двадцати его произведений на самые разные темы, но они известны нам только по названиям[1423]. Он приводит три ценных отрывка. Должно быть, после середины II века в Малой Азии наблюдался необычайный литературный подъем[1424].

[1422] «*Elegans et declamatorium ingenium*», в его утраченной книге *Ecstasis*, цитирует Иероним, *De Vir. ill.* 24. Гарнак проводит сравнение между Мелитоном и Тертуллианом; они были похожи тем, что писали на разнообразные темы, и красноречием, но не изяществом стиля.

[1423] Евсевий (IV. 26) сначала упоминает его «Апологию веры», адресованную римскому императору, а затем следующие книги: «Два труда "О Пасхе", труды "Об образе жизни и пророках" (τὸ περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν, возможно, две отдельные книги, καὶ может использоваться вместо τῶν), труд "О церкви", речь "О дне Господнем" (περὶ κυριακῆς), также "О природе (περὶ φύσεως) или вере (πίστεως) человека", еще один "О сотворении" (περὶ πλάσεως), труд "О подчинении чувств вере" (ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων, который Руфин превращает в две книги, "*de obedientia fidei; de sensibus*", и так же делает Никифор). Помимо этого, трактат "О душе, теле и уме". Также исследование "О крещении"; также "Об истине и вере и [возможно, другой труд] Рождестве Христовом". Его речь "О пророчестве", и также "О гостеприимстве". Трактат под названием "Ключ" (ἡ κλείς), его труды "О дьяволе" и "Откровение Иоанна". Трактат "О воплощенном Боге" (περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, ср. с ἐνσωμάτωσις = воплощение), и наконец, речь (βιβλίδιον), обращенная к Антонину». Потом он добавляет еще одну книгу под названием Ἐκλογαί, содержащую отрывки из Ветхого Завета. Некоторые из этих заглавий могут относиться к двум разным книгам, как τὰ περὶ τοῦ διαβόλου, καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου. Так понимали это заглавие Руфин и Иероним. См. примечания Гейнихена. Более поздние авторы приписывали Мелитону и другие произведения, такие как «О воплощении Христа» (περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ), «О кресте», «О вере» и два явно поддельных труда, *De Passione S. Joannis* и *De Transitu b. Mariae*.

[1424] См. Евсевий, IV. 21, 25. Ренан говорит (p. 192): «*Jamais peut-être le christianisme n'a plus écrit que durant le II^e^ siècle en Asie. La culture littéraire était extrêmement répandue dans cette province; l'art d'écrire y était fort commun, et le christianisme en profitait. La littérature des Pères de l'Église commençait. Les siècles suivants ne dépassèrent pas ces premiers essais de l'éloquence chrétienne; mais, au point de vue de l'orthodoxie, les livres de ces Pères du II^e^ siècle offraient plus d'une pierre de l'achoppement. La lecture en devint suspecte; on les copia de moins au moins, et ainsi presque tous ces beaux écrits disaparurent, pour faire place aux écrivains classiques, postérieurs au concile de Nicée, écrivains plus corrects comme doctrine, mais, en général, bien moins originaux que ceux du II^e^ siècle*» {Возможно, никогда не писалось столько христианских трудов, как во II веке в Азии. Литературные умения были очень характерны для жителей этой провинции; писательское искусство было весьма распространено, и христианство этим пользовалось. Начали появляться произведения отцов церкви. В последующие столетия никому не удалось превзойти эти первые опыты христианского красноречия; но, с точки зрения ортодоксии, в книгах отцов II века встречалось немало камней преткновения. Они стали подозрительным чтением; их копировали все меньше и меньше, и так почти все эти прекрасные произведения исчезли, уступив место классическим трудам, созданным после Никейского собора, более правильным с доктринальной точки зрения, но в целом гораздо менее оригинальным, чем труды II века}.

Апология Мелитона была адресована Марку Аврелию и, вероятно, написана в начале свирепых гонений 177 г., которые, однако, имели местный или провинциальный характер и не были санкционированы верховным правительством. Мелитон замечает, что единственными императорами-гонителями были Нерон и Домициан, и выражает надежду, что Аврелий, если его как следует информировать, защитит невиновных христиан. В отрывке, сохранившемся в «Пасхальной хронике», он говорит: «Мы не поклоняемся бесчувственным камням, но только одному лишь Богу, Который был прежде всего и над всем, и Его Христу, истинному предвечному Богу мира».

Сирийская апология, носящая имя Мелитона[1425], была обнаружена Тэттемом вместе с другими сирийскими рукописями в монастырях Нитрийской пустыни (1843) и опубликована Куретоном и Питрой (1855). Но в ней нет ни одного из отрывков, цитируемых Евсевием, и она представляет собой скорее критику идолопоклонства, чем защиту христианства; тем не менее это может быть труд Мелитона, просто неверно озаглавленный.

Мелитону мы обязаны первым христианским списком еврейских книг Писания. Список соответствует иудейскому и протестантскому канону, апокрифы в нем отсутствуют. Книги Есфирь и Неемия отсутствуют также, но они могут быть включены в Книгу Ездры. Выражения «старые Книги», «книги Ветхого Завета» предполагают, что у церкви к тому времени был уже канон Нового Завета. Мелитон совершил путешествие в Палестину для поиска информации об иудейском каноне.

Он написал комментарий к Апокалипсису и «Ключ» (ἡ κλείς), вероятно, к Писанию[1426].

Возможно, больше всего нам следует сожалеть об отсутствии этой книги Мелитона, а также его книг «О церкви» и «О дне Господнем».

Среди сирийских фрагментов Мелитона, опубликованных Куретоном, есть один отрывок из труда «О вере», содержащий замечательный христологический символ веры, красноречивое изложение *Regula Fidei*[1427]. Господь Иисус Христос признается в нем совершенным Разумом, Словом Божьим; Он был рожден, еще когда не было света; Он был Творец вместе с Отцом; Он создал человека; Он был всем во всем, Патриархом из патриархов, Законом закона, Первосвященником

[1425] Под заглавием «Речь философа Мелитона перед кесарем Антонином, когда он говорил [?] с кесарем, чтобы тот мог познать Бога, и показал ему путь истины, и говорил он так». Эвальд («Gött. Gel. Anz.», 1856, p. 655 sqq.) и Ренан (*M. Aur.*, 184, note) предполагают, что это не апология, а трактат Мелитона περὶ ἀληθείας, так как это слово очень часто встречается в тексте. Якоби, Отто и Гарнак приписывают текст другому автору, возможно, сирийскому.

[1426] Латинский текст под заглавием *Melitonis Clavis Sanctae Scripturae* упоминает Лаббе в 1653 г., как хранившийся в библиотеке Клермонского колледжа; после долгих поисков он был наконец найден в Страсбурге и опубликован кардиналом Питрой в его *Spicilegium Solesm.* 1855 (Tom. II, III). К сожалению, текст оказался вовсе не переводом κλείς Мелитона, а средневековым глоссарием мистических толкований Писания, составленным на основании трудов Григория I и других латинских отцов церкви. Это убедительно доказывает Штейц в «Studien und Kritiken», 1857, p. 584-596. Ренан соглашается с этим выводом (p. 181, note): «*L'ouvrage latin que dom Pitra a publié comme étant la Clef de Meliton, est une compilation de passages des Pères latins pouvant servir a l'explication allégorique des écritures qui figure pour la première fois dans la Bible de Théodulpe*» {Латинский труд, который господин Питра опубликовал как *Ключ* Мелитона, представляет собой сборник отрывков из латинских отцов церкви — примеров аллегорического толкования Писания, впервые фигурирующих в Библии Теодульфа}.

[1427] *Spicileg. Solesm.* T. II, p. LIX.

всех священников, Царем царствующих, Пророком из пророков, Архангелом среди ангелов; Он руководил Ноем, вел Авраама, был в рабстве с Исааком, в изгнании — с Иаковом, вел народ с Моисеем; Он предсказал Свои собственные страдания в произведениях Давида и пророков; Он воплотился через Деву; Ему поклонялись волхвы; Он исцелял хромых, возвращал зрение слепым, люди отвергли Его, Пилат осудил, Его повесили на древе, похоронили в земле, Он воскрес из мертвых, и явился апостолам, и взошел на небеса; Он — Остаток рассеянных, Искупитель заблудших, Свет слепых, Убежище скорбящих, Жених Церкви, Колесничий херувимов, Глава ангелов; Бог от Бога, Сын Отца, Царь во веки веков.

§178. *Аполинарий Иерапольский. Мильтиад*

Клавдий Аполинарий[1428], епископ Иераполя во Фригии, преемник Папия, был очень активным апологетом и полемистом около 160 — 180 г. по Р. Х. Он принимал деятельное участие в монтанистских и пасхальных спорах. Евсевий выделяет его среди ортодоксальных авторов II века вместе с Мелитоном Сардийским и упоминает четыре из его «многочисленных трудов», которые были ему известны, но потом утрачены: апологию, адресованную Марку Аврелию (до 174 г.), пять книг против греков, две книги об истине, две книги против иудеев. Евсевий отмечает также его более поздний труд «Против фригийской ереси» (монтанистов), ок. 172 г.[1429]

Аполинарий выступал против квадродециманского празднования Пасхи, которое отстаивал Мелитон[1430]. Иероним упоминает, что он был знаком с языческой литературой, но причисляет его к хилиастам[1431]. Последнее сомнительно в связи с его выступлениями против монтанизма. Фотий хвалит его стиль. Аполинарий упоминается среди святых[1432].

Мильтиад был еще одним христианским апологетом второй половины II века, произведения которого полностью утрачены. Евсевий упоминает среди них

[1428] Так пишут его имя древние греческие авторы, о нем упоминающие. Латинские авторы обычно писали его имя *Apollinaris* или *Apollinarius*. Есть несколько известных людей, носивших это имя: 1) легендарный святой Аполлинарий, епископ Равенны (50 — 78?), последовавший за святым Петром из Антиохии в Рим, посланный им в Равенну, совершавший чудеса, принявший мученичество и давший имя величественной базилике, построенной в VI веке. См. *Acta Sanct.* Jul. V. 344. 2) Аполлинарий Старший, пресвитер Лаодикии в Сирии (не во Фригии), талантливый классический ученый и поэт (ок. середины IV века). 3) Аполлинарий Младший, сын предыдущего, епископ Лаодикии между 362 и 380 г., который вместе со своим отцом сочинял христианскую классику, чтобы заменить ею классику языческую во время правления Юлиана, и позже создал христологическую ересь, носившую его имя. См. мою статью в Smith and Wace, I. 134 sq.

[1429] *H. E.* IV. 27; то же у Иеронима, *De Viris ill.* 26. Два отрывка из произведения, не упоминаемого Евсевием, есть в *Cron. Pasch.* Копии трех его апологетических книг, πρὸς Ἕλληνας, περὶ εὐσεβείας, περὶ ἀληθείας, упоминаются Фотием. Последние две, возможно, составляют одну книгу, потому что их названия связаны с помощью καί. См. фрагменты в Routh, I. 159-174. См. также Donaldson III. 243; Harnack, *Texte*, I. 232-239; Smith and Wace, I. 132.

[1430] См. выше; тж. *Chron. Pasch.* I. 13.

[1431] *De Vir. ill.* 18; тж. *Com. in Ezech.*, с. 36, где Иероним называет Иринея первым, а Аполинария — последним из греческих хилиастов (*«ut Graecos nominem, et primum extremumque conjugam, Iren. et Ap.»*); но это заблуждение, потому что Варнава и Папий были хилиастами до Иринея; Мефодий же и Непот — намного после Аполинария. Возможно, он имел в виду Аполлинария из Лаодикии Сирийской.

[1432] *Acta Sanct.* Febr. II. 4. См. Wetzer and Welte² I. 1086.

апологию, адресованную правителям мира, трактат «Против греков» и еще один — «Против иудеев», но отрывков не цитирует[1433]. Тертуллиан помещает его между Иустином Мучеником и Иринеем[1434].

§179. *Ермий*

Ερμείου φιλοσόφου Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, HERMIAE PHILOSOPHI *Gentilium Philosophorum Irrisio*, 10 глав. Основные издания с латинским переводом — Basel 1553, Zurich 1560. Ворт добавляет его к своему изданию Татиана, Oxf. 1700. Также у Отто и Марана (Migne, vi, col. 1167-1180).

DONALDSON, III. 179-181.

Именем философа Ермия (Ἑρμείας или Ἑρμίας), о котором нам больше ничего не известно, подписан труд «Осмеяние языческих философов». Автор, на основании истории философии, изобличая противоречия разных ее систем, вооружившись сарказмом и остроумием, пытается доказать истинность заявления Павла о том, что мудрость этого мира — безумие для Бога. Он объявляет ложную философию исходящей от бесов. Сначала он рассматривает конфликтующие между собой представления язычников о душе, потом — о происхождении мира, и высмеивает их. Вот пример его рассуждений на первую из тем:

«Признаюсь, меня раздражает изменчивость ситуации. Ибо вот я бессмертен, и я ликую; но потом я снова становлюсь смертным, и скорблю; а вот я распадаюсь на атомы. Я становлюсь водой, я становлюсь воздухом, я становлюсь огнем; но вскоре я уже не воздух и не огонь; кто-то превращает меня в дикого зверя, кто-то превращает меня в рыбу. И снова братья мои — дельфины. Когда я вижу себя, я боюсь своего тела, и больше не знаю, как называть его: человеком, собакой, волком, тельцом, птицей, змеей, драконом или химерой. Философы превращают меня в диких зверей, живущих на суше и под водой, крылатых, разнообразных, диких, ручных, немых и наделенных даром речи, разумных и неразумных. Я плыву, лечу, ползу, сижу; а есть еще Эмпедокл, который превращает меня в куст».

Труд этот невелик и незначителен[1435]. Некоторые исследователи относят его к III или IV веку; но автор, называя себя «философом» (и неправильно представляя свое призвание), описывает положение церкви таким, каким оно было при Марке Аврелии; он во многом похож на древних апологетов и на Лукиана, который также остроумно высмеивал философов, но с точки зрения язычника. Поэтому мы вполне можем отнести это произведение к концу II века.

§180. *Егезипп*

(I.) ЕВСЕВИЙ: *H. E.* II. 23; III. 11, 16, 19, 20, 32; IV. 8, 22. Сборник фрагментов в GRABE, *Spicil.* II. 203-214; ROUTH, *Reliq. S.* I. 205-219; HILGENFELD, в его «Zeitschrift für wissenschaftliche Theol.», 1876, 1878.

(II.) *Annotationes in Heges. Fragm.*, в ROUTH, I. 220-292 (очень ценны). DONALDSON: *L. c.* III. 182-213. NÖSGEN: *Der kirchl. Standpunkt des Heg.*, в «Zeitschrift für Kirchengesch.» Бриге-

---

[1433] *H. E.* V. 17. Иероним, *De Vir. ill.* 39. См. также Harnack, *Texte*, I. 278-282, и Salmon, в Smith and Wace, III. 916.

[1434] *Adv. Valent.* 5. Мильтиад назван здесь *«ecclesiarum sophista»* {церковным софистом}, он называется *rhetor* или *philosophus* (см. Отто и Сэлмона) — уважительно либо критически (*«mit einem üblen Nebengeschmack»*, как полагает Гарнак). Отношение Мильтиада к монтанизму непонятно, но, вероятно, он был противником данного течения.

[1435] Hase справедливо называет его *«eine oberflächlich witzige Belustigung über paradoxe Philosopheme»*.

ра, 1877 (p. 193-233). Против Гильгенфельда. Zahn: *Der griech. Irenaeus und der ganze Hegesippus im 16ten Jahr., ibid.*, p. 288-291. H. Dannreuther: *Du Témoignage d'Hégésippe sur l'église chrétienne au deux premiers siècles.* Nancy 1878. См. также его статью в Lichtenberger, «Encycl.», vi. 126-129. Friedr. Vogel: *De Hegesippo, qui dicitur, Josephi interprete.* Erlangen 1881. W. Milligan: *Hegesippus*, в Smith and Wace II (1880), 875-878. C. Weizsacker: *Hegesippus*, в Herzog^2 V. 695-700. Caspari: *Quellen*, etc., III. 345-348.

Ортодоксия Егезиппа отрицалась тюбингенскими критиками, Бауром, Швеглером и, более умеренно, Гильгенфельдом, но ее отстаивают Дорнер, Дональдсон, Носген, Вейцсакер, Каспари и Миллиган.

Современниками апологетов были также не принадлежавшие к их числу Егезипп (умер около 180 г.) и Дионисий Коринфский (около 170 г.).

Егезипп был ортодоксом, обращенным в христианство из иудеев[1436], и жил во время правления Адриана, Антонина и Марка Аврелия. Он много путешествовал по Сирии, Греции и Италии и был в Риме во время епископства Аникиты. Он собирал «Воспоминания»[1437] об апостольских и послеапостольских церквях. Он пользовался письменными источниками и устным преданием. К сожалению, этот труд, еще существовавший в XVI веке[1438], утрачен, но, может быть, его еще обнаружат. Обычно труд этот рассматривался как нечто вроде истории церкви, первой после Деяний святого Луки. В таком случае именно Егезиппа, а не Евсевия следует считать «отцом церковной истории». Но скорее всего, это было лишь собрание воспоминаний путешественника без внимания к хронологическому порядку (в противном случае рассказ о мученичестве Иакова был бы в первой, а не в пятой книге). Егезипп был, скорее, коллекционером древностей, чем историком. Его основной задачей было отстоять чистоту и католичность церкви, борясь с еретиками-гностиками и их сектами.

У Евсевия сохранились рассказы Егезиппа о мученичестве святого Иакова Праведника, Симеона Иерусалимского, о поиске Домицианом потомков Давида и родственников Иисуса, о возникновении ересей, о преемственности епископов и сохранении ортодоксального учения в Коринфе и Риме. Эти исторические отрывки привлекают наше внимание в силу своей древности, но их следует воспринимать критически и осторожно. Для Егезиппа характерно благочестие иудейского типа, подобное благочестию Иакова, но это никоим образом не иудействующая ересь. Он не был евионитом и даже назореем, он явно католик. Он не настаивает на обрезании или соблюдении закона, как необходимых для спасения. В том, что он пользуется «Евангелием от евреев», нет еретического уклонения. Он считал, что все ереси и расколы произошли из иудаизма. Он уделял большое внимание непрерывной апостольской преемственности епископов. В каждом городе он сам искал две вещи: чистоту учения и неразрывную преемственность учителей со времен апостолов. В его представлении первое зависело от второго. Результат его исследований был удовлетворительным в обоих отношениях. Он обнаружил, что во всех апостольских церквях вера сохраняется. «Коринфская церковь, — говорит он, — продолжала пребывать в истинной вере, пока там был епископом Прим [предшественник Дионисия], с которым я беседовал, так как провел много дней в Коринфе, собираясь отплыть в Рим, и в это время мы освежали друг у друга в памяти истинное учение. Прибыв в Рим, я был

[1436] Евсевий (IV. 22) явно называет его «обращенным из евреев», что подтверждает ярко выраженный иудейский колорит его рассказа о Иакове, полностью цитируемого в т. I, §27. Вероятно, он был родом из Палестины.

[1437] Ὑπομνήματα, или Συγγάμματα, в пяти книгах.

[1438] В библиотеке монастыря Святого Иоанна на Патмосе. См. Zahn, *l.c.*

с Аникитой, диаконом которого был Элевтер. Преемником Аникиты стал Сотер, его преемником — Элевтер. Во всяком предании и во всех городах преобладает то учение, которое объявлено в законе, пророках и Господом»[1439]. Он рассказывает о скверне ереси, исходящей от неверующих евреев — Фебутия, Симона Волхва, Клеобия, Досифея и других, чьи имена неизвестны или забыты; но «пока священный хор апостолов был еще жив, церковь была неосквернённой и чистой, подобной деве, до века Траяна, когда эти нечестивые заблуждения, долго пресмыкавшиеся во тьме, бесстыдно вышли на дневной свет»[1440]. Он чувствовал себя как дома в католической церкви того времени, нисшедшей с величественных высот апостольского знания и свободы (или, скорее, никогда не достигавшей их). Как Егезипп был доволен ортодоксией западных церквей, так Евсевий был доволен ортодоксией Егезиппа и ни разу не сомневается в ней.

§181. *Дионисий Коринфский*

Евсевий: *H. E.* II. 25; III. 4; IV. 21, 23. Иероним: *De Vir. ill.* 27.

Routh: *Rel. S.* I. 177-184 (фрагменты), 185-201 (аннотации). В том числе Пинит Критский и его *Ep. ad Dion.* (*Eus.* IV. 23).

Donaldson III. 214-220. Salmon в Smith and Wace, II. 848 sq.

Дионисий был епископом Коринфа (вероятно, преемником Прима) в третьей четверти II века, примерно до 170 г. по Р. Х. В свое время он был знаменитым человеком, славился своим рвением, умеренностью, католическим и мирным духом. Он написал ряд пастырских посланий к общинам Лакедемона, Афин, Никомедии, Рима, Гортины на Крите и других городов. Одно послание адресовано Хрисофоре, «самой верной сестре». Все они утрачены, есть только обзор их содержания у Евсевия и четыре фрагмента из послания к Сотеру и римской церкви. Без сомнения, они пролили бы свет на духовную жизнь церкви. Евсевий говорит о Дионисии, что он «свободно делился благословениями своего божественного (или вдохновенного) труда не только со своим собственным народом, но и с чужеземцами»[1441]. Его послания читали в церквях.

Такая активная переписка способствовала католическому единству, укрепляла и утешала в момент внешних гонений и еретических брожений внутри церкви. Епископ обычно упоминается с уважением, но послания адресованы церкви; даже римский епископ Сотер, как и его предшественник Климент, адресовал свое собственное послание церкви коринфской от имени римской церкви. Дионисий писал римским христианам: «Сегодня мы отмечали день Господень и читали ваше послание[1442]. Читая его, мы всегда будем хранить в своей памяти наставления, как и читая присланное нам ранее послание Климента». Он с большим уважением говорит о щедрости римской церкви, помогающей иноземным братьям, осужденным на работы в рудниках, и посылающей пожертвования во все города.

Дионисия почитают как мученика в Греческой, и как исповедника — в Латинской церкви.

[1439] Евсевий, IV. 22.

[1440] *Ibid.* III. 32. Баур и его школа использовали этот отрывок как аргумент против пастырских и других апостольских посланий, в которых есть предостережения против гностической ереси, но в нем ясно сказано: прежде чем ересь вышла на свет при Траяне, она развивалась тайно еще при Симоне Волхве. Следовательно, Егезипп лишь подтверждает слова НЗ о разнице между зарождением и будущим развитием заблуждений.

[1441] ἐνθέου φιλοπονίας, Евсевий IV. 23.

[1442] ὑμῶν τὴν ἐπιστολήν. Евсевий II. 23.

§182. *Ириней*

Издания его трудов

S. Irenaei *Episcopi Lugdun. Opera quae supersunt omnia*, ed. A. Stieren. Lips. 1853, 2 vols. Второй том содержит Prolegomena прежних издателей и споры Маффея и Пфаффа о фрагментах Иринея. Это издание может заменить все предыдущие, но не издание Харви, вышедшее позже.

S. Irenaei *libros quinque adversus Haereses edidit* W. Wigan Harvey. Cambr. 1857, 2 vols. Основано на новом тщательном сличении Cod. Claromontanus и Arundel, присутствуют оригинальные греческие фрагменты, сохранившиеся в *Philosoph.* Ипполита, недавно обнаруженные фрагменты на сирийском и армянском, есть ученое «Вступление».

Предыдущие издания: *Erasmus*, Basel 1526 (на основании трех латинских рукописей, ныне утраченных, переиздания в 1528, 1534); *Gallasius*, Gen. 1570 (с использованием греческого текста из Епифания); *Grynaeus*, Bas. 1571 (бесполезное); *Fevardentius* (*Feuardent*), Paris 1575, улучшенный вариант — Col. 1596, часто переиздавалось; *Grabe*, Oxf. 1702; и прежде всего *Massuet*, Par. 1710, Ven. 1734, 2 vols. fol., и снова — в Migne, «Patrol. Graeco-Lat.» Tom. VII. Par. 1857 (бенедиктинское издание, лучшее из старых, основанное на трех рукописях, с большим вступлением и 3 диссертациями).

Английский перевод — A. Roberts и W. H. Rambaut, 2 vols., в «Ante-Nicene Library», Edinb. 1868. Еще один — John Keble, ed. Dr. Pusey, для оксфордской «Library of the Fathers», 1872.

Биографические и критические труды

Ren. Massuet (католик): *Dissertationes in Irenaei libros (de hereticis, de Irenaei vita, gestis et scriptis, de Ir. doctrina)*, предисловие к его изданию *Opera*, воспроизведено в издании Штирена. Также Пролог в Harvey, о гностицизме, жизни и произведениях Иринея.

H. Dodwell: *Dissert. in Iren.* Oxon. 1689.

Tillemont: *Mémoirs*, etc. III. 77-99.

Deyling: *Irenaeus, evangelicae veritatis confessor ac testis.* Lips. 1721. (Против Массуэта).

Stieren: статья *Irenaeus* в «Ersch and Gruber's Encykl.» 2nd sect. Vol. xxiii. 357-386.

J. Beaven: *Life and Writings of Irenaeus.* Lond. 1841.

J. M. Prat (католик): *Histoire de St. Irenée.* Lyon and Paris 1843.

L. Duncker: *Des heil. Irenaeus Christologie.* Gött. 1843. Очень ценный.

K. Graul: Die Christliche Kirche an der Schwelle des Irenaeischen Zeitalters. Leipz. 1860. (168 pp.) Вступление к биографии, которая так и не вышла.

Ch. E. Freppel (епископ Анжера с 1869): *Saint Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule aux deux premiers siècles.* Par. 1861.

G. Schneemann: *Sancti Irenaei de ecclesiae Romanae principatu testimonium.* Freib. i. Br. 1870.

Böhringer: *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, vol. II, new ed. 1873.

Heinrich Ziegler: *Irenaeus der Bischof von Lyon.* Berlin 1871. (320 p.)

E. A. Lipsius: *Die Zeit des Irenaeus von Lyon und die Entstehung der altkatholischen Kirche*, в Sybel, «Histor. Zeitschrift». München 1872, p. 241 sqq. См. ниже его более позднюю статью.

A. Guilloud: *St. Irenée et son temps.* Lyon 1876.

Епископ Lightfoot: *The Churches of Gaul*, в «Contemporary Review», Aug. 1876.

C. J. H. Ropes: *Irenaeus of Lyons*, в андоверской «Bibliotheca Sacra», April 1877, p. 284-334. Эрудированный труд о национальности Иринея (против Харви).

J. Quarry: *Irenaeus; his testimony to early Conceptions of Christianity.* В «British Quarterly Review», 1879, July and Oct.

Renan: *Marc Aurèle.* Paris 1882, p. 336-344.

Th. Zahn: статья *Iren.* в Herzog^2, VII. 129-140 (сокращенный вариант в Schaff-Herzog), в основном хронологическая; и R. A. Lipsius в Smith and Wace, III. 253-279. Обе эти статьи очень важны; статья Липсиуса более полная.

См. также *Ch. Hist.* Neander, Baur, *Patrol.* Möhler и Alzog.

Отдельные учения и отношения Иринея рассматривают Baur, Dorner, Thiersch, Höfling, Hopfenmiller, Körber, Ritschl, Kirchner, Zahn, Harnack, Leimbach, Reville, Hackenschmidt. См. список литературы в статье Цана в Herzog^2.

Нам еще недостает полной и удовлетворительной монографии об Иринее и его веке.

Почти одновременно с апологиями, направленными вовне, против ложных религий, возникла полемическая литература против ересей, то есть разных форм псевдохристианства, особенно гностицизма. Эти труды легли в основу церковного богословия. Во главе древнекатолических критиков ереси стояли Ириней и его ученик Ипполит, оба получившие греческое образование, но принадлежавшие в плане церковных связей и трудов к Западной церкви.

Малая Азия, где в последние годы своей жизни нес служение святой Иоанн, породила ряд блестящих богословов и исповедников, которые в первые три четверти II века отражали свет заходящего солнца апостольского периода и могут быть названы учениками святого Иоанна. Среди них были Поликарп из Смирны, Папий из Иераполя, Аполинарий из Иераполя, Мелитон из Сардиса и другие, менее известные люди, упоминаемые с уважением в послании Поликарпа Ефесского к епископу Виктору Римскому (190 г. по Р. Х.).

Последний и величайший представитель этой школы — ИРИНЕЙ, первый из собственно отцов церкви, один из главных создателей системы католического учения.

I. Жизнь и личность.

Об Иринее — кроме того, что мы можем почерпнуть из его произведений, — известно мало. Он был родом из Малой Азии, вероятно, из Смирны, где прошла его молодость[1443]. Ириней родился между 115 и 125 г. по Р. Х.[1444] Он учился у почтенного Поликарпа, ученика святого Иоанна, и других «старейшин», которые были, косвенно или непосредственно, учениками апостолов. Он унаследовал

[1443] Харви, из предполагаемого знакомства Иринея с еврейским языком и сирийской Пешитто, делает вывод, что он был сирийцем, но Роупс опровергает это мнение и отстаивает традиционное — о его греческом происхождении. См. также Caspari, *Quellen zur Gesch. des Taufsymb.* III. 343 sq.

[1444] Изменение даты мученичества Поликарпа со 166 на 155 г. требует сделать соответствующие изменения и в хронологии жизни Иринея, его ученика, который, более того, утверждает, что Апокалипсис Иоанна был написан в конце правления Домициана (умер в 96 г.), «почти в наше время» (σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, *Adv. Haer.* V. 30, 3). Цан (в Herzog) отстаивает 115 г., Липсиус (в Smith and Wace) — 130 или 125 г. как дату его рождения. Додуэлл предпочитает 97 или 98 г.; Грабе — 108 г., Тиллемон и Лайтфут — 120 г., Леймбах, Гильгенфельд и Роупс — 126 г., Оскар фон Гебхардт — между 126 и 130 г., Харви — 130 г., Массуэт, Дюпен, Борингер, Клинг — 140 г. (что поздновато), Циглер — со 142 по 147 г. (что невозможно). Более поздняя дата связана с неверным пониманием упоминания о пожилом возрасте Поликарпа (πάνυ γηραλέος, но это, как замечают Цан и Лайтфут, относится к моменту его мученичества, а не ко времени знакомства с Иринеем) и с неверными предположениями о дате его мученичества (166, а не 155 или 156). Термин πρώτη ἡλικία, «первый возраст», который Ириней употребляет для описания момента своего знакомства с Поликарпом (III. 3, §4; см. также Евсевий, *H. E.* IV. 14), означает промежуток времени между отрочеством и зрелостью, потому что Ириней делит человеческую жизнь на пять этапов (*Adv. Haer.* II. 22, §4; 24, §4 — *infans, parvulus, puer, juvenis, senior*) и тридцатый год жизни относит к юности, так как называет Христа *juvenis* в момент Его крещения. Отсюда Цан и Липсиус делают вывод, что πρώτη ἡλικία, когда Ириней познакомился с Поликарпом, — это не детство, но начало взрослого возраста. «*Als junger Mann*, — пишет Цан, — *etwa zwischen dem 18, und 35. Lebensjahre, will Ir. sich des Umgangs mit Pol erfreut haben*». Еще одна подсказка дается в послании Иринея к Флорину, где он напоминает, как они оба были знакомы с Поликарпом в юности на юге Азии, когда Флорин был «при царском дворе» (αὐλῇ βασιλικῇ). Лайтфут считает, что речь идет о дворе Антонина Пия, когда он был проконсулом Малой Азии в 136 г., за два года до восшествия на трон империи (Waddington, *Fastes des provinces Asiatiques*, p. 714). Но Цан предпочитает более естественное объяснение Додуэлла: речь идет о дворе императора Адриана, который дважды посещал Малую Азию в период своего правления, со 122 по 130 г.

дух своего наставника. «То, что я услышал от него, — говорит он, — я начертал не на бумаге, но в сердце своем и, благодатью Божьей, постоянно помню об этом». Возможно, он сопровождал Поликарпа во время путешествия в Рим в связи с пасхальными спорами (154). Он совершил миссионерское путешествие в Южную Галлию, которая, похоже, была обращена в христианство выходцами из Малой Азии. Во время гонений в Лугдунуме (Лионе) и Вьенне при Марке Аврелии (177) он был там пресвитером и видел ужасную жестокость, с которой разъяренное языческое население относилось к его братьям[1445]. Пожилой и уважаемый епископ Пофин пал жертвой гонений, и пресвитер занял его место в тот опасный момент, но Бог сохранил ему жизнь ради важного дела.

Исповедники из Галлии послали его к римскому епископу Элевтеру (занимавшему этот пост в 177 — 190 г. по Р. Х.), как своего представителя в монтанистских спорах[1446].

После мученичества Пофина Ириней был избран епископом Лионским (178) и трудился ревностно и успешно устно и письменно ради возрождения сильно пострадавшей церкви, распространения христианства в Галлии, защиты и развития христианского учения. Он сочетал активное благовестие и литературную деятельность. Согласно рассказу Григория Турского, Ириней обратил почти все население Лиона и послал миссионеров в другие части языческой Франции.

После 190 г. мы теряем Иринея из вида. Иероним говорит, что он еще жив в правление Коммода, то есть между 180 и 192 г. Более позднее предание (после IV или V века) гласит, что Ириней погиб как мученик во время гонений Септимия Севера в 202 г. по Р. Х., но молчание на сей счет Тертуллиана, Ипполита, Евсевия и Епифания делает этот факт чрезвычайно сомнительным. Ириней был похоронен под алтарем церкви Святого Иоанна в Лионе[1447]. Этот город снова прославился в церковной истории в XII веке, когда там возникла церковь мучеников-вальденсов, *Pauperes de Lugduno.*

II. Его характер и положение.

Ириней — ведущий представитель католического христианства последней четверти II века, защитник ортодоксии от гностической ереси, посредник между Восточной и Западной церквями. В нем греческая ученость сочеталась с умеренностью и философским проникновением в практическую мудрость. Он не очень оригинален, не выдвигает блестящих идей, но рассуждения его замечательно здравы и вдумчивы. Его индивидуальность не ярко выражена, а почти теряется в его католичности. Скромность побуждает его отказываться от изящного стиля и красноречия; он говорит, что, выполняя каждодневные обязанности, вынужден был изъясняться на варварском кельтском диалекте Южной Галлии; однако греческим он владеет хорошо и прекрасно пишет на нем о самых глубоких материях[1448]. Он знаком с произведениями греческих поэтов (Гомера, Гесиода, Пинда-

---

[1445] См. выше, § 20.

[1446] Либо во время гонений, либо после них. Евсевий V. S.; Иероним *De Vir ill.*, с. 35.

[1447] «История о том, что его кости были выкопаны и выброшены на улицу кальвинистами в 1562 г., была опровергнута». *Encycl. Brit.*, 9th ed. XIII. 273.

[1448] Это очевидно из отрывка, в котором он обращается к своему другу с подобным извинением (*Adv. Haer.*, Pref. § 3): «Ты не станешь требовать от меня, живущего среди кельтов (ἐν Κελτοῖς) и в основном привыкшего пользоваться варварским диалектом (βάρβαρον διάλεκτον), ораторских навыков, которым я не учился, способностей к сочинительству, в котором я не практиковался, красоты и убедительности стиля, о которых я ничего не знаю. Но ты примешь с любовью то, что я пишу к тебе с любовью, в простоте, истине

ра, Софокла) и философов (Фалеса, Пифагора, Платона), которых иногда цитирует. Он прекрасно знаком с греческой Библией и ранними христианскими авторами, такими как Климент Римский, Поликарп, Папий, Игнатий, Ерма, Иустин Мученик и Татиан[1449]. Его положение придает его трудам дополнительный вес, так как всего две, но долгие жизни — его учителя и учителя его учителя — связывали его с Истоком христианства. Мы ясно видим в его произведениях влияние духа Поликарпа и Иоанна. «Истинный путь к Богу, — говорит он, противопоставляя его ложному гнозису, — это любовь. Лучше желать ничего не знать, кроме Иисуса Христа распятого, чем впасть в безбожие из-за чрезмерно любопытных вопросов и пустяковых подробностей». Мы наблюдаем у него также сильное влияние антропологии и сотериологии Павла. Но он уделяет большее, чем Иоанн или Павел, внимание внешней, видимой церкви, епископской преемственности и таинствам; его представление о христианстве в целом в основном легалистично. Здесь мы видим, как утвердилось уже во II веке католическое представление о церкви.

Ириней — враг любых заблуждений и расколов и в целом — самый ортодоксальный из доникейских отцов церкви[1450]. Но следует помнить, что исключением была его эсхатология. Здесь, вместе с Папием и большинством своих современников, он склонялся к премилленаристским взглядам, от которых католическая церковь позже отошла как от иудейских мечтаний. Усердно трудясь ради распространения церкви на земле, он продолжает «смотреть на небеса», подобно жителям Галилеи, с нетерпением ожидая возвращения Господа и учреждения Его царства. Он также придерживался странного заблуждения насчет возраста Иисуса на основании ложного вывода из вопроса иудеев в Ин. 8:57.

Ириней первым из церковных авторов полностью использует Новый Завет. Апостольские отцы церкви вторят устному преданию. Апологеты довольствуются цитатами из ветхозаветных пророков и словами Господа из евангелий как доказательством на основе божественного откровения. Ириней же доказывает единство Ветхого и Нового Заветов вопреки их разделению гностиками, пользуется всеми четырьмя евангелиями и почти всеми посланиями в противовес искаженному канону Маркиона[1451].

Ревностно отстаивая чистое и здравое учение, Ириней либерально относился к разногласиям по второстепенным вопросам и упрекал римского епископа за его псевдоапостольские попытки принудить церковь к внешнему единообразию во времени и способе соблюдения Пасхи[1452]. Мы почти что можем назвать его предтечей галликанства в его протесте против ультрамонтанского деспотизма. «Апо-

---

и своими словами (ἁπλῶς καὶ ἀληθῶς καὶ ἰδιωτικῶς); ты же сам (будучи более компетентным, чем я) разовьешь идеи, которые я тебе посылаю, как они есть, в виде семян и начатков (σπέρματα καὶ ἀρχάς), и, в совершенстве своего понимания, полностью разработаешь те моменты, которых я касаюсь вкратце, и в силе изложишь перед своими товарищами вещи, которые я изрекаю в слабости». Иероним хвалит стиль Иринея как «*doctissimus et eloquentissimus*» {ученейший и красноречивейший}, а Массуэт (*Diss.* II, §5) добавляет, что его «греческий текст, как он дошел до нас, изящен, точен и выразителен».

[1449] Харви считает, что он владел также еврейским и сирийским, но это спорно.

[1450] Епископ Лайтфут («Contemp. Rev.», May 1875, p. 827) говорит, что Ириней «во всех самых важных вопросах соответствует тем стандартам, которые с тех пор удовлетворяли христианскую церковь». Ренан (p. 341) называет его «*le modèle de l'homme ecclésiastique accompli*» {образцом состоявшегося церковного мужа}.

[1451] См. длинный список его цитат из Писания в Stieren, I. 996-1005, и труды о каноне Нового Завета.

[1452] См. §62.

столы велели, — говорит он в третьем фрагменте, похоже, относящемся к данному спору, — чтобы мы по совести рассуждали о пище и питье или об определенных праздниках, новомесячиях и субботах. Откуда же тогда споры, откуда расколы? Мы соблюдаем праздники, но закваска зла и обмана разрывает на части Божью церковь, и мы соблюдаем внешнее, пренебрегая высшим, верой и любовью». Он склонялся к такой же умеренности в монтанистских спорах. Он был верен своему имени Εἰρηναῖος («Мирный») и своему духовному наследию.

III. Его произведения.

1) Самый важный труд Иринея — «Обличение гностицизма» в пяти книгах[1453]. Он был написан во времена папы Элевтера, то есть между 177 и 190 г.[1454] Это одновременно и богословский шедевр доникейской эпохи, и богатейший источник информации о гностицизме и церковном учении того периода. Он содержит полную систему христианского богословия, но с полемическим оттенком, вследствие чего его очень трудно читать. Труд был написан по просьбе друга Иринея, который хотел получить сведения о ереси Валентина и узнать, как возражать против нее. Валентин и Маркион учили в Риме около 140 г. по Р. Х., и их учения распространились на юге Франции. Первая книга содержит тщательное изложение измышлений Валентина и общий обзор гностических сект; во второй изобличаются неразумные и противоречивые моменты учения этих еретиков, особенно представления о Демиурге как отличном от Творца, об эонах, Плероме и Кеноме, эманациях, падении Ахамот, образовании низшего мира материи, о страданиях Софии, о разнице между тремя типами людей — плотских, душевных и духовных.

В последних трех книгах гностицизм опровергается с точки зрения Священного Писания и христианского предания, которые учат одному и тому же, ибо то же самое Евангелие, которое сначала устно проповедовалось и передавалось, позже было записано и преданно хранилось во всех апостольских церквях посредством непрерывной преемственности епископов и старейшин; это же апостольское предание обеспечивает одновременно правильное толкование Писания в противовес языческим искажениям. Изменчивым и противоречивым мнениям ерети-

---

[1453] Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (1 Тим. 6:20), то есть «Обличение и опровержение лжеименного знания»; после Иеронима цитируется под более простым заглавием, *Adversus Haereses* (πρὸς αἱρέσεις, «Против ересей»). Греческий оригинал труда, вместе с пятью книгами Егезиппа, еще существовал в XVI веке и, может быть, будет обнаружен. См. Zahn, в «Zeitschrift für K. Gesch.», 1877, p. 288-291. Но в настоящее время у нас есть только фрагменты, сохранившиеся у Ипполита (*Philosophumena*), Евсевия, Феодорита и особенно Епифания (*Haer.* XXXI, с. 9-33). У нас, однако, есть полный перевод всего труда на варварскую латынь — грубый, со множеством грецизмов, но именно по этой причине очень ценный. Сохранилось три рукописи латинского перевода, древнейшая — это Codex Claromontanus, X или XI века. Он и Арундельская рукопись сейчас находятся в Англии (см. описание в предисловии к Harvey, I. VIII sqq., с факсимиле). Кроме того, у нас есть сейчас фрагменты сирийского перевода, из Нитрийских рукописей Британского музея, и фрагменты армянского перевода, опубликованные Питрой в его *Spicilegium Solesmense*, vol. I (1852); и те и другие включены в издание Харви, vol. II. 431-469. Они весьма близки к латинскому варианту. Попытка восстановить греческий текст на основании латинского для лучшего его понимания была сделана для первых четырех глав третьей книги Тиршем (H. W. J. Thiersch, «Stud. u. Kritiken», 1842). Возражения Семлера насчет подлинности текста настолько хорошо опровергнуты Уолшем (Chr. G. F. Walch, *De authentia librorum Irenaei*, 1774), что усилия Мелера и Штирена были по существу излишни.

[1454] Элевтер упоминается в III. 3. 3 как глава Римской епархии. Липсиус относит написание труда к 180 — 185 г., Харви — к периоду между 182 и 188 г. (I. CLVIII).

ков Ириней противопоставляет неизменную веру католической церкви, основанную на Писании и предании, скрепленную епископальной организацией. Тот же самый довод Беллармин, Боссуэт и Мелер используют против разобщенных и расколотых протестантов, но протестантизм настолько же отличается от древнего гностицизма, насколько Новый Завет отличается от апокрифических евангелий и насколько разумный и практичный здравый смысл отличается от мистической трансцендентальной чепухи. Пятая книга посвящена воскресению тела и тысячелетнему царству. Ириней черпает информацию из произведений Валентина, Маркиона и их учеников, а также из *Syntagma* Иустина Мученика[1455].

Толкование Писания у Иринея обычно носит разумный и здравый характер, чем благоприятно отличается от фантастических искажений гностиков. Он придерживается четких представлений о теории богодухновенности и воздает должное человеческому фактору. Неправильности стиля у Павла он объясняет быстротой его речи и порывистостью, которую внушал ему пребывавший в нем Дух[1456].

2) Послание к Флорину. Из него Евсевий сохранил интересный и важный отрывок, «О единоначалии, или о том, что Бог не есть виновник зла»[1457]. Вероятно, послание было создано после труда против ересей, около 190 г.[1458] Флорин был старшим другом и соучеником Иринея и в течение какого-то времени пресвитером Римской церкви, но потом он был смещен с должности, так как предался гностической ереси. Ириней трогательно напоминает ему, как они вместе учились у ног патриарха Поликарпа, когда он занимал какую-то должность при царском дворе (вероятно, во время пребывания Адриана в Смирне), и пытается вернуть его назад, к вере его юности, но мы не знаем, удалось ли это ему.

3) «Об осмерице»[1459], против валентиновской системы эонов, в которой число восемь имеет особое мистическое значение. Евсевий сообщает, что этот труд был написан в связи с Флорином и что он нашел в нем «следующее потрясающее замечание»: «Я призываю вас, кто бы вы ни были, переписывающие эту книгу, во имя Господа нашего Иисуса Христа и Его явления в благодати, когда Он придет судить живых и мертвых, сверить то, что вы переписали, и выправить по оригиналу рукописи, с которой вы внимательно переписывали. Скопируйте также это увещевание и вставьте его в копию». Небрежность переписчиков того времени — основная причина разночтений в тексте Греческого завета, которых было много уже во II веке. Сам Ириней упоминает о принципиальной разнице в

[1455] Источники по истории ересей см. в трудах Липсиуса и Гарнака, упоминаемых в §115, и во вступительном замечании Харви в т. I.

[1456] *Adv. Haer.* III. 7, §2.

[1457] Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν Θεὸν ποιητὴν κακῶν. Евсевий, *H. E.* V. 20, см. также гл. 15.

[1458] Леймбах и Лайтфут считают это послание одним из самых ранних произведений Иринея, но Липсиус (p. 263) относит его к 190 г. или даже позже на основании сирийского фрагмента из послания Иринея к Виктору Римскому (190 — 202), где говорится о «Флорине, пресвитере и стороннике заблуждения Валентина, который выпустил отвратительную книгу». См. фрагмент в Harvey, II. 457. Евсевий не упоминает об этом послании, но это не повод, чтобы сомневаться в его подлинности.

[1459] Περὶ ὀγδοάδος. Евсевий, V. 20.

прочтении мистического числа антихриста (666 и 616), от которого зависит историческое толкование книги (Отк. 13:18).

4) Книга «О схизме», адресованная Власту, который был главой римских монтанистов и квадродециманом[1460]. Вероятно, в ней проблемы, связанные с монтанистами, рассматривались с примирительной точки зрения.

5) Евсевий упоминает[1461] еще несколько трактатов, от которых до нас не дошло ничего: «Против греков» (или «О знании»), «Об апостольской проповеди», «Книга разных рассуждений»[1462] и «О Премудрости Соломона». В сирийских фрагментах упоминаются и другие утраченные труды.

6) Вероятно, Ириней был автором трогательного рассказа о гонениях 177 г., который церкви Лиона и Вьенны послали церквям Малой Азии и Фригии и часть которого сохранилась у Евсевия. Ириней был свидетелем этих жестокостей, однако имя его не упоминается, что вполне соответствует его скромности. Документ проникнут духом христианской кротости, в нем прослеживается отвращение к гностицизму, терпимость к монтанизму и ожидание скорого явления антихриста. Это, без сомнений, один из чистейших и драгоценнейших памятников доникейской литературы, ни в чем не уступающий «Мученичеству Поликарпа», даже превосходящий его, так как свободен от суеверий, связанных с поклонением реликвиям[1463].

7) Наконец, нам следует упомянуть еще четыре греческих фрагмента из трудов Иринея, которые Пфафф обнаружил в Турине в 1715 г. и впервые опубликовал. Некоторые римские богословы сомневались в их подлинности, в основном по доктринальным причинам[1464]. Первый посвящен теме истинного знания[1465], которое заключается не в решении тонких проблем, но в божественной мудрости и подражании Христу; второй — теме евхаристии[1466]; третий — необходимости терпимо относиться к разногласиям во второстепенных вопросах, в связи с пасхальными спорами; четвертый — цели воплощения, которая определена в нем как очищение от греха и уничтожение всяческого зла[1467].

[1460] Περὶ σχίσματος. Упоминается также у Евсевия, *l.c.* См. также V. 14; Псевдо-Тертуллиан, *Adv. Haer.* 22; и сирийский фрагмент в Harvey, II. 456; также критическое обсуждение темы и даты в Lipsius, 264 sq.

[1461] *H. E.* V. 26.

[1462] βιβλίον διαλέξεων διαφόρων. Харви и Липсиус считают, что это был сборник гомилий на разные тексты Писания.

[1463] Евсевий, *H. E.* V. 1, 2; также Routh, *Reliquiae S.* I. 295 sqq., с примечаниями. Этот рассказ часто переводился. См. полное обсуждение в Donaldson, III. 250-286, и поразительное суждение Ренана (*l.c.*, p. 340), называющего его *«un des morceaux les plus extraordinaires que possède aucune litterature»* {одним из самых выдающихся произведений литературы вообще} и *«la perle de la litterature chrétienne au II^e siècle»* {жемчужиной христианской литературы II века}. Он приписывает это произведение Иринею; Харви опровергает это мнение; Дональдсон сомневается.

[1464] Харви (I. CLXXII) считает все их подлинными, «о чем свидетельствуют веские внешние доказательства и еще более убедительные внутренние, что всегда следует учитывать в случае столь кратких фрагментов».

[1465] γνῶσις ἀληθινή, возможно, из трактата, который упоминается Евсевием под названием περὶ τῆς ἐπιστήμης.

[1466] Обсуждается в §69.

[1467] Липсиус (p. 266) считает, что из четырех фрагментов этот — единственный, в подлинности которого нельзя сомневаться.

§183. *Ипполит*

(I.) S. Hippolyti *episcopi et martyris Opera, Graece et Lat. ed.* J. A. Fabricius, Hamb. 1716-18, 2 vols. fol.; ed. Gallandi в «Biblioth. Patrum», Ven. 1760, vol. II.; Migne: *Patr. Gr.*, vol. x, col. 583-982. P. Ant. de Lagarde: Hippolyti *Romani quae feruntur omnia Graece*, Lips. et Lond. 1858 (216 pp.). Лагард издал также несколько сирийских и арабских фрагментов из Ипполита в своих *Annalecta Syriaca* (p. 79-91) и в Appendix, Leipz. and Loud. 1858.

Замечания отцов церкви об Ипполите. Евсевий: *H. E.* VI. 20, 22; Пруденций, в 11-м из его «Гимнов мучеников» (περὶ στεφάνων); Иероним: *De Vir. ill.*, c. 61; Фотий, Cod. 48, 121. Епифаний вскользь упоминает об Ипполите (*Haer.* 31). Феодорит цитирует несколько отрывков и называет его «святым Ипполитом, епископом и мучеником» (*Haer. Fab.* III. 1; *Dial.* I, II, III.). См. Fabricius, *Hippol.* I. VIII.-XX.

S. Hippolyti: *Epis. et Mart. Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt*, ed. Duncker et Schneidewin. Gütt. 1859. Первое издание вышло под именем Оригена: Ὠριγένους Φιλοσοφούμενα, ἢ κατὰ πασῶν αἱρέεων ἔλεγχος. Origenis *Philosophumena, sive omnium haeresium refutatio. E codice Parisino nunc primum ed.* Emmanuel Miller. Oxon. (Clarendon Press), 1851. Еще одно издание: аббат Cruice, Par. 1860. Английский перевод: J. H. Mac-mahon, в «Ante-Nicene Christian Library», Edinb. 1868.

Рукопись этого важного труда, сделанная в XIV веке, была обнаружена на горе Афон в Греции в 1842 г. ученым греком Миноидесом Минасом (который был послан господином Вилльменом, министром общественного образования при Луи-Филиппе, в Грецию на поиски рукописей) и находится в Национальной библиотеке в Париже. Первая книга была известна давно и считалась произведением Оригена, что справедливо отрицали Гюэ и Де ла Рю; вторая, третья и начало четвертой еще не найдены; у десятой нет конца. Теперь все считают автором этого труда Ипполита.

Canones S. Hippolyti *Arabice e codicibus Romanis cum versione Latina*, ed. D. B. de Haneberg. Monach. 1870. Каноны очень строги, но «убедительные свидетельства в пользу авторства отсутствуют».

O. Bardenhewer: *Des heil. Hippolyt von Rom. Commentar zum B. Daniel.* Freib. i. B. 1877.

(II.) E. F. Kimmel: *De Hippolyti vita et scriptis.* Jen. 1839. Möhler: *Patrol.*, p. 584 sqq. Оба ограничены старыми, запутанными источниками информации.

После обнаружения «Философумен» появились следующие книги и труды об Ипполите, где он представлен в новом свете:

Bunsen: *Hippolytus and his Age.* Lond. 1852. 4 vols. (немецкий перевод 2 vols. Leipz. 1855); второе издание с большим количеством непроверенных и неоднородных сведений (под заглавием *Christianity and Mankind*). Lond. 1854. 7 vols.

Jacobi в «Deutsche Zeitschrift», Berl. 1851-'53; и статья «Hippolytus» в Herzog, *Encykl.* VI. 131 sqq. (1856), и в Herzog^2 VI. 139-149.

Baur, в «Theol. Jahrb.» Tüb. 1853. Volkmar and Ritschl, *ibid.* 1854.

Gieseler, в «Stud. u. Krit.» 1853.

Döllinger (католик, после 1870 — старокатолик): *Hippolytus und Callistus, oder die röm. Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrh.* Regensburg 1853. Английский перевод: Alfred Plummer, Edinb. 1876 (360 pp.). Самая ученая книга на эту тему. Апология в пользу Каллиста и римской епархии, против Ипполита как предполагаемого первого антипапы.

Chr. Wordsworth (англиканин): *St. Hippolytus and the Church of Rome in the earlier part of the third century.* London 1853. Второе и сильно расширенное издание — 1880. С греческим текстом и английским переводом девятой и десятой книг. Противник Доллингера. Апология Ипполита против Каллиста и папства.

Аббат Cruice (каноник из Парижа): *Etudes sur de nouv. doc. hist. des Philosophumena.* Paris 1853 (380 p.).

W. Elfe Tayler: *Hippol. and the Christ. Ch. of the third century.* Lond. 1853 (245 p.).

Le Normant: *Controverse sur les Philos. d'Orig.* Paris 1853. В «Le Correspondant», tom. 31, p. 509-550. В защиту авторства Оригена.

G. Volkmar: *Hippolytus und die röm. Zeitgenossen.* Zürich 1855 (174 pages.).

Caspari: *Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel.* Christiania, vol. III. 349 sqq., 374-409. О произведениях Ипполита.

Lipsius: *Quellen der ältesten Ketzergesch.* Leipzig 1875.

De Smedt (католик): *De Auctore Philosophumenon.* В «Dissertationes Selectae», Ghent 1876.

G. Salmon: *Hipp. Romanus* в Smith and Wace, III. 85-105 (очень хороша).

I. Жизнь Ипполита. Этот знаменитый человек прожил три жизни, реальную — в III веке, как оппонент тогдашних пап, вымышленную — в средние века, как канонизированный святой, и литературную — в XIX веке, после обнаружения его утраченных трудов против ересей. Без сомнения, это был один из образованнейших и наиболее выдающихся ученых и богословов своего времени. Римская церковь причислила его к лику святых мучеников, не подозревая, что в XIX веке он выступит против нее как обвинитель. Но высказывания древних о нем очень туманы и запутанны. Несомненно, он получил хорошее греческое образование и, как он сам говорит в сохраненном Фотием фрагменте, слышал выступления Иринея (в Лионе или Риме). Его общественная деятельность приходится на конец II века и первые три десятилетия III века (примерно со 198 по 236 г.), и принадлежит он к Западной церкви, хотя мог быть, как и Ириней, родом с Востока. Во всяком случае, книги он писал на греческом языке[1468].

Евсевий первым упоминает о нем и называет его неопределенно — епископом и современником Оригена и Берилла Бострийского; очевидно, он не знал, где именно Ипполит был епископом, но он приводит список трудов Ипполита, которые он видел (вероятно, в библиотеке Кесарии). Иероним дает более полный список его произведений, но не более точную информацию о его епархии, хоть он был хорошо знаком с Римом и папой Дамасом. Иероним называет Ипполита мучеником и связывает с римским сенатором Аполлонием. В древнем списке пап, Catalogus Liberianus (около 354 г. по Р. Х.), сказано, что «пресвитер» Ипполит был отправлен в изгнание вместе с римским епископом Понтианом около 235 г. и сослан на нездоровый остров Сардиния и что тела обоих были похоронены в один день (13 августа), Понтиана — на кладбище Каллиста, Ипполита — на Виа Тибуртина (где в 1551 г. обнаружили его статую). Понтиан был смещен папой Фабианом около 236 или 237 г. Из этого мы могли бы сделать вывод, что Ипполит умер на рудниках Сардинии и поэтому был причислен к святым, как все исповедники, умершие в заключении. Но возможно, он вернулся и принял мученичество в другом месте.

Следующий рассказ об Ипполите принадлежит испанскому поэту Пруденцию, писавшему в начале V века. Он поэтически изображает Ипполита как римского пресвитера (тем самым соглашаясь с Либерианским каталогом), который принадлежал к партии новациан[1469] (она возникла за несколько лет до смерти Ипполита), но перед лицом смерти пожалел о своем участии в расколе, призвал своих многочисленных последователей вернуться в лоно католической церкви, а потом, в насмешку над его именем и в связи с мифом об Ипполите, сыне Тезея, был привязан за ноги к нескольким диким коням, которые таскали его по камням, пока он не умер. Поэт вкладывает в его уста такие последние слова: «Эти жеребцы потащат за собой мои конечности; душу же мою увлеки к Себе, о Христос!»[1470] Он описывает мученичество как состоявшееся в Остии или Порте, где в то время оказался префект Рима, осудивший Ипполита за христианскую веру.

[1468] Доктор Каспари (III. 351, note 153) полагает возможным, что Ипполит приехал в Рим с Востока в ранней молодости, вырос среди греческой части римской общины, а потом стал ее служителем. Липсиус (p. 40 sqq.) предполагает, что Ипполит был родом из Малой Азии и учился там у Иринея в 170 г. Но это мнение оспаривают Гарнак и Каспари (p. 409).

[1469] Он называет их *schisma Novati*, а не *Novatiani*. Эти два имени часто путали, особенно греческие авторы, в том числе Евсевий.

[1470] *Ultima vox audita senis venerabilis haec est: «Hi rapiant artus, tu rape, Christe, animam».*

Пруденций видел также в Риме подземную гробницу-часовню Ипполита и картину с изображением его мученичества (вероятно, имевшую отношение к мифологическому Ипполиту)[1471]. Но в древних списках римских церквей такой церкви не значится; возможно, то была находившаяся рядом с могилой Ипполита церковь Святого Лаврентия, знаменитого мученика, погибшего на раскаленной решетке. Несмотря на хронологическую ошибку, связанную с расколом новациан, и на то, что такая жестокая казнь была очень маловероятной по римским законам и обычаям, в этой легенде есть важная доля истины, а именно — раскольническая позиция Ипполита, которая соответствует содержанию «Философумен», а возможно, и его связь с Портом. Более позднее предание католической церкви (середины VII века) провозглашает его епископом города Портус Романус (ныне Порто), находящегося на северном берегу Тибра в устье, напротив Остии, примерно в 24 км от Рима[1472]. Греческие авторы, не отличавшие города Рима от его окрестностей, обычно называют его епископом Римским[1473].

Таковы туманные и противоречивые предания, гласящие, что Ипполит был известным пресвитером или епископом в Риме или окрестностях в начале III века, что он написал много ученых трудов и умер мучеником на Сардинии или в Остии. Так обстояли дела, когда открытие, сделанное в XVI веке, пролило новый свет на эту загадочную личность.

В 1551 г. в Риме возле базилики Святого Лаврентия на Виа Тибуртина (дорога на Тиволи) была найдена сильно изуродованная мраморная статуя. Пруденций не упоминает об этой статуе, и изначально она, должно быть, изготовлена с совершенно иной целью, возможно, как статуя римского сенатора; как бы то ни было, она очень древняя и, может быть, относится к середине III века[1474]. Статуя изображает почтенного мужа в греческом плаще и римской тоге, сидящего в епископском кресле. На спинке креста унциальными буквами выгравирован пасхальный цикл, или расписание Пасхи, сделанное Ипполитом на семь периодов из шестнадцати лет каждый начиная с первого года Александра Севера (222), и

[1471] No. XI в *Peristephanon Liber*. Пламмер в приложении C к книге Доллингера (p. 345-351) полностью приводит эту поэму (246 строф) по тексту Дресселя (1860). Бароний обвинил Пруденция в том, что тот спутал трех разных Ипполитов и перенес рассказ о мученичестве Ипполита, римского воина, стражника и ученика святого Лаврентия, на епископа с тем же именем. Доллингер тщательно анализирует легенду Пруденция и считает ее основанной на изображении мученика, разрываемого на части конями, которое, возможно, существовало возле церкви Святого мученика Лаврентия (p. 58).

[1472] Впервые в «Пасхальной хронике» и у Афанасия.

[1473] Сэлмон говорит: «Из фрагментов, собранных в издании де Лагарда, большинство подписано просто именем "Ипполит" или "Ипполит, епископ и мученик", но примерно в двадцати случаях он описан как "епископ Римский" и только в трех — как епископ других мест. Древнейший из авторов, называющих его так, — Аполлинарий, в IV веке... Ипполит также представлен как папа и епископ Рима в греческих менологиях, тем же титулом его награждают сирийская, коптская и абиссинская церкви». См. также авторитетные мнения в книге Доллингера.

[1474] В пользу большой древности говорят: 1) художественные достоинства статуи — она изготовлена до того, как изобразительные искусства пришли в упадок в эпоху Константина; 2) пасхальный цикл, в котором список пасхальных полнолуний на годы 217 — 223 приводится точно, а на следующие восемь лет — неверно, так что после этих лет таблица становилась бесполезной, то есть она должна была составляться ненамного позже 222 г.; 3) греческий язык надписи, который почти перестал использоваться в Риме в IV веке, уступив латинскому как языку Римской церкви. Доктор Сэлмон датирует установку статуи 235 г., вскоре после ссылки Ипполита. Копия статуи Ипполита есть в библиотеке Богословской семинарии Союза в Нью-Йорке, она доставлена из Берлина при содействии профессора Пайпера.

список произведений, предположительно принадлежащих перу человека, которого изображает статуя. Среди этих произведений присутствует труд «Обо всем», упоминаемый в десятой книге «Философумен» как произведение их автора[1475]. Это дало дополнительный ключ для определения автора данной книги.

Гораздо важнее недавнее обнаружение и публикация (в 1851 г.) одного из этих трудов, без сомнения, самого ценного из всех, «Философумен», или «Обличения всех ересей». Сейчас почти все признают, что автор этой книги — не Ориген, который никогда не был епископом, не пресвитер Гай, бывший антимонтанистом и антихилиастом, но Ипполит; так как, помимо прочих причин, автор, в соответствии со статуей Ипполита, сам упоминает труд «Обо всем» как принадлежащий ему и так как, по утверждениям отцов церкви, Ипполит написал труд *Adversus omnes Haereses*[1476]. Характер труда в целом соответствует разрозненным древним упоминаниям о положении Ипполита в церкви; труд проясняет для нас это положение и помогает понять эти упоминания[1477].

Автор «Философумен» предстает перед нами как один из наиболее выдающихся клириков Рима и окрестностей в начале III века; вероятно, он был епископом, так как причисляет себя к преемникам апостолов и хранителям церковного учения. Он принимал активное участие в доктринальных и обрядовых спорах того времени, но решительно выступал против римских епископов Зеферина (202 — 218) и Каллиста (218 — 223) по причине их склонности к патрипассианству и вольному отношению к дисциплине покаяния. Последний, особенно оскорблявший публику своим бывшим образом жизни, подвергается безжалостной и довольно страстной критике со стороны Ипполита. Таким образом, Ипполит был если не схизматик и антипапа (как предполагает Доллингер), то, по меньшей мере, глава несогласной и схизматической группировки, ортодоксальной по учению, строгой в дисциплине, то есть весьма схожей с монтанистами, бывшими до него, и более поздними последователями Новациана. Именно поэтому удивительно, что у нас нет сведений о дальнейшей судьбе этого движения, помимо

[1475] Περὶ τοῦ παντός. См. список книг в примечаниях.

[1476] На кресле статуи «Философумены» не упоминаются, и вряд ли можно отождествлять их с заглавием Πρὸς Ἕλληνας, которое посредством καὶ связано с трудом против Платона. Но это умолчание легко объяснить отчасти великой редкостью данной книги, отчасти оппозицией двум римским папам, в ней содержащейся.

[1477] С авторством Ипполита согласны Бунсен, Гислер, Якоби, Доллингер, Дункер, Шнейдевин, Каспари, Милмен, Робертсон, Вордсворт, Пламмер, Сэлмон. Кардинал Ньюмен отрицает его на доктринальных основаниях, но не предлагает альтернативы. Единственные возможные варианты — Ориген (так полагал первый издатель труда Миллер и Ле Норман) и Гай (так полагают Баур и Крюис, последний колеблется между Гаем и Тертуллианом). Ориген не может быть автором из-за разницы в стиле и богословии, а также потому, что он не был епископом и не жил в Риме, а лишь временно посещал его (при Зеферине, около 211 г.). Единственный довод в пользу Гая — это замечание Фотия, основанное на заметке на полях рукописи, но в истинности которой сам он не был до конца уверен; заметка гласила, что Гай написал труд περὶ τοῦ παντός и антиеретическое произведение «Лабиринт», что он был «пресвитером Рима» и также назывался «епископом язычников». Но Гай был антихилиастом и противником монтанизма, в то время как Ипполит, вероятно, был хилиастом, как и Ириней, признавал Апокалипсис трудом Иоанна и симпатизировал строгости монтанистской дисциплины, хоть и мягко возражал им. См. Döllinger, *l.c.*, p. 250 sqq. (англ. перевод); Volkmar, *l.c.*, p. 60-71; Wordsworth, *l.c.*, p. 16-28. Есть и еще два имени, которые предлагались в качестве автора «Философумен», но это невозможно: Тертуллиан (аббатом Крюисом) и схизматик Новациан (иезуитом Торквати Армеллини, Torquati Armellini, в диссертации *De prisca refutatione haereseon Origenis nomine ac philosophumenon titulo recens vulgata*, Rom. 1862, цит. в Plummer, p. 354).

более позднего недостоверного предания о том, что Ипполит наконец вернулся в лоно католической церкви и искупил раскол мученичеством либо на рудниках Сардинии, либо недалеко от Рима (в 235 или, скорее, 236 г. по Р. Х. во время гонений императора Максимина Фракийца).

II. Его произведения. Ипполит был самым ученым богословом и самым плодовитым писателем Римской церкви III века; фактически, он был первым великим ученым этой церкви, хотя писал исключительно по-гречески, как и его учитель Ириней. Этот факт, вместе с полемическим отношением к римским епископам того времени, объясняет, почему его труды так рано были забыты церковью. Он был не столько оригинальным автором-творцом, сколько ученым и умелым компилятором. В философской части своих «Философумен» он многое заимствует из Секста Эмпирика, цитируя дословно, без упоминаний его имени; в богословской части — из Иринея. В учении он по большей части соглашается с Иринеем, даже с его хилиазмом, но уступает ему в проницательности, глубине мысли и умеренности. Он отвергает философию почти с таким же пылом, как Тертуллиан, видя в ней источник всяческих ересей, однако пользуется ею для защиты собственных взглядов. В том, что касается проблемы Троицы, он критикует монархиан и отстаивает теорию ипостасей с таким рвением, что это навлекло на него обвинение в двоебожии. В вопросах дисциплины он был сторонником строгости и аскетизма. В этом он тоже похож на Тертуллиана, хотя монтанистов вместе с квадродециманами он причисляет к еретикам, делая, тем не менее, лишь краткое упоминание о них. Стиль его выразителен, но небрежен и напыщен. Каспари называет Ипполита «римским Оригеном». Это правда в том, что касается учености и независимости, но Ориген был талантливее и умереннее.

Главный труд Ипполита — «Философумены», или «Обличение всех ересей». Это, после трактата Иринея, самое назидательное и важное полемическое произведение доникейской церкви. Оно проливает новый свет не только на древние ереси и развитие церковного учения, но и на историю философии и состояние Римской церкви в начале III века. Кроме того, оно предоставляет нам ценное свидетельство о подлинности Евангелия от Иоанна как из уст самого Ипполита, так и через его цитаты из жившего намного раньше гностика Василида, современника Иоанна в последние годы его жизни (около 125 г. по Р. Х.). Труд был написан через несколько лет после смерти Каллиста, между 223 и 235 г. В первой из десяти книг описываются языческие философии, которые автор считает источником всех ересей; отсюда название «Философумены», соответствующее содержанию первых четырех книг, но не последних шести. Этого заглавия нет в Афонской рукописи, но оно было ранее известно и включено в издания трудов Оригена. Вторая и третья книга, отсутствующие, вероятно, были посвящены языческим мистериям, математическим и астрологическим теориям. Четвертая также рассказывает о языческой астрологии и магии, которые должны были пользоваться большим влиянием, особенно в Риме. В пятой книге автор переходит к собственно теме произведения, опровержению всех ересей со времен апостолов до его времени. Всего он перечисляет тридцать две ереси, большинство из которых, тем не менее, являются просто отдельными ответвлениями гностицизма и евионизма. Он приводит еретические мнения из утраченных произведений, не сообщая, что думает по их поводу, и ссылается на греческую философию, мистицизм и магию, полагая, что для их опровержения достаточно проследить их языческие истоки. Девятая книга, с опровержением учения сторонников Ноэта и Каллиста, содержит интересные сведения о событиях в Римской церкви. Он

представляет папу Зеферина как слабого и невежественного человека, привечавшего патрипассианскую ересь, а его преемника Каллиста — как хитрого и коварного деятеля, некогда бывшего рабом, потом — нечестным ростовщиком, который стал банкротом и был посажен в тюрьму, но добился расположения Зеферина и после его смерти достиг своей желанной цели, папского престола, с которого учил ереси и подрывал дисциплину, чрезвычайно терпимо относясь к нарушавшим ее. Здесь автор слишком страстно выражает свои чувства, и его свидетельство надо воспринимать с осторожностью.

Десятая книга, которую использовал Феодорит, содержит краткое изложение содержания предыдущих книг и символ веры самого автора в качестве утвердительного опровержения ересей. Вот наиболее важная часть символа, касающаяся Христа:

«Это Слово (Логос) Отец послал в эти последние дни уже не для того, чтобы Его провозгласил некий пророк, чтобы о Нем могли только догадываться из туманной проповеди, но чтобы Оно явилось людям лицом к лицу, чтобы мир увидел Его и почтил; чтобы повеления Его исходили не от лица пророка и не от будоражащего душу ангела, но от Него Самого.

Мы знаем, что Он получил тело от Девы, преобразил ветхого человека новым сотворением и прошел в Своей жизни через все возрасты, чтобы быть законом для каждого возраста, Своим присутствием явить Свою собственную человечность как образец для всех людей[1478] и тем самым убедить человека, что Бог не творил никакого зла и что человек обладает свободой воли, может сам хотеть или не хотеть и способен на то и на другое. Мы знаем, что Он был человеком одной природы с нами.

Ибо, если бы Он не был одной природы, Он бесполезно призывал бы нас подражать Своему Учителю. Ибо если этот Человек был другой природы, почему Он требует выполнения тех же обязанностей от меня, который слаб? Как может Он быть благим и справедливым? Но чтобы показать нам, что Он такой же, как мы, Он принял служение и согласился страдать от голода и жажды, и отдыхал во сне, и не отказался от Своих страстей, и повиновался до самой смерти, и явил Свое воскресение, принеся во всем этом Свою человеческую природу в жертву как первый плод, чтобы вы, страдая, не отчаивались, понимая, что вы — той же природы и ждете явления того, что отдали Ему[1479].

Таково подлинное учение о Боге, о греки и варвары, халдеи и ассирийцы, египтяне и африканцы, индийцы и эфиопы, кельты и вы, воинственные латиняне, и все вы, жители Европы, Азии и Африки, которых я призываю, будучи учеником любящего людей Слова и сам любящий людей (λόγου ὑπάρχων μαθητὴς καὶ φιλάνθρωπος). Придите и научитесь у меня, Кто есть истинный Бог и каков Его прекрасно задуманный замысел, не нуждающийся в сложных надуманных речах, в пустых домыслах еретиков-плагиаторов, но обладающий простотой неприкрашенной истины. С помощью этого знания вы избежите грядущего проклятия огненного суда и темноты Тартара, которую не пронизывает ни один луч и никогда не освещает голос Слова...

Поэтому, о люди, не упорствуйте в своей вражде и без колебаний обратите свои стопы. Ибо Христос есть Бог, Который правит всем (ὁ κατὰ πάντων Θεός, см. Рим. 9:5), Который велел людям омыть свои грехи [крещением][1480], возродил ветхого человека, назвав Его Своим образом от начала, показав на примере Свою любовь к нему. Если вы повинуетесь Его священной заповеди и будете подражать в благости Тому, Кто благ, вы станете подобны Ему, Он почтит вас. Ибо Бог нуждается в вас и стремится к вам, сделав вас божественными ради славы Своей».

Ипполит написал множество других трудов, экзегетических, хронологических, полемических и гомилетических, все на греческом языке. Большая их часть утрачена, хотя отдельные фрагменты сохранились. Он составил первый обширный и подробный комментарий к нескольким книгам Писания, «Гексамерон» (им пользовался Амвросий), — на Исход, Псалтирь, Притчи, Екклесиаста, «больших» пророков (особо выделяется комментарий на Даниила), на Захарию,

---

[1478] Эта идея взята у Иринея.

[1479] Здесь прочтение спорно.

[1480] Это место не очень понятно: ὃς τὴν ἁμαρτίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀποπλύνειν προσέταξε. Вордсворт переводит: "Который велел нам омыть людей от греха"; Макмагон: "Он устроил так, чтобы смыть с людей грех". Бунсен читает это место: "Ибо Христос — Тот, Кому Бог всего велел смыть грехи с человечества". Вероятно, Ипполит имеет в виду необходимость покаяться и креститься для прощения грехов.

а также на Матфея, Луку и Апокалипсис. В толковании он следовал аллегорическому методу, как и Ориген, что соответствовало предпочтениям той эпохи.

Среди его полемических трудов есть книга «Против тридцати двух ересей», отличная от «Философумен» и описываемая Фотием как «маленькая книжка»[1481] и как синопсис лекций Иринея, которые Ипполит слышал. Должно быть, она была написана в ранней юности Ипполита. Она начинается с ереси Досифея и заканчивается ересью Ноэта[1482]. Его трактат «Против Ноэта», дошедший до нас, предполагает существование предыдущих разделов и, вероятно, является заключительной частью этого синопсиса[1483]. Если это не он, то, должно быть, это заключение специального труда против монархианской ереси[1484], но такой труд нигде не упоминается.

Книга «О вселенной»[1485] была направлена против платонизма. В ней говорилось, что все состоит из четырех элементов: земли, воздуха, огня и воды. Человек состоит из всех четырех элементов, его душа — из воздуха. Но самая важная часть этой книги — описание ада, подземного места, где души умерших ожидают судного дня: праведные находятся в светлом и счастливом месте, называемом «лоном Авраама»; грешники — в месте мрачном и несчастном; эти две области разделены глубокой пропастью. Вход стережет архангел. В судный день тела праведников воскреснут обновленными и в славе, а тела грешников — со всеми земными немощами, для вечного наказания. Это описание по сути соответствует эсхатологии Иустина Мученика, Иринея и Тертуллиана[1486].

[1481] βιβλιδάριον. Более распространенное уменьшительное от βιβλίς или βίβλος — βιβλίδιον.

[1482] Липсиус в своей *Quellenkritik des Epiphanios* совершил великое дело, частично восстановив этот труд на основании неопознанных ранее отрывков в антиеретических произведениях Епифания, Филастрия и Псевдо-Тертуллиана.

[1483] Так предполагают Фабрициус (I. 235), Неандер (I. 682, англ. издание) и Липсиус. В рукописи трактат озаглавлен «Гомилия Ипполита против ереси некоего Ноэта», ὁμιλια Ἱππολ. εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινος, впервые он был опубликован Воссием на латинском языке, потом — Фабрициусом на греческом на основании одной ватиканской рукописи (vol. II. 5-20, на латыни, vol. I. 235-244); и П. де Лагардом на греческом (*Hippol. Opera Gr.*, p. 43-57). Епифаний использовал его механически. Он предполагает существование предыдущих разделов исходя из начала: «Некие *другие* тайно насаждают *еще одно* учение, будучи учениками некоего Ноэта». Единственное возражение против этого отождествления в том, что Фотий описывает весь труд против тридцати двух ересей как *маленькую* книжку (βιβλιδάριον). Поэтому Липсиус предполагает, что это — не сама σύνταγμα, а только ее краткое содержание, каковое часто прилагалось к антиеретическим трудам. Доллингер (p. 191 sqq.) доказывает, что в доктринальном отношении трактат против Ноэта согласуется с соответствующим разделом «Философумен», и считает их оба еретическими в том, что касается Троицы и развития Логоса как подчиненной Божественной личности, призванной к существованию в мире через акт волеизъявления Отца (это учение позже было главным заблуждением ариан). Доллингер находит здесь причину обвинения в частичном валентинианстве, которое выдвигали против Ипполита, так как его учение о порождении Логоса было спутано с гностической теорией эманации.

[1484] Так считает Фолькмар (*l.c.*, p. 165: «*Der Cod. Vatic. "Contra Noëtum" ist der Schluss nicht jener kürzeren Häreseologie, sondern einer andern, von Epiphanius noch vorgefundenen Schrift desselben Hippolyt, wie es scheint, gegen alle Monarchianer*». Каспари (III. 400 sq.) придерживается того же мнения.

[1485] Περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας (или οὐσίας, так это заглавие написано у самого Ипполита в *Philos.* X. 32, ed. D. and Schn.) или Περὶ τοῦ παντός (на статуе Ипполита). Греческий и латинский текст есть в издании Фабрициуса, I. 220-222. Греческий — в издании П. де Лагарда, p. 68-73. Это нечто вроде христианской космогонии, противопоставленной «Тимею» Платона.

[1486] См. Döllinger, p. 330 sqq. Он связывает взгляды Ипполита на промежуточное состояние

Анонимный труд, озаглавленный «Малый лабиринт»[1487], упоминается Евсевием и Феодоритом как направленный против рационалистической ереси Артемона; некоторыми он приписывается Ипполиту, другими — Гаю. Но «Лабиринт», упоминаемый Фотием как труд Гая, отличен от него и идентичен десятой книге «Философумен», которая начинается словами «Лабиринт ересей»[1488].

Утерянный трактат *Charismata*[1489], вероятно, касался притязаний монтанистов на обладание пророческим даром. Есть также мнение, что это был сборник апостольских канонов.

В книге «Антихрист»[1490], почти полностью восстановленной Гудием, антихрист представлен как полная противоположность Христа, четыре царства у Даниила объясняются как Вавилон, Мидия, Греция и Рим, а апокалиптическое число зверя истолковывается как означающее Λατεῖνος, то есть языческий Рим. Это одно из трех толкований, которое дает ему Ириней, предпочитающий, однако, вариант *Teitan*.

В комментарии к «Апокалипсису»[1491] Ипполит приводит другое объяснение этого числа, Dantialos (вероятно, потому, что антихрист должен произойти из колена Данова). Женщина в Отк. 12 — церковь; солнце, которым она облечена, — наш Господь; луна — Иоанн Креститель; двенадцать звезд — двенадцать апостолов; два крыла, с помощью которых она летит, — надежда и любовь. Армагеддон — это долина Иосафата. Пять царей (Отк. 17:13) — это Навуходоносор, Кир, Дарий, Александр и его четыре преемника; шестой — Римская империя, седьмым будет антихрист. В комментарии к Книге Даниила Ипполит считает, что конец света наступит в 500 г. по Р. Х., или 6000 г. от сотворения мира, на основании того предположения, что Христос явился на свет в 5500 г. от сотворения мира и что шестое тысячелетие должно завершиться, прежде чем наступит тысячелетняя суббота, которую предвещал отдых Бога после сотворения. Это мнение Ипполита вместе с его связью с Иринеем и отсутствием хилиазма в его списке ересей делает вполне вероятным, что сам он был хилиастом, хоть он и относит тысячелетнее царство к шестому веку после Рождества Христова[1492].

Мы завершим этот раздел рассказом о визите папы Александра III в 1159 г. к раке святого Ипполита в церкви Сен-Дени, куда его мощи были перевезены из Рима при Карле Великом[1493]. «На пороге часовни папа остановился, чтобы спра-

---

с его хилиазмом, не допускающим, чтобы души праведников могли попасть в царство небесное и узреть Бога до воскресения. Вордсворт, с другой стороны, отрицает, что Ипполит верил в тысячелетнее царство и «римское учение о чистилище» и принимает его мнение об аде как соответствующее мнению похоронного департамента англиканской церкви и проповедям епископа Булла о состоянии душ усопших. *Hippol.*, p. 210-216. Он приводит также, в Appendix A, p. 306-308, дополнение к фрагменту из книги «О вселенной» по рукописи в библиотеке Бодли.

[1487] Σμικρὸς Λαβύρινθος (Феодорит, *Haer. Fab.* II. 5) или σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως (Евсевий, *H. E.* V. 28).

[1488] Caspari, III. 404 sq., отождествляет две эти книги между собой.

[1489] Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις. На статуе Ипполита.

[1490] Περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ περὶ ἀντιχρίστου, в Fabricius I. 4-36 (греческий и латинский текст), в P. de Lagarde, 1-36 (только греческий).

[1491] Включен в список Иеронима, упоминается Иаковом из Эдессы и Синкеллом. Фрагменты из арабской *Catena* об Апокалипсисе — в Lagarde, *Anal. Syr.*, Append., p. 24-27. См. также статью Сэлмона в Smith and Wace, III. 105.

[1492] См. Döllinger, p. 330 sqq. (англ. изд.).

виться, чьи останки в ней хранятся. "Святого Ипполита", — ответили ему. "*Non credo, non credo,* — отвечал непогрешимый авторитет. — Мощи святого Ипполита никогда не покидали священного города". Святой же Ипполит, высохшие мощи которого явно относились к духовному наследнику Зеферина и Каллиста не более уважительно, чем его язык и перо — к самим этим святым, так разгневался, что кости его начали перекатываться внутри раки, издавая громоподобный звук. Не знаем, к каким мерам он мог бы прибегнуть, если бы этого звука не было достаточно. И папа, упав на колени, с ужасом воскликнул: "Я верю, о господин мой Ипполит, я верю, умоляю, успокойся!" — и поставил в церкви мраморный алтарь, чтобы умиротворить потревоженного святого».

ПРИМЕЧАНИЯ

Проблемы, связанные с литературными трудами Ипполита, а особенно с его церковным статусом, еще недостаточно полно решены. Мы хотим добавить несколько замечаний.

I. *Список книг на статуе Ипполита* обсуждался Фабрициусом, Кейвом, Доллингером, Вордсвортом и Фолькмаром. См. три изображения статуи с надписями с обеих сторон в Fabricius, I. 36-38, и факсимиле заглавий книг — на фронтисписе труда Вордсворта. Он сохранился не очень хорошо и выглядит следующим образом (мы приводим переводы названий; несохранившиеся и додуманные слова заключены в скобки):

[πρὸς τοὺς Ἰουδα]ίους	Против иудеев
[περὶ παρθε]νίας	О девственности
[Или, возможно, εἰς παροιμίας]	[или О Притчах]
[εἰς τοὺς ψ] αλμούς	О Псалтири
[εἰς τὴν ἐ]γγαστρίμυθον	О чревовещателе [аэндорской волшебнице?]
[ἀπολογία] ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως	Апология Евангелия от Иоанна и Апокалипсиса
περὶ χαρισμάτων	О духовных дарах
ἀποστολικὴ παράδοσις	Апостольское предание
χρονικῶν [sc. βίβλος]	[книги] Паралипоменон
πρὸς Ἕλληνας, καὶ πρὸς Πλάτωνα, ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός	Против греков и против Платона, а также Обо всем
προτρεπτικὸς πρὸς σεβήρειναν	Увещевание к Северине [возможно, к императрице Севере, второй жене Элагабала]
ἀπόδε[ι]ξις χρόνων τοῦ πάσχα κατὰ [τὰ] ἐν τῷ πίνακι	Указание времени Пасхи согласно порядку, в таблице
ᾠδαί [ε] ἰς πάσας τὰς γραφάς	Гимны на все Писания
περὶ θ[εο]ῦ, καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως	О Боге и воскресении плоти
περὶ τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ πόθεν τὸ κακόν	О благе и происхождении зла

См. по поводу этого списка: Fabricius I. 79-89; Wordsworth, p. 233-240; Volkmar, p. 2 sqq.

Евсевий и Иероним также приводят списки трудов Ипполита, которые в чем-то совпадают, в чем-то отличаются; помимо прочего, оба упоминают труд «Против ересей» — вероятно, «Философумены». О пасхальном каноне Ипполита и его таблицах см. Fabricius, I. 137-140.

II. *Был ли Ипполит епископом и где?*

Ипполит не называет себя ни епископом, ни «епископом Римским», но претендует на епископский авторитет и описывает себя в предисловии к первой книге как «преемника апостолов, сопричастного вместе с ними той же благодати и высшему священству (ἀρχιεράτεια) и учености и причисленного к хранителям церкви». Вряд ли такие выражения могли относиться к простому пресвитеру. Он обладал также достаточной властью, чтобы отлучить от церкви неких последователей папы Каллиста. Но епископом какого города он был? Об этом до сих пор ведутся споры.

1) Он был епископом Порта, морского порта Рима. Таково традиционное мнение Римской церкви с VII века, его сторонниками выступили Рудджиери (Ruggieri, *De Portuensi S. Hippolyti, episcopi et*

[1493] Этой интересной информацией мы обязаны доктору Сэлмону, который ссылается на Бенсона, «Journal of Classical and Sacred Philology», I. 190.

martyris, Sede, Rom. 1771), Симон де Магистрис (Simon de Magistris, *Acta Martyrum ad Ostia Tibertina*, etc., Rom. 1795), барон Бунсен, декан Милмен и особенно епископ Вордсворт. Но в наиболее древних рассказах Ипполит представлен как римский «пресвитер». Бунсен сочетает оба взгляда на основании недоказанного предположения, что в тот ранний период епископы окрестностей Рима, так называемые *cardinales episcopi*, были одновременно римскими пресвитерами. Вопреки ему, доктор Доллингер заявляет, что в Порте епископов не было до 313 или 314 г., что Ипполит считал себя по праву римским епископом и не мог одновременно быть членом римского пресвитериата и епископом Порта. Но главный его аргумент построен на умолчании, которое в равной мере можно истолковать и в обратном смысле. Действительно, первое письменное упоминание о епископе Порта относится к 314 г., когда он, принимая участие в Арелатском синоде, подписался: *Gregorius episcopus de loco qui est in Portu Romano*. Епархия Остии была более древняя, и тамошний епископ (по свидетельству святого Августина) всегда обладал правом рукоположения римского епископа. Вполне возможно, что Остия и Порт, разделенные лишь островком в устье реки Тибр, сначала представляли собой одну епархию. Пруденций утверждает, что мученичество Ипполита произошло в Остии или Порте (в поэме упоминаются оба места). Более того, Порт был более значительным местом, чем полагает Доллингер. Гавань, от которой город получил свое имя *Portus* (также *Portus Ostiensis, Portus Urbis, Portus Romae*), была создана императором Клавдием (вероятно, Августом, отсюда *Portus Augusti*), расширена Нероном и усовершенствована Траяном (отсюда *Portus Trajani*), туда прибыл Игнатий, когда совершал путешествие в Рим (*Martyr. Ign.*, c. 6: τοῦ καλουμένου Πόρτου), и там он встретился с братьями-христианами. Константин окружил гавань мощными стенами и башнями. Остия должна была играть очень важную роль в торговле и мореплавании (см. Smith, *Dict. of Gr. and Rom. Geogr.*, vol. II. 501-504); а кавалер Де Росси, в *Bulletino di Archeol.* 1866, p. 37 (цитируется в Wordsworth, p. 264, 2nd ed.) на основании 13 надписей доказывает, что «название Порта запечатлено в записях ранней [?] церкви» и что «это название встречается чаще, чем название Остии». Тесная связь Порта с Римом вполне могла объяснить, что Ипполит жил в Риме и его называли римским епископом. В более поздние времена семь епископов из пригородов Рима были суффраганами папы и возводили его в должность. Наконец, так как порт крупного города привлекает чужестранцев, людей из разных стран и говорящих на разных языках, Ипполит вполне мог быть назван «епископом народов» (ἐπίσκοπος ἐθνῶν). Таким образом, мы приходим к выводу, что гипотеза о Порте весьма правдоподобна, хоть и не может быть доказана.

2) Он был епископом арабского Портус Романус, ныне Аден на Красном море. Так считал Стефан Ле Муэн (1685), а вслед за ним Кейв, Тиллемон и Баснаж, но сегодня все отказались от этой необоснованной версии, связанной с неверным пониманием Евсевия, VI. 20, где имя Ипполит мимоходом связывается с именем Берилла, епископа Бостры в Аравии. Нигде нет упоминаний о том, чтобы Аден был епископской епархией, а наш Ипполит жил на западе, хоть и мог быть, подобно Иринею, родом с востока.

3) Рим. Ипполит был как минимум первым антипапой и считал себя настоящим епископом Рима. Такова теория Доллингера, основанная на «Философуменах» и отстаиваемая с большой ученостью и проницательностью. Автор «Философумен», без сомнения, жил в Риме, он претендует на епископский авторитет, не признает епископом Каллиста, считает его лишь главой еретической школы (διδασκαλεῖον) или секты, называет его сторонников «каллистианами» и отлучил некоторых из них от церкви; причем он замечает, что Каллист желал занять епископское место и «воображал, что добился» желаемого после смерти Зеферина и что его школа привлекла к себе большинство верующих и называла себя католической церковью. Каллист, со своей стороны, обвинял Ипполита, за его мнение о независимой личности Логоса, в ереси двоебожия (обвинение, которое Ипполита глубоко возмущало), что, возможно, закончилось его отлучением от церкви. Все это похоже на откровенный раскол и может объяснять, почему в Риме Ипполит признавался лишь пресвитером, в то время как на востоке он был известен как епископ, причем епископ Римский. Доктор Доллингер предполагает, что этот раскол, продолжавшийся и в период папства Понтиана, преемника Каллиста, был причиной ссылки двух епископов-соперников на чумный остров Сардинию (в 235) и закончился их примирением; позже их мощи были привезены в Рим и торжественно похоронены в один день. Их смерть в изгнании приравнивалась к мученичеству. Доктор Каспари из Христиании, проливший много света на произведения Ипполита, также считает, что разногласия между Ипполитом и Каллистом привели к открытому расколу и взаимному отлучению (*l.c.* III. 330). Ланген (Langen, *Gesch. der röm. Kirche*, Bonn. 1881, p. 229) склонен воспринимать предположение Доллингера как по меньшей мере правдоподобное.

Эта теория похожа на правду, и «Философумены» почти заставляют нас верить в нее, но никаких подтверждений, помимо этого полемического труда, у нее нет. История умалчивает о существовании антипап до Новациана, который появился через пятнадцать лет после смерти Ипполита и потряс всю церковь своим расколом (251), хотя был гораздо менее выдающимся ученым и писателем. Раскол, продолжавшийся в течение правления трех пап (ибо Ипполит выступает не только

против Каллиста, но и против Зеферина), не мог пройти незамеченным и так быстро забыться, особенно в Риме, где всегда долго помнили оскорбления, нанесенные престолу святого Петра и воспринимали бунт против его власти как величайший грех. Имени Ипполита нет ни в одном списке пап или антипап, греческом или римском, в то время как имя Каллиста есть в них всех. Даже Иероним, который провел в Риме более двадцати лет, примерно с 350 по 372 г., а потом еще четыре года, и был близок с папой Дамасом, ничего не знал о епархии Ипполита, хоть и был знаком с некоторыми из его произведений. Кажется невероятным, чтобы антипапа вообще был канонизирован Римом как святой мученик. Гораздо проще представить себе, что богословы далекого Востока ошибались. Древнейший авторитет, цитируемый Доллингером в поддержку титула «епископ Римский» по отношению к Ипполиту, — это пресвитер Евстратий Константинопольский, около 582 г. (p. 84); свидетельство это немногим старше, чем определение Ипполита как епископа Порта, и не имеет большой критической ценности.

4) Доктор Сэлмон предлагает модификацию гипотезы Доллингера, считая, что Ипполит был чем-то вроде независимого епископа грекоязычной общины в Риме. Так он объясняет загадочное выражение ἐθνῶν ἐπίσκοπος, которое Фотий относит к Гаю, но которое, вероятно, касается Ипполита. Однако история ничего не знает о двух независимых друг от друга и законных епископах в городе Риме. Более того, остается проблемой то, что Ипполит, несмотря на открытое противодействие папе, был так почитаем в папской церкви. Мы можем привести лишь следующие соображения в качестве частичного решения проблемы: во-первых, он писал на греческом языке, который в Риме перестал использоваться, поэтому его книги остались неизвестными; во-вторых, несмотря на свои нападки, он, подобно схизматику Тертуллиану, оказал громадные услуги церкви благодаря своей учености, защите ортодоксии и церковного благочестия; наконец, считалось (как мы узнаем от Пруденция), что он раскаялся в своем раскольничестве и, подобно Киприану, искупил свой грех мученичеством.

III. Независимо от того, был Ипполит епископом или пресвитером Рима или Порта, он остается неопровержимым свидетелем *против притязаний на непогрешимость папы*, которые, как оказывается, в III веке были совершенно неизвестны. Неудивительно, что римские богословы XIX века (за исключением Доллингера, который через семнадцать лет после написания книги об Ипполите отошел от Римской церкви из-за ватиканского декрета о непогрешимости) отрицают его авторство в отношении этой самой ненавистной для них книги. Аббат Крюис приписывает ее Гаю или Тертуллиану, иезуит Армеллини — Новациану, Де Росси (1866), с колебаниями, — Тертуллиану, который, однако, жил не в Риме, а в Карфагене. Кардинал Ньюмен объявляет «просто невероятным», чтобы человек, удостоившийся таких почестей, как святой Ипполит, мог быть автором «этой зловредной хулы на современных ему пап» и решился «умышленно назвать папу Зеферина слабым и продажным глупцом, а папу Каллиста — святотатственным мошенником, бесстыдным преступником и ересиархом *ex cathedra*» (*Tracts, Theological and Ecclesiastical*, 1874, p. 222, цитирует Plummer, p. XIV, 340). Но он не предлагает решения проблемы и не может предложить. Борьба догмы с историей настолько же бесполезна, как папская булла против кометы. Ипполит, или кто бы ни был автором «этой зловредной хулы», не одинок. Самые выдающиеся доникейские отцы церкви, заложившие основы католической системы, — Ириней, Тертуллиан и Киприан (не говоря уже об Оригене и антипапе Новациане), — на разных основаниях выступали против Рима. Примечательно, что ученый доктор Доллингер, который в 1853 г. так умело защищал римскую епархию от обвинений Ипполита, в 1870 г. занял позицию, не столь уж далекую от позиции Ипполита в отношении к заблуждению о папской непогрешимости.

§184. *Гай Римский*

Евсевий: *H. E.* II. 25; III. 28, 31; VI. 20. Иероним: *De Vir. ill.* 59. Феодорит: *Fab. Haer.* II. 3; III. 2. Фотий: *Biblioth. Cod.* 48. Возможно, также *Martyr. Polyc.*, с. 22, где Гай упоминается как ученик или друг Иринея.

Routh: *Rel. S.* II. 125-158 (ср. также с I. 397-403). Bunsen: *Analecta Ante-Nicaena* I. 409 sq. Caspari: *Quellen*, etc., III. 330, 349, 374 sqq. Harnack в Herzog^2, III. 63 sq. Salmon в Smith and Wace I. 384-886. См. также Heinichen, примечания к Евсевию II. 25 (в *Comment.* III. 63-67), и литературу об Ипполите, § 183, особенно Dollinger (250 sq.) и Volkmar (60-71).

Среди западных богословов, которые, подобно Иринею и Ипполиту, писали исключительно на греческом языке, следует упомянуть Гая, деятельность которого приходится на епископат Зеферина, в первой четверти III века. До нас дошло лишь несколько фрагментов греческого текста, в которых он выступает против монтанизма и хилиазма. Вероятно, он был римским пресвитером. Из его

имени[1494], а также из того, что он не упоминает Послания к евреям среди посланий Павла, мы можем сделать вывод, что он был родом из Рима или, по крайней мере, с Запада. Евсевий называет его очень образованным церковным деятелем или автором из Рима[1495] и приводит четыре цитаты из его спора с Проклом (διάλογος πρὸς Πρόκλον), главой одной из партий монтанистов. Он черпает оттуда сведения о том, что Филипп и четыре его дочери-пророчицы похоронены в Иераполе во Фригии, а также важное свидетельство о памятниках или «трофеях» (τρόπαια) Петра и Павла, основателей Римской церкви, на Ватиканском холме и Остийской дороге.

Вот почти все, что мы точно знаем и что для нас интересно в связи с Гаем. Иероним в своем списке знаменитых мужей, как обычно, просто повторяет сказанное Евсевием, хотя нам следовало бы ожидать, что, будучи знакомым с Римом, он мог бы привести и дополнительную информацию. Фотий в заметке на полях рукописи приписываемого Гаю труда «О вселенной» говорит, что он был «пресвитером Римской церкви в период епископата Виктора и Зеферина и что он был избран епископом язычников (ἐθνῶν ἐπίσκοπος)». Фотий считает его автором этого труда и «Лабиринта», но не уверен в этом. Его свидетельство — слишком позднее, чтобы обладать какой-либо ценностью, оно основано на неверном понимании Евсевия и смешении Гая с Ипполитом — заблуждении, в которое впадают и современные критики[1496]. У этих людей есть много общего — эпоха, место жительства, титул, — так что их даже отождествляли друг с другом (считалось, что Гай — еще одно имя Ипполита)[1497]. Но доказать это невозможно; Евсевий явно проводит между ними различие, к тому же Ипполит не был противником хилиазма и лишь в умеренной степени был противником монтанизма; Гай же выступал против хилиастических мечтаний Керинфа, но он не отрицал, как гласит неверный вывод из слов Евсевия, что автором Апокалипсиса был Иоанн; вероятно, речь шла о ложных откровениях (ἀποκαλύψεις) еретика. Он и Ипполит, без сомнения, соглашались с каноном Римской церкви, в который входило тринадцать посланий Павла (за исключением Евреям) и Апокалипсис Иоанна.

Со времен Фотия Гай был окружен ореолом славы как автор нескольких произведений Ипполита, которые ошибочно приписывались ему, в том числе недавно обнаруженные «Философумены». Фрагмент Муратори о каноне Нового Завета также приписывался Гаю самим обнаружившим фрагмент исследователем (Муратори, 1740) и последующими авторами. Но этот фрагмент древнее (170 г. по Р. Х.) и написан на латинском языке, хотя, возможно, оригинал его был на греческом. Насколько нам известно, это древнейший документ Римской церкви на латинском языке, имеющий огромную важность для истории канона[1498].

[1494] Имя это было, однако, распространенным: в Новом Завете упоминаются четыре Гая (Гаия; Деян. 19:29; 20:4; Рим. 16:24; 1 Кор. 1:14; 3 Ин. 1:1), у Евсевия — пять.

[1495] ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός и λογιώτατος (II. 25; VI. 20). Первый термин не обязательно обозначает некую должность, но Валесий переводит его как *vir catholicus*, Гейнихен (Евсевий, *Com.* III. 64) — как *ein rechtgläubiger Schriftsteller*.

[1496] См. выше, §183.

[1497] См. Lightfoot, «Journal of Philology», I. 98; Salmon, *l.c.*, p. 386.

[1498] См. текст документа и рассуждения о его важности в Routh, I. 398 sqq., статью Сэлмона в Smith and Wace, III. 1000 sqq., и разные труды о каноне. Большинство авторов, писавших о данном фрагменте, в том числе Сэлмон, считали его переводом с греческого оригинала, так как все прочие документы Римской церкви вплоть до времен Зеферина

§185. *Александрийская школа богословия*

J. G. Michaelis: *De Scholae Alexandrinae prima origine, progressu, ac praecipuis doctoribus*. Hal. 1739.

H. E. Fr. Guerike: *De Schola quae Alexandriae floruit catechetica commentatio historica et theologica*. Hal. 1824-'25. 2 Parts (pp. 119 and 456). Вторая часть посвящена в основном Клименту и Оригену.

C. F. W. Hasselbach: *De Schola, quae Alex. floruit, catech.* Stettin 1826. P. 1. (против Герике), и *De discipulorum... s. De Catechumenorum ordinibus*, ibid. 1839.

J. Matter: *L'Histoire de l'École d'Alexandrie*, 2nd ed. Par. 1840. 3 vols.

J. Simon: *Histoire de l'École d'Alexandrie*. Par. 1845.

E. Vacherot: *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*. Par. 1851. 3 vols.

Neander: I. 527-557 (Am. ed.); Gieseler I. 208-210 (Am. ed.).

Ritter: *Gesch. der christl. Philos.* I. 421 sqq.

Ueberweg: *History of Philosophy*, vol. I, p. 311-319 (англ. перевод 1875).

Redepenning в *Origenes* I, 57-83, и в статье из Herzog² I. 290-292. См. также две статьи об иудейских и неоплатонических школах Александрии: M. Nicolas в Lichtenberger, «Encyclopédie» I. 159-170.

Ch. Bigg: *The Christian Platonists of Alexandria*. Lond. 1886.

Александрия, основанная Александром Великим за триста двадцать два года до Рождества Христова в устье реки Нил, в нескольких часах плавания от Азии и Европы, была египетской метрополией, процветающим центром торговли, греческой и иудейской учености, обладала величайшей библиотекой древнего мира и была предназначена для того, чтобы стать одним из величайших центров христианства, соперницей Антиохии и Рима. В Александрии религиозная жизнь Палестины смешалась с интеллектуальной культурой Греции, создав почву для возникновения первой школы богословия, нацеленной на философское постижение и обоснование истин, явленных в откровении. Вскоре после появления в Александрии церкви, основателем которой по преданию считается святой Марк Евангелист, там возникла и «катехетическая школа» под руководством епископа[1499]. Изначально она была задумана только для практических целей, для подготовки язычников и иудеев всех классов общества к крещению. Но на этой родине богословия Филона, гностической ереси и философии неоплатонизма школа очень быстро приобрела ученый характер и стала чем-то вроде богословской семинарии, оказавшей сильное влияние на образование многих епископов и учителей церкви, а также на развитие христианской науки. Сначала в ней был только один учитель, потом — два или больше, но им не платили постоянную зарплату, а у школы не было специального помещения. Более богатые ученики платили за уроки, но часто учителя отказывались от платы. Они давали уроки у себя дома, в основном по примеру древних философов.

и Ипполита написаны на греческом. Гильгенфельд и П. де Лагард попытались сделать обратный перевод. Но Гессе (Hesse, *Das Murator. Fragment*, Giessen 1873, p. 25-39) и Каспари (*Quellen*, III. 410 sq.) с уверенностью заявляют, что латинский текст является оригиналом, так как обратный перевод на греческий не позволяет прояснить непонятные места. Латинские варваризмы встречаются и у других римских авторов. Каспари полагает, что документ был составлен африканцем, живущим в Риме, на основании более древнего греческого документа, принадлежавшего римской церкви. Он называет его древнейшим церковным документом на латинском языке (*«das älteste in lateinischer Sprache geschriebene originale kirhliche Schriftstück»*).

[1499] Евсевий (V. 10; VI. 3, 6) называет ее τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον и διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων. Созомен (III. 15) — τὸ ἱερὸν διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν μαθημάτων; Иероним (*Catal.* 38) и Руфин (*H. E.* II. 7) — *ecclesiastica shola*.

Первым руководителем этой школы, чье имя нам известно, был Пантен, обращенный философ-стоик, около 180 г. по Р. Х. Позже он трудился в Индии как миссионер и оставил несколько комментариев, от которых сохранились лишь разрозненные фрагменты[1500]. За ним последовал Климент, до 202 г. по Р. Х.; а за Климентом — Ориген, до 232 г., при котором школа достигла вершин процветания и который основал похожую школу в Кесарии Палестинской. Позже учебным заведением руководили ученики Оригена Ираклʼ (умер в 248), Дионисий (умер в 265), затем слепой, но ученый Дидим (умер в 395 г.), пока в конце IV века она не исчезла навеки среди волнений и разногласий Александрийской церкви, что подготовило путь для разрушительного вторжения арабов (640). Город постепенно превратился в селение и уступил свою роль Каиру (до 969 г.). В наше время роль Александрии как торгового центра снова начала быстро расти под покровительством европейских стран.

Александрийская катехетическая школа породила своеобразное богословие, самыми учеными и оригинальными представителями которого были Климент и Ориген. Это богословие, с одной стороны, представляет собой возрождение в христианском обличии александрийского иудейского богословия Филона, с другой — католическое утвердительное опровержение еретического гнозиса, достигшего вершин своего развития также в Александрии, но только на полвека ранее. Александрийское богословие нацелено на примирение христианства с философией или, говоря субъективно, веры (*pistis*) со знанием (*gnosis*); оно пытается создать этот союз на основании Библии и учения церкви. Следовательно, в центре его стоит Божественный Логос, рассматриваемый как сумма всего разумного и истинного до и после воплощения. Климент пришел к христианской вере от эллинистической философии; Ориген, напротив, шел от веры к рассуждениям. Первый был афористическим мыслителем, второй — систематическим. Один заимствовал свои идеи из разных систем, другой следовал по пути платонизма, но оба были христианскими философами и церковными гностиками. Как Филон задолго до них в том же самом городе сочетал иудаизм с греческой культурой, так они теперь сочетали греческую культуру с христианством. Фактически, это делали уже апологеты и полемисты II века начиная с «философа» Иустина, но александрийцы были более образованными и гораздо свободнее пользовались греческой философией. Они видели в ней не только заблуждения, но некоторым образом дар Божий, готовящий к принятию Христа в интеллектуальном плане, подобно тому как закон готовил к этому в области моральной и религиозной. Климент сравнивает греческую философию с дикой маслиной, которую надо облагородить прививкой веры; Ориген (в послании к Григорию Чудотворцу) — с драгоценными камнями, которые израильтяне вывезли из Египта, чтобы украсить свое святилище, хотя они украшали ими и золотого тельца. Философия — не обязательно враг истины, она может быть служанкой последней и отражать нападки на нее. Элементы истины в языческой философии они объясняли отчасти тайным действием Логоса в разумном мире, отчасти знакомством философов с произведениями Моисея и пророков.

Так же обстояли дела и с гностической ересью. Александрийцы не осуждали ее целиком, но признавали стремление к более глубокому религиозному позна-

---

[1500] Климент называет его «сицилийской пчелой» (σικελικὴ μέλιττα, возможно, имея в виду, что он был родом с Сицилии). Иероним (*Catal.* 36) говорит о нем: «*Hujus multi quidem in S. Scripturam exstant commentarii, sed magis viva voce ecclesiis profuit*». См. о нем в Redepenning, *Origenes* I. 63 sqq.; и Möller, в Herzog² XI. 182. Два кратких отрывка, оставшихся от трудов Пантена, приводятся с примечаниями в Routh, *Rel. S.* I. 375-383.

нию, лежащее в ее основе, и пытались удовлетворить эту потребность за счет самой Библии. Γνῶσις ψευδώνυμος они противопоставляли γνῶσις ἀληθινή. Они руководствовались принципами, о которых говорит Климент: «Нет веры без знания, и нет знания без веры»; или: «Пока ты не поверишь, ты не поймешь»[1501]. Вера и знание обладают одинаковой сущностью, спасительной истиной Божьей, явленной в Священном Писании и точно передаваемой церковью; они отличаются только по форме. Знание — это осознание нами глубинных оснований и цельности веры. Однако христианское знание — это также дар благодати, и его обязательное условие — святая жизнь. Идеал христианского гностика предполагает совершенную любовь, как и совершенное знание Бога. Климент описывает его как человека, «который, седея за изучением Писания и храня ортодоксию апостолов и церкви, живет в точном соответствии Евангелию».

Александрийское богословие интеллектуально, глубоко, волнующе и исполнено плодотворных мыслей, но чрезмерно идеалистично и спиритуалистично, а в толковании теряется в произвольных аллегорических выдумках. Пытаясь примирить откровение и философию, его представители, как и Филон, использовали много чуждых элементов, особенно платонического характера, и склонялись к теориям, которые в более позднюю и более ортодоксальную, но отличавшуюся большей узостью мышления и менее продуктивную эпоху были осуждены как еретические, в результате чего бессмертная услуга, которую эта школа оказала своему собственному и последующему времени, не была оценена по достоинству.

§186. *Климент Александрийский*

(I.) Clementis Alex. *Opera omnia Gr. et Lat.* ed. Potter (епископ Оксфорда). Oxon. 1715. 2 vols. Репринт Venet. 1757. 2 vols. fol., и в Migne, *Patr. Gr.* Vols. VIII, IX, с добавлениями и комментариями Nic. Le Nourry. О рукописях и изданиях Климента см. Fabricius: *Biblioth. Graeca*, ed. Harles, vol. VII. 109 sqq.

Другие издания: Victorinus (Florence 1550); Sylburg (Heidelb. 1592); Heinsius (греко-латинское, Leyden 1616); Klotz (Leipz. 1831-34, 4 vols., только на греческом и весьма неточное); W. Dindorf (Oxf. 1868-69, 4 vols.).

Английский перевод Wm. Wilson в Clark, «Ante-Nicene Library», vols. IV and V. Edinb. 1867.

(II.) Евсевий: *Hist. Eccl.* V. 11; VI. 6, 11, 13. Иероним: *De Vir. ill.* 38; Фотий: *Biblioth.* 109-111. См. *Testimonia Veterum de Cl.* в Potter, vol. I, и в Migne, VIII. 35-50.

(III.) Hofstede de Groot: *Dissert. de Clem. Alex.* Groning. 1826.

A. F. Daehne: *De* γνώσει *Clem. Al.* Hal. 1831.

F. R. Eylert: *Clem. v. Alex. als Philosoph und Dichter.* Leipz. 1832.

Епископ Kaye: *Some Account of the Writings and Opinions of Clement of Alex.* Lond. 1835.

Kling: *Die Bedeutung des Clem. Alex. für die Entstehung der Theol.* («Stud. u. Krit.» 1841, no. 4).

H. J. Reinkens: *De Clem. Alex. homine, scriptore, philosopho, theologo.* Wratisl. (Breslau) 1851.

H. Reuter: *Clementis Alex. Theol. moralis.* Berl. 1853.

Laemmmer: *Clem. Al. de Logo doctrina.* Lips. 1855.

Аббат Cognat: *Clement d'Alexandrie.* Paris 1859.

J. H. Müller: *Idées dogm. de Clement d'Alex.* Strasb. 1861.

Ch. E. Freppel (католик): *Clement d'Alexandrie.* Paris 1866, 2nd ed. 1873.

C. Merk: *Clemens v. Alex. in s. Abhängigkeit von der griech. Philosophie.* Leipz. 1879.

Fr. Jul. Winter: *Die Ethik des Clemens v. Alex.* Leipz. 1882 (первая часть *Studien zur Gesch. der christl. Ethik*).

Jacobi в Herzog² III. 269-277; Westcott в Smith and Wace, I. 559-567.

Theod. Zahn: *Supplementum Clementinum.* Третья часть его *Forschungen zur gesch. des N. T. lichen. Kanons.* Erlangen 1884.

[1501] Ис. 7:9, согласно LXX: ἐαν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε.

I. Тит Флавий Климент[1502] был родом из Греции, вероятно, из Афин. Он родился около 150 г. и воспитывался в язычестве. Он был знаком со всеми жанрами эллинистической литературы и всеми существовавшими философскими системами, но не находил в них ничего, что могло бы удовлетворить его жажду истины. Будучи уже взрослым, он принял христианскую веру и совершал долгие путешествия на Восток и Запад в поисках наиболее выдающихся учителей, «которые сохранили предание чистого учения о спасении и насаждали подлинное апостольское семя в сердцах своих учеников». В Египте на него произвел неизгладимое впечатление Пантен, который, «подобно сицилийской пчеле, собирал цветы на апостольских и пророческих лугах, наполняя души своих учеников истинным и чистым знанием». Климент стал пресвитером Александрийской церкви, а около 189 г. сменил Пантена на посту лидера катехетической школы этого города. Здесь он благотворно трудился около двадцати лет, обращая язычников и обучая христиан, пока гонения, по-видимому, при Септимии Севере, около 202 г., не вынудили его бежать. Потом мы встречаем его в Антиохии и наконец (в 211 г.) с его бывшим учеником, епископом Александром, в Иерусалиме. Неизвестно, вернулся ли он в Александрию. Он умер до 220 г., примерно в то же время, что Тертуллиан. Ему, как и Оригену, не нашлось места среди святых Римской церкви, хотя в древние времена его часто называли этим почетным титулом. Его имя присутствует в древних западных мартирологах, но в мартирологе Климента VIII оно опущено, по предложению Баронция. Бенедикт XIV подробно отстаивает правильность этого опущения (1748), ссылаясь на нездравомыслие его учения.

II. Климент был родоначальником александрийской христианской философии. Он объединил библейскую и эллинистическую ученость, рассуждая проницательно и вдумчиво. Во многих отношениях он поднялся над предрассудками своего века к более свободным и духовным взглядам, однако его богословие — не единое целое, но запутанная эклектичная мешанина подлинных христианских элементов с многочисленными стоическими, платоническими и филоновскими составляющими. В его произведениях много повторов, недостает ясного и четкого метода. Свои интересные и часто глубокие мысли он выражает фрагментарно или намеренно затемняет их, особенно в *Stromata*, окутывая мистическим туманом, чтобы скрыть их от экзотерического большинства и поощрить исследования посвященных, знакомых с философией христиан. В этом его близость к языческим мистериальным культам, гностическим тайнам. Прекрасное знакомство с греческой литературой, большое количество цитат из утраченных произведений поэтов, философов и историков делает его труды важными и для исследований классической древности. Он жил в переходный период, когда христианская мысль начинала овладевать умами и внедряться во все области человеческого знания. «Следует честно признать, — пишет доктор Уэсткотт, — что стилю его обычно недостает выразительности и изящества; что его метод толкования лишен связности; что его знания бессистемны; однако мы с благодарностью восторгаемся богатством информации, которую он нам предоставляет, его начитанностью, его разнообразными увлечениями, его возвышенными устремлениями, его благородным представлением о служении и возможностях Веры».

[1502] Κλήμης. Странно, что его, а не его выдающегося римского тезку звали *Флавием*. Возможно, он был потомком вольноотпущенного Тита Флавия Климента, племянника императора Веспасиана, консула в 95 г., который вместе со своей женой Домитиллой был внезапно арестован и осужден по обвинению в «безбожии», то есть в христианстве, его двоюродным братом, императором Домицианом.

III. Три ведущих произведения, написанных Климентом в период преподавания в Александрии, между 190 и 195 г., представляют три этапа воспитания человеческой расы Божественным Логосом, соответствующие трем степеням познания, которых требовали древние мистагоги[1503], и связанные друг с другом как апологетика, этика и догматика, или как вера, любовь и мистическое видение, или как этапы христианского поклонения, ведущие к отправлению священных таинств. «Увещание к эллинам»[1504] в трех книгах с почти избыточной ученостью указывает на неразумность и безнравственность язычества, но и на присутствие в нем более благородного пророческого элемента и пытается привести грешника к покаянию и вере. В «Педагоге» или «Наставнике»[1505] автор рассказывает о христианской морали, постоянно приводя в сравнение языческие практики, и призывает к святой жизни, задача которой — стать подобным Богу. Наставник — это Христос, а дети, которых Он обучает, — простые, искренние верующие. «Строматы», или «Узорчатые ковры»[1506], в семи книгах (восьмая, представляющая собой несовершенный трактат по логике, поддельная), позволяет ближе познакомиться с христианством, но без какой бы то ни было системы (отсюда название книги): это разнородная смесь исторических курьезов, прекрасных поэтических фрагментов, философских отступлений, христианских истин и еретических заблуждений. Климент сравнивает эту книгу с лесистой горой или садом, в котором растут плодоносящие и бесплодные деревья всякого рода, кипарис, лавр, ива, яблоня, маслина, смоковница; они растут в беспорядочном смешении, чтобы многие из них оставались скрыты от глаз грабителя, но ничто не ускользнет от взгляда труженика, который пересадит их и расположит в нужном ему порядке. Возможно, этот труд был лишь предисловием к более всеобъемлющему богословскому произведению. В конце автор рисует образ подлинного гностика, то есть совершенного христианина, помимо прочих качеств, приписывая ему стоическое умение быть выше чувственных привязанностей. Климента вдохновляла мысль о том, что христианство удовлетворяет все интеллектуальные и моральные желания и потребности человека.

Помимо этих основных трудов, до нас дошел также способный и умеренно аскетический трактат Климента о правильном использовании богатства[1507]. Его этические принципы почерпнуты из эллинистической философии и вдохновлены христианским гением. Он не впадает в крайности аскетизма, хотя, очевидно, находился под его влиянием. От экзегетических трудов Климента[1508], а также от его трактата о пророчестве, направленного против монтанистов, и еще одного —

[1503] ἀποκάθαρσις, μύησις и ἐπόπτεια, то есть очищение, посвящение и видение.

[1504] Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας, *Cohortatio ad Graecos* или *ad Gentes*.

[1505] Παιδαγωγός. Эта часть завершается гимном в честь Христа.

[1506] Στρωματεῖς, *Stromata*, или ковры из сложного переплетения разноцветных нитей, — образ произведения, в котором тесно переплетены разные темы.

[1507] Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, *Quis dives salvus*? (или *salvetur*) — прекрасный комментарий на слова Господа из Мк. 10:17 и далее. Весьма актуальная тема для такого богатого города, как Александрия, или любого другого города любой эпохи, в особенности нашей, в которую щедрость в литературных и благотворительных вопросах весьма необходима. См. трактат в издании Поттера, II. 935-961 (с латинским переводом). Он заканчивается прекрасной историей о святом Иоанне и молодом разбойнике, которую Евсевий включил в свою «Историю церкви» (III. 23).

[1508] Ὑποτυπώσεις, *Adumbrationes*, «Краткие объяснения», или сжатый обзор содержания Ветхого и Нового Завета. См. анализ отрывков Уэсткотта в Smith and Wace, III. 563 sq., и Zahn, *l.c.* 64-103.

о Пасхе, против практики иудействующих в Малой Азии, остались лишь небольшие и несущественные фрагменты.

Клименту мы также обязаны древнейшим христианским гимном, до нас дошедшим; это возвышенная, хотя и несколько напыщенная песня, восхваляющая Логос как Божественного наставника и вождя человечества[1509].

§187. *Ориген*

(I.) Origenis *Opera omnia Graece et Lat.* Ed. Carol. et Vinc. De la Rue. Par. 1733-'59, 4 vols. fol. Единственное полное издание, начатое бенедиктинцем Шарлем Де ла Рю и после его смерти завершенное его племянником Винсентом. Переиздано в Migne, *Patrol. Gr.* 1857, 8 vols., с дополнениями из изданий Galland (1781), Cramer (1840-44) и Mai (1854).

Другие издания: J. Merlinus (ed. princeps, Par. 1512-'19, 2 vols. fol., переиздано — Venice 1516, и Paris 1522; 1530, только латинский текст); Erasmus and Beatus Rhenanus (Bas. 1536, 2 vols. fol.; 1545; 1551; 1557; 1571); бенедиктинское — G. Genebrard (Par. 1574; 1604; 1619 in 2 vols. fol., все на латинском); Corderius (Antw. 1648, часть на греческом); P. D. Huetius или Huet, позже епископ Авранжа (Rouen 1668, 2 vols. fol., греческие труды с учеными диссертациями, *Origeniana*; переиздания Paris 1679; Cologne 1685); Montfaucon (только *Hexapla*, Par. 1713, '14, 2 vols. fol., пересмотренное и улучшенное — Field, Oxf. 1875); Lommatsch (Berol. 1837-48, 25 vols. oct.).

Переводы избранных трудов Оригена на английский: F. Crombie в Clark, «Ante-Nicene Library», Edinb. 1868, N. York 1885.

(II.) Евсевий: *Hist. Eccles.* VI. 1-6 and passim. Иероним: *De Vir. ill.* 54; *Ep.* 29, 41, и др. Григорий Чудотворец: *Oratio panegyrica in Origenem.* Памфил: *Apologia Orig.* Руфин: *De Adulteratione librorum Origenis.* Все есть в последнем томе издания Де ла Рю.

(III.) P. D. Huetius: *Origeniana.* Par. 1679, 2 vols. (и в De la Rue ed., vol. 4th). Очень документированный труд, в защиту Оригена.

G. Thomasius: *Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengesch.* Nürnb. 1837.

E. Rud. Redepenning: *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre.* Bonn 1841, '46, 2 vols. (pp. 461, 491).

Bühringer: *Origenes und sein Lehrer Klemens, oder die Alexandrinische innerkirchliche Gnosis des Christenthums.* Bd. V. *Kirchengesch.* в *Biographieen.* 2nd ed. Leipz. 1873.

Ch. E. Freppel (католик): *Origène.* Paris 1868, 2nd ed. 1875.

См. также статьи: Schmitz, в Smith, «Dict. of Gr. and Rom. Biogr.» III. 46-55; Möller, в Herzog², vol. XI. 92-109; Westcott, в «Dict. of Chr. Biogr.» IV. 96-142; Farrar, в «Lives of the Fathers», I. 291-330.

См. также соответствующие разделы в Bull (*Defens. Fid. Nic.*, ch. IX, в Delarue, IV. 339-357), Neander, Baur и Dorner (особенно об учении Оригена о Троице и воплощении); и о его философии — Ritter, Huber, Ueberweg.

I. Жизнь и личность. Ориген[1510], прозванный Адамантием за трудолюбие и чистоту характера[1511], — один из самых выдающихся в истории людей в том, что касается его гения и учености, влияния, которое он оказал на свой век, споров и разногласий, возникших в связи с его мнением. Он родился в Александрии в христианской семье в 185 г. и, вероятно, был крещен в детстве по египетскому обычаю, апостольское происхождение которого он прослеживает[1512]. Под руко-

---

[1509] Ὕμνος τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ, написанный анапестом. См. §66. Другой гимн, в тексте «Педагога», написанный трехстопным ямбом и адресованный к παιδαγωγός, создан позже.

[1510] Ὠριγένης, *Origenes*, вероятно, от имени египетского бога Гора (как Фебигена — от Феба, Диоген — от Зевса). См. Huetius I. 1, 2; Redepenning, I. 421 sq.

[1511] Ἀδαμάντιος (также Χαλκέντερος). Иероним понимал этот эпитет как указывающий на его неустанное трудолюбие; Фотий — как на неопровержимую силу его доводов. См. Redepenning, I. 430.

[1512] См. Möller (*l.c.* 92) и др. Но это косвенный вывод на основании изучения взглядов Оригена. Насколько я знаю, у нас нет сведений о его крещении.

водством своего отца Леонида[1513], вероятно, бывшего оратором, и знаменитого Климента в катехетической школе он получил благочестивое и ученое образование. Уже в детстве он знал наизусть большие части Библии и нередко озадачивал своего отца вопросами о глубинном смысле Писания. Отец упрекал его в любопытстве, но благодарил Бога за такого сына и часто, когда тот спал, с почтением целовал его лоб как храм Святого Духа. Во время гонений Септимия Севера в 202 г. Ориген писал своему отцу в темницу, умоляя его не отрекаться от Христа ради своей семьи, и сам хотел сдаться языческим властям, но мать не позволила ему сделать это, спрятав его одежду. Леонид принял смерть мученика, его имущество было конфисковано, вдова осталась без средств с семью детьми. В течение какого-то времени Ориген служил у богатой матроны, потом зарабатывал на жизнь уроками греческого языка и литературы и переписыванием рукописей.

В 203 г., когда Оригену было всего восемнадцать лет, епископ Димитрий назначил его директором катехетической школы Александрии — эта должность оставалась вакантной после бегства Климента. Для того чтобы выполнять столь ответственные обязанности, Ориген ознакомился с разными ересями, особенно гностическими, и греческой философией; он даже не постеснялся учиться у язычника Аммония Саккаса, знаменитого основателя неоплатонизма. Он выучил и еврейский язык, а также совершил путешествия в Рим (211), Аравию, Палестину (215) и Грецию. В Риме он встречал Ипполита, автора «Философумен», бывшего, после него самого, самым образованным человеком той эпохи. Доллингер считает вполне вероятным, что Ориген встал на сторону Ипполита в его конфликте с Зефирином и Каллистом, так как Ориген (по крайней мере, в ранний период своей деятельности) был склонен к строгой дисциплине, не любил надменных и высокомерных епископов больших городов и придерживался субординационистского взгляда на Троицу, но он далеко превосходил своего старшего коллегу в плане гениальности, вдумчивости и проницательности[1514].

Когда объем работы и количество учеников возросли, Ориген поручил младшие классы катехетической школы своему ученику Ираклу, а сам полностью посвятил время старшим студентам. Он привел в католическую церковь многих выдающихся язычников и еретиков; среди них был богатый гностик Амвросий, позже ставший самым щедрым покровителем Оригена; он оплатил для него прекрасную библиотеку для исследований, семь стенографов и некоторое количество переписчиков (среди них были молодые христианки), первые писали под его диктовку, последние копировали эти тексты. Его имя стало известно по всему Востоку. Юлия Маммея, мать императора Александра Севера, в 218 г. привезла его в Антиохию, чтобы научиться от него христианским истинам. Некий арабский князь почтил его своим визитом с той же целью.

В течение всего этого периода Ориген вел строго аскетический образ жизни. Его принципом был отказ от всего земного, в чем нет необходимости. Он не принимал подарки от учеников и, буквально исполняя слова Спасителя, имел только один плащ, не имел обуви и не думал о завтрашнем дне. Он редко ел мясо, никогда не пил вина; большую часть ночи посвящал молитве и исследованиям и спал на голом полу. В юношеском стремлении к аскетической святости он даже прибег к добровольной кастрации, отчасти затем, чтобы буквально выполнить

[1513] Λεωνίδης, Евсевий, VI. 1. Так пишут Неандер и Гислер. Другие пишут его имя как *Leonidas* (Редепеннинг и Мелер).

[1514] Döllinger, *Hippolytus and Callistus*, p. 236 sqq. (перевод Пламмера).

загадочную заповедь Христа в Мф. 19:12 ради царства Божьего, отчасти чтобы оградить себя от всяческих искушений и хулы, которую могло навлечь на него общение с многочисленными ученицами женского пола[1515]. Совершив этот необдуманный и ненужный подвиг, о котором сам он жалел в более зрелые годы, он сделал себя непригодным, по правилам церкви, к служению священника. Однако намного позже, в 228 г., его рукоположили пресвитером два дружески расположенных к нему епископа, Александр Иерусалимский и Феоктист из Кесарии Палестинской; ранее, когда он был еще мирянином, они посетили его и пригласили публично учить в их церквях и объяснять Писание их пастве.

Но само это рукоположение, совершенное чужестранцами, и растущая популярность Оригена среди язычников и христиан возбудили зависть епископа Димитрия Александрийского, и он обвинил Оригена, причем не совсем необоснованно, в искажении христианства чуждыми рассуждениями. Епископ провел два собора, в 231 и 232 г., против великого богослова, которые постановили: за ложное учение, самооскопление и нарушение церковных законов отстранить его от должностей пресвитера и наставника и отлучить от церкви. Об этом несправедливом приговоре, обусловленном одновременно завистью, иерархическим высокомерием и ревностной защитой ортодоксии, сообщили, как было принято, другим церквям. Римская церковь, всегда готовая предавать анафеме, согласилась с решением без дальнейшего расследования; церкви же Палестины, Аравии, Финикии и Ахаии, лучше информированные, решительно возразили против него.

В ходе этих споров Ориген проявил истинно христианскую кротость. «Мы должны пожалеть их, — сказал он о своих врагах, — а не ненавидеть их; молиться за них, а не проклинать их; ибо мы созданы для благословения, а не для проклятий». Он перебрался к своему другу, епископу из Кесарии Палестинской, продолжил там свои изыскания, открыл новую философскую и богословскую школу, которая вскоре превзошла известностью александрийскую, и трудился для распространения царства Божьего. Гонения при Максимине Фракийце (235) побудили его временно перебраться в Каппадокию. Потом он отправился в Грецию, затем вернулся в Палестину. Его приглашали участвовать в различных богословских диспутах, он вел активную переписку, в том числе с императором Филиппом Арабом и его женой. Хотя его изгнали, как еретика, из родного города, он возвращал заблудших в иноземных странах к церковной вере. Например, на Аравийском соборе он убедил епископа Берилла в том, что христологические взгляды последнего ошибочны, и уговорил отказаться от них (244 г. по Р. Х.).

Наконец он получил почетное приглашение вернуться в Александрию, где епископом стал его ученик Дионисий. Но во время гонений Деция Ориген был брошен в темницу, подвергнут жестоким пыткам и осужден к смерти на костре. После смерти императора его освободили, но вскоре он умер в возрасте шестидесяти девяти лет в 253 или 254 г. в Тире, возможно, вследствие этого насилия. Таким образом, он принадлежит к числу если не мучеников, то исповедников. Он был похоронен в Тире.

Невозможно отказывать в уважительной симпатии, почтении и благодарности этому выдающемуся человеку, который при всех своих блестящих талантах

[1515]Об этом факте свидетельствует Евсевий (VI. 8), который был очень хорошо информирован об Оригене; ему склонны верить Энгельгардт, Редепеннинг и Неандер, вопреки необоснованным сомнениям Баура и Шнитцера. Комментарии Оригена к отрывку из Матфея говорят скорее в пользу этого факта, чем против него. См. также Möller (p. 93).

и множестве восхищенных друзей и почитателей был изгнан из своей страны, лишен священной должности, отлучен от части церкви, брошен в темницу, закован в цепи, подвергнут пыткам, обречен на смерть в страданиях и нищете, чье имя подвергали анафеме, чье спасение отрицали[1516]; но при этом он совершил больше, чем все его враги вместе взятые, для распространения священных знаний, опровержения ересей и обращения язычников и еретиков, для того чтобы внушить миру уважение к церкви.

II. Его богословие. Ориген был величайшим ученым своей эпохи, самым одаренным, самым трудолюбивым, самым образованным из всех доникейских отцов церкви. Даже язычники и еретики восхищались его блестящими талантами и обширной ученостью и боялись их. Его знания охватывали все области филологии, философии и богословия того времени. Сюда добавлялись его глубокие и плодотворные мысли, проницательность и пылкое воображение. Как истинный богослов, он сопровождал все свои изыскания молитвой и обращал их, в соответствии со своими искренними убеждениями, на службу истине и благочестию.

Его во многих отношениях можно назвать Шлейермахером греческой церкви. От языческой философии и еретического гнозиса он вел к христианской вере. Он оказал неизмеримое влияние на развитие католического богословия и формирование взглядов великих никейских отцов церкви, Афанасия, Василия, двух Григориев, Илария и Амвросия, которые будут, несмотря на все его отклонения от ортодоксии, весьма ценить его заслуги. Но лучшие из его учеников отказались от его наиболее своеобразных мнений, более тесно придерживаясь церковной веры. Ибо — и в этом он тоже похож на Шлейермахера, — Оригена никоим образом нельзя назвать ортодоксом, ни в католическом, ни в протестантском смысле слова. Его склонность к идеализму, любовь к Платону, благородные попытки примирить христианскую веру с разумом, внушить ее даже образованным язычникам и гностикам, побуждали его впадать в немалые и необычные заблуждения. Среди них — его чрезмерно аскетическое, почти докетическое представление о телесности, отрицание материального воскресения, учение о предвечности и довременном грехопадении душ (в том числе о предвечности *человеческой* души Христа), о вечном творении, о распространении дела искупления на жителей звезд и на всех мыслящих существ, об окончательном примирении с Богом всех людей и падших ангелов. Что касается учения о Божественности Христа, то, хотя Ориген решительно выступал в его пользу и первым учил о предвечности Сына, его в той же мере можно считать и предтечей арианского *heteroousion* или, как минимум, полуарианского *homoiousion*, а не только афанасьевского *homoousion*.

Эти и подобные взгляды Оригена вызывали немало споров при его жизни, а позже, на поместном соборе в Константинополе в 543 г., даже были торжественно осуждены как еретические[1517]. Но такой человек в такое время мог придержи-

---

[1516] Иезуит Стефан Бине (Stephen Binet) написал небольшую книгу *De salute Origenis*, Par. 1629, в которой ведущие специалисты по данному вопросу обсуждают, спасен ли был Ориген, и Бароний предлагает спуститься в ад, чтобы убедиться в истине, — хотя в конце концов окончательное решение в этом суде над ересями мудро оставляется тайному Божьему промыслу. См. об этой книге в Bayle, *Diction.* sub «Origene», tom. III. 541, note D. «Величайшими заблуждениями Оригена, — говорит Уэсткотт (*l.c.* IV. 139), — были попытки решить неразрешимое».

[1517] Но не на Пятом вселенском соборе в 553 г., как часто утверждают вследствие путаницы. См. Hefele, *Conciliengesch.* Vol. II. 790 sqq., 859 sqq. Однако Мелер, в Herzog², XI. 113, снова отстаивает иную точку зрения, Нориса и Баллерини. См. 15 анафем в Mansi, *Conc.* IX. 534.

ваться ошибочных взглядов, не будучи еретиком. Ибо Ориген всегда излагал свои мнения со смирением и с искренним убеждением в их соответствии Писанию, а церковное учение в тот период было во многих вопросах весьма неопределенно. Вот почему даже ученые католические богословы, такие как Тиллемон и Мелер, с большим уважением и терпимостью отзывались об Оригене, — что следует только похвалить, ибо Римская церковь отказалась уделить ему, как и Клименту Александрийскому и Тертуллиану, место среди святых и отцов церкви в строгом смысле слова.

Величайшей заслугой Оригена была его экзегетика. Он является родоначальником критического исследования Писания, и его комментарии до сих пор оказываются полезны для ученых, потому что заставляют задуматься. Григорий Чудотворец говорит, что Ориген «получил от Бога великий дар — быть толкователем Божьего слова для людей». Для той эпохи это было совершенно справедливое суждение. Ориген оставался оракулом экзегетики, пока его не превзошел Златоуст — не оригинальностью и силой ума и степенью учености, но здравым, разумным тактом, простотой и естественностью анализа, умением практически применять текст. Большой недостаток Оригена — в пренебрежении грамматическим и историческим смыслом текста и в постоянном желании найти в нем скрытое, мистическое значение. Он идет в этом направлении даже дальше, чем гностики, которые повсюду видели трансцендентальные, неизреченные тайны. Его герменевтические принципы предполагают существование трех слоев значения — плотского, душевного и духовного — или буквального, морального и духовного. Его аллегорические толкования искренни, но часто отходят очень далеко от текста и становятся произвольными; иногда же он впадает в противоположную крайность плотского буквализма, которым оправдывает свои аскетические излишества[1518].

Ориген — один из самых важных свидетелей о доникейском тексте греческого Нового Завета, который древнее, чем принятый текст. Он сравнивал разные рукописи и отмечал разночтения, но не пытался оценивать их и не заложил никаких основ критики текста. Ценность его свидетельства в том, что он обладал редкой возможностью всю жизнь изучать Библию в то время, когда традиционные сирийский и византийский текст еще не сформировались.

§188. *Труды Оригена*

Ориген был необычно плодовитым автором, но никоим образом не праздным писакой. Иероним говорит, что он написал больше, чем другие люди могут прочитать. Епифаний, его противник, определяет количество написанных им книг числом шесть тысяч, что, возможно, не преувеличение, если мы вспомним все его короткие трактаты, гомилии и послания и будем считать их отдельными книгами. Многие из них возникли без его участия, а иногда против его воли — когда слушатели записывали его устные лекции. Из тех его книг, которые дошли до нас, некоторые сохранились только в латинском переводе и с многочисленными поправками в пользу более поздней ортодоксии. Они охватывают все области богословия того времени.

[1518] Его экзегетический метод и заслуги подробно обсуждаются Гюэ и Редепеннингом (I. 296-324); см. также Diestel, *Gesch. des A. T. in der christl. Kirche*, 1869, p. 36 sq., 53 sq.

1. Его **библейские** труды наиболее многочисленны, их можно поделить на критические, экзегетические и увещевательные.

Среди *критических* трудов была «Гексапла»[1519] (шестичастная Библия) и более короткая «Тетрапла» (четырехчастная), над которыми он неустанно трудился в течение двадцати восьми лет. «Гексапла» представляла собой первую в истории Библию, приводимую на нескольких языках, но охватывала только Ветхий Завет и была предназначена не для критического восстановления изначального текста, а только для улучшения принятой Септуагинты и защиты ее от обвинений в неточности. Она содержит, в шести столбцах, оригинальный текст в двух вариантах, записанный еврейскими и греческими буквами, и четыре греческих перевода — Септуагинту, переводы Акилы, Симмаха и Феодотиона. К ним Ориген добавил, в нескольких книгах, еще два или три анонимных греческих перевода, называемые *Quinta* (ε΄), *Sexta* (ς΄) и *Septima* (ζ΄). В итоге колонок получается девять, но название *Enneapla* нигде не употребляется. *Octapla* и *Heptapla* иногда используются, но очень редко. Следующий отрывок из Авв. 2:4 (цитируемый в Рим. 1:17) полностью приводится во всех колонках:

Τὸ Ἑβραικόν	Τὸ Ἑβραικὸν Ἑλληνικοῖς γράμμασιν	Ἀκύλας	Σύμμαχος	Οἱ Ο΄ (LXX)	Θεοδοτίων	Ε΄	Σ΄	Ζ΄
וצדיק באמונתו יחיה	ουσαδικ βημουναθω ιειε	καὶ δίκαιος ἐν πιστει αὐτοῦ ζήσεται	ὁ δὲ δίκαιος τῇ εαυτοῦ πίστει ζήσει	ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μοῦ ζήσεται	ὁ δὲ δίκαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσει	ὁ δὲ δίκαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσει	ὁ δὲ δίκαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσει	ὁ δὲ δίδαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσει

Порядок расположения зависел от степени буквальности перевода. Тетрапла[1520] содержала только четыре перевода: Акилы, Симмаха, Септуагинту и Феодотиона. Отклонения от стандарта Ориген отмечал звездочкой (*) в случае изменений и добавлений, а знак ⳨ использовал в случае предполагаемых пропусков. Он добавлял также примечания на полях, например, объяснения еврейских имен. Его объемистый труд находился в библиотеке Кесарии, еще активно использовался во времена Иеронима (который видел его там), но, без сомнений, никогда не переписывался, разве что какие-то его части, наиболее часто — колонки с текстом Септуагинты (например, их копировали Памфил и Евсевий, считая их стандартным текстом); вероятно, труд был уничтожен сарацинами в 653 г., поэтому у нас остались только отдельные фрагменты этой книги, собранные и изданные ученым бенедиктинцем Монфоконом (1714), а в более позднее время — не менее ученым англиканином, доктором Филдом (1875)[1521].

[1519] Τὰ ἑξαπλᾶ, также в форме единственного числа — τὸ ἑξαπλοῦν, *Hexaplum* (у более поздних авторов). См. Фритцше, в Herzog², I. 285.

[1520] τὰ τετραπλᾶ, τετραπλοῦν или τὸ τετρασέλιδον, *Tetrapla, Tetraplum*.

[1521] Bernardus de Montfaucon: *Hexaplorum Origenis quae supersunt*. Paris 1713, 1714, 2 vols. fol. Он добавляет к еврейскому и греческому текстам латинский перевод. Сокращенный вариант издал C. F. Bahrdt, Leipz. 1769, 1770, 2 vols. Fridericus Field: *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. Oxon. 1875. Это тщательно пересмотренное издание Монфокона с ценными дополнениями, в том числе с *Syro-Hexapla*, или сирийским переводом текста Септуагинты из «Гексаплы», сделанным в 617 г. См. хорошую статью о «Гексапле» — доктор Чарльз Тейлор в Smith and Wace, III. 14-23, и особенно вступление к изданию Филда. См. также Fritzsche в Herzog², I. 285-298.

Комментарии Оригена охватывали почти все книги Ветхого и Нового Завета, в них присутствует масса оригинальных и глубоких замечаний в сочетании с самыми произвольными аллегорическими и мистическими выдумками. Комментарии эти были трех видов: а) краткие примечания к отдельным трудным отрывкам, для начинающих[1522]; они все утрачены, кроме тех, что присутствуют в цитатах у отцов церкви (у Де ла Рю под заглавием Ἐκλογαί, *Selecta*). б) Расширенные толкования целых книг, для серьезных научных исследований[1523]; от них до нас дошел ряд важных фрагментов в оригинале и в переводе Руфина. В Комментарии к Евангелию от Иоанна активно используется гностическая экзегетика Гераклеона.

Увещевательные труды, произведения о практическом применении Писания для общины, или гомилии[1524], были импровизированными, произносились устно, в основном в Кесарии, в конце его жизни, и записывались стенографическим способом. Они имеют значение и для истории проповедей с кафедры. До нас дошла только часть из них, в переводе Иеронима и Руфина, со множеством недобросовестных изъятий и добавлений, которые сбивают с толку и могут обмануть исследователей.

2. **Апологетические** и **полемические** труды. Опровержение нападок *Цельса* на христианство, в восьми книгах, написанное в конце жизни Оригена, около 248 г., сохранилось полностью в оригинале; это одно из наиболее зрелых и ценных произведений Оригена и древней апологетической литературы в целом[1525]. Тем не менее Ориген не знал, кто такой этот Цельс и жил ли он в правление Нерона или Адриана, в то время как современные ученые относят его к периоду со 150 по 178 г. Многочисленные полемические труды Оригена против еретиков не сохранились.

3. Из **догматических** произведений Оригена мы имеем (правда, только в неточном латинском переводе Руфина) его юношеское произведение *De Principiis*, то есть об основополагающих учениях христианской веры, в четырех книгах[1526]. Оно было написано в Александрии и стало основной причиной возражений против его богословия. Это была первая попытка создать полную догматическую систему, но труд изобилует своеобразными платоническими и гностическими заблуждениями; некоторые из них Ориген сохранил и в зрелые годы. Труд делится на четыре книги; в первой говорится о Боге, о Христе и о Святом Духе; во второй — о творении и воплощении, воскресении и суде; в третьей — о свободе, на которой Ориген решительно настаивает и которую защищает, в противовес гностикам; в четвертой — о Священном Писании, его богодухновенности и авто-

---

[1522] Σημειώσεις, σχόλια, *scholia*.

[1523] Τόμοι, *volumina*, также *commentarii*.

[1524] Ὁμιλίαι.

[1525] См. §32. Специальное издание — W. Selwyn, *Origenis Contra Celsum libri I — IV*. Lond. 1877. Английский перевод — Crombie 1868. Труд Цельса восстановлен на основании текста Оригена Кеймом: Keim, *Celsus' Wahres Wort*, Zürich 1873.

[1526] Περὶ ἀρχῶν. Перевод Руфина с несколькими отрывками из другого, более точного перевода, см. в De la Rue, I. 42-195. Специальное издание — Redepenning, *Origenes de Princip.*, Lips. 1836. См. также K. F. Schnitzer, *Orig. über die Grundlehren des Christenthums, ein Wielderherstellungsversuch*, Stuttgart 1836. Руфин сам признается, что изменил или пропустил несколько страниц из-за того, что они были больше искажены еретиками, чем любое другое произведение Оригена. Тиллемон справедливо замечает, что Руфин мог бы не беспокоиться и ничего не менять, потому что его взгляды интересуют нас меньше, чем выраженные в оригинале.

ритетности и о его толковании; завершается труд провозглашением учения о Троице. «Строматы» Оригена, написанные в подражание труду Климента Александрийского с таким же названием, по-видимому, имели доктринальный и экзегетический характер; от них до нас дошло только два или три отрывка, цитируемые Иеронимом на латинском языке. Труд Оригена о воскресении также утрачен.

4. Среди **практических** работ Оригена можно упомянуть трактат о молитве, с изложением молитвы Господней[1527], и призыв к мученичеству[1528], написанный в период гонений Максимина (235 — 238) и адресованный его другу и покровителю Амвросию.

5. Из **посланий** Оригена, которых Евсевий насчитывает более восьмисот, у нас есть, помимо нескольких отрывков, только его ответ Юлию Африкану о подлинности истории Сусанны.

К трудам Оригена обычно также относят *Philocalia*, или сборник отрывков из его произведений по разным экзегетическим проблемам в двадцати семи главах, составленный Григорием Назианзином и Василием Великим[1529].

§189. *Григорий Чудотворец*

I. S. Gregorii *episcopi Neocaesariensis Opera omnia*, ed. G. Vossius, Mag. 1604; лучшее издание — Fronto Ducaeus, Par. 1622, fol.; в Gallandi, «Bibl. Vet. Patrum» (1766-77), tom. III, p. 385-470; и в *Migne*, «Patrol. Gr.» Tom. X. (1857), 983-1343. См. также сирийский перевод κατὰ μέρος πίστις Григория в B. de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Leipz. 1858, pp. 31-67.

II. Григорий Нисский: Βίος καὶ ἐγκώμιον ῥηθεν εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Θαυματουργόν. В трудах Григория Нисского (Migne, vol. 46). Восхваление, полное невероятных чудес, о которых автор слышал от своей бабушки.

Английский перевод — S. D. F. Salmond, в Clark, «Ante-Nicene Library», vol. xx (1871), p. 1-156.

C. P. Caspari: *Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel.* Christiania 1879, p. 1-160.

Victor Ryssel: *Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften.* Leipzig 1880 (160 pp.). О других биографических очерках Григория см. в Ryssel, pp. 59 sqq. Содержит перевод двух до тех пор неизвестных сирийских произведений Григория.

W. Müller в Herzog^2, V. 404 sq. H. R. Reynolds в Smith & Wace, II. 730-737.

Большинство греческих отцов церкви III и IV веков в большей или меньшей степени находились под духовным влиянием Оригена и его произведений, хотя и не принимали всех его теоретических взглядов. Самые выдающиеся среди его учеников — Григорий Чудотворец, Дионисий Александрийский по прозванию Великий, Иракл, Иеракс, Памфил; в более широком смысле также Евсевий, Григорий Нисский и другие выдающиеся богословы никейской эпохи.

[1527] Περὶ εὐχῆς, *De Oratione*. De la Rue, I. 195-272. Отдельное издание — Oxf. 1635, с латинской рецензией. Ориген опускает (как Тертуллиан и Киприан) в молитве Господней славословие, не найдя его в своих манускриптах. Это одно из наиболее веских доказательств того, что славословие было добавлено позже, в ходе литургического применения молитвы.

[1528] Εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος, или Περὶ μαρτυρίου, *De Martyrio*. Впервые опубликовано — Wetstein, Basel 1574; De la Rue, I. 273-310, с латинским переводом и примечаниями.

[1529] Впервые опубликован на латинском языке Генебрардом (Genebrardus, Paris 1574), а на греческом и латинском — Де ла Рю, который, однако, пропускает те фрагменты, которые приведены в других текстах на подобающем им месте.

Григорий по прозванию Чудотворец был обращен Оригеном из язычества в христианство в Кесарии Палестинской, когда был еще молод. Восемь лет он провел в обществе Оригена, а потом, после какого-то периода уединенных размышлений, служил в качестве епископа Неокесарийского в Понте с 244 по 270 г. с невероятным успехом. На смертном одре он мог благодарить Бога за то, что оставил преемникам на территории своей епархии не больше неверующих, чем обнаружил там христиан при своем восшествии на пост епископа; а было их всего семнадцать. Должно быть, он отличался большим рвением как миссионер и обладал организаторскими способностями. Он участвовал в Антиохийском синоде 265 г., на котором был осужден Павел Самосатский.

Более поздняя история описывает его как «второго Моисея», совершавшего удивительные чудеса. Но чудеса эти начали упоминаться только через сто лет после его смерти Григорием Нисским и Василием, которые представляют его также как защитника никейской ортодоксии до Никейского собора. Евсевий ничего не знает ни о нем самом, ни о его символе веры, связанном с Троицей, который, как сообщалось, был послан ему в видении как особое откровение[1530]. Этот символ веры слишком ортодоксален для восхищенного последователя Оригена и, похоже, его автор предвидит арианские споры (особенно в заключении). Вероятно, он был расширен позже. Григорию приписывается и еще один, более полный символ веры, который на самом деле является произведением Аполлинария Младшего, созданным в конце IV века[1531].

Среди подлинных произведений Григория присутствует великолепное восхваление его любимого учителя Оригена, настоящий шедевр позднего греческого красноречия[1532]. Также его перу принадлежало простое переложение книги Екклесиаста[1533]. Сюда следует также добавить две книги, недавно опубликованные в сирийском переводе, одна о равенстве Отца, Сына и Святого Духа, другая — о возможности страдания Бога.

ПРИМЕЧАНИЕ

I. Возвещение веры (ἔκθεσις πίστεως κατὰ ἀποκάλυψιν), как сообщается, было открыто Григорию в ночном видении святым Иоанном по просьбе девы Марии, и во времена Григория Нисского (по его словам) авторская рукопись принадлежала церкви Неокесарии. Без сомнений, это весьма примечательный документ и самое подробное изложение учения о Троице в доникейскую эпоху. Каспари (*Alte und neue Quellen*, 1879, pp. 25-64), после подробного обсуждения, приходит к выводу, что символ веры не содержит ничего такого, чего не мог бы написать ученик Оригена, и что он был написан Григорием в противовес савеллианам и Павлу Самосатскому, а также в связи со спорами Дионисия Александрийского и Дионисия Римского о Троице, между 260 и 270 г. по Р. Х. Но я

[1530] Ἔκθεσις τῆς πίστεως κατὰ ἀποκάλυψιν, его отвергают как поддельный Гислер и Баур и защищают Хан, Каспари и Риссел. Он приводится в Mansi, *Conc.* I, 1030; Hahn, *Bibl. der Symbole der alten Kirche*, 2nd ed., p. 183; Caspari, p. 10-17, на греческом и в двух латинских переводах с примечаниями.

[1531] Κατὰ μέρος πίστις (то есть вера, представляемая часть за частью или в подробностях, а не частично); впервые его опубликовал в виде греческого оригинала Анджело Май (Angelo Mai, *Scriptorum Vet. Nova Collectio*, VII. 170-176). Сирийский перевод есть в *Analecta Syriaca*, ed. P. de Lagarde, pp. 31-42. См. Caspari, *l.c.* pp. 65-116: он последовательно доказывает авторство Аполлинария. Третий символ веры Григория, посвященный Троице, διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν, утрачен.

[1532] Лучшее отдельное издание — Bengel, Stuttgart 1722. Есть также в издании Оригена Де ла Рю, т. IV, и в Migne, *Patr. Gr.* X, col. 1049-1104. Английский перевод — «Ante-Nicene Library», XX, 36-80.

[1533] Migne, tom. X, col. 987-1018.

считаю более вероятным, что заключительная часть документа была расширена позже другим человеком. По сути, к такому мнению склоняются Неандер и Дорнер (*Entwicklungsgesch. der L. v. d. Pers. Christi*, I. 735-737). Этот символ веры, в любом случае, — весьма примечательное произведение, греческое предвосхищение латинского *Quicunque*, получившего неверное название «Афанасьевского символа веры». Мы приводим здесь греческий текст с переводом. См. Mansi, *Conc.* I. 1030; Migne, *Patr. Gr.* X, col. 983; Caspari, *l.c.*; также сравнительные таблицы в Schaff, *Creeds of Christendom*, II. 40, 41.

Возвещение веры Григория Чудотворца

Εἷς Θεὸς, Πατὴρ λόγου ζῶντος, σοφίας ὑφεστώσης καὶ δυνάμεως καὶ χαρακτῆρος ἀϊδίου, τέλειος τελείου γεννήτωρ, Πατὴρ Υἱοῦ μονογενοῦς. (Существует один Бог, Отец живого Слова, (Которое есть Его) сущая Мудрость и Сила и вечное Запечатление (Образ): совершенный Родитель совершенного [рожденного], Отец единородного Сына.)

Εἷς Κύριος, μόνος ἐκ μονου, Θεὸς ἐκ Θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική, Υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ Πατρός, ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου. (Есть один Господь, Единый от Единого, Бог от Бога, Образ и Подобие Божества, действенное Слово, Мудрость, охватывающая систему всех вещей, и Сила, производящая все творение; истинный Сын истинного Отца, Незримый от Незримого, Нетленный от Нетленного, Бессмертный от Бессмертного, Вечный от Вечного.)

Καὶ ἓν Πνεῦμα Ἅγιον, ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, καὶ δι' Υἱοῦ πεφηνὸς (δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις), εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ τελείου τελεία, ζωὴ, ζώντων αἰτία, πηγὴ ἁγία, ἁγιότης, ἁγιασμοῦ χορηγός ἐν ᾧ φανεροῦται Θεὸς ὁ Πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι, καὶ Θεὸς ὁ Υἱός ὁ διὰ πάντων τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. (И есть один Святой Дух, имеющий Свое существование от Бога и являемый (человечеству) Сыном; совершенное Подобие совершенного Сына; Жизнь, Причина жизни; священный Источник; Святость, Податель освящения; в Котором явлен Бог Отец, Который над всем сущим и во всем сущем, и Бог Сын, Который через все сущее — совершенная Троица, во славе и вечности и владычестве, нераздельная и неразлучная.)

Οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν οὔτε οὖν ἐνέλιπέ ποτε Υἱὸς Πατρί, οὔτε Υἱῷ Πνεῦμα, ἀλλὰ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί. (Поэтому нет ничего сотворенного или подчиненного в Троице, ничего добавленного позже и не существовавшего прежде, но появившегося после. Не было такого, чтобы Отцу недоставало Сына или Сыну — Духа, но таков непреходящий и не меняющийся характер Троицы вовеки.)

II. Чудеса, приписываемые Григорию Чудотворцу через сто лет после его смерти в IV веке просвещенным философом Григорием Нисским и отстаиваемые в XIX веке английским кардиналом Ньюменом как достоверные (Newman, *Two Essays on Bibl. and Eccles. Miracles*. Lond. 3rd ed., 1873, p. 261-270), поразительны и превосходят все, что рассказывается об апостолах в Новом Завете.

Григорий не только изгонял бесов, исцелял больных, выпроваживал идолов из языческого храма, но и передвигал громадные камни одной лишь силой слова, изменял направление течения армянской реки Лик и, подобно Моисею в древности, даже осушил озеро. О последнем случае святой Григорий Нисский рассказывает так: два молодых брата претендовали на владение неким озером по наследству (название и местоположение озера не указаны). Вместо того чтобы поделить его между собой, они обратились за разрешением спора к Чудотворцу, который призвал их помириться. Но молодые люди только ожесточились и собрались устроить смертельный поединок, когда человек Божий, стоя на берегу озера, силой молитвы превратил его в сухую землю, тем самым разрешив спор.

Судя по столь поразительным подробностям, открывшимся при удалении на сто лет от времени жизни святого, этот человек был великим и добрым и оказал громадное влияние на свое и последующие поколения.

§190. *Дионисий Великий*

(I.) S. Dionysii *Episcopi Alexandrini quae supersunt Operum et Epistolarum fragmenta*, в Migne, «Patrol. Gr.» Tom. X, col. 1237-1344; Addenda, col. 1575-1602. Более древние сборники фрагментов: Simon de Magistris, Rom. 1796; Routh, *Rel. Sacr.*, vol. IV. 393-454. См. также Pitra, *Spicil. Solesm.* I. 15 sqq. Английский перевод — Salmond, в Clark, «Ante-Nicene Library», vol. xx (1871), p. 161-266.

(II.) Евсевий: *H. E.* III. 28; VI. 41, 45, 46; VII. 2, 4, 7, 9, 11, 22, 24, 26, 27, 28. Афанасий: *De Sent. Dionys.* Иероним: *De Vir. ill.* 69.

(III.) Th. Förster: *De Doctrina et Sententiis Dionysii Magni Episcopi Alex.* Berl. 1865. И в «Zeitschrift für hist. Theol.» 1871. Dr. Dittrich (католик): *Dionysius der Grosse von Alexandrien.* Freib. i. Breisg. 1867 (130 pp.). Weizsäcker в Herzog^2, III. 615 sq. Westcott в Smith and Wace, I. 850 sqq.

Дионисий Александрийский — называемый так в отличие от своего современника Дионисия Римского — носил также прозвище Великий[1534], родился около 190 г. по Р. Х. в языческой семье; перед ним была блестящая перспектива светской жизни в богатстве и известности, но, познакомившись с постулатами христианства, он был обращен в христианство Оригеном и сохранял преданность последнему. Он оспаривает с Григорием Чудотворцем честь быть главным учеником великого учителя, но если Григория считали предвосхитившим никейское учение о Троице, то ортодоксия Дионисия была под вопросом. Он помогал Оригену преподавать в катехетической школе (233), а после смерти Иракла стал епископом Александрии (248). Во время жестоких гонений при Деции (249 — 251) он бежал, поэтому был обвинен в трусости, подобно Киприану. Во время гонений при Валериане (247) он предстал перед префектом и был отправлен в изгнание, но продолжал руководить своей церковью из ссылки. После вступления на престол Галлиена ему было разрешено вернуться (260). Умер в 265 г.[1535]

Последние годы его жизни были отмечены тревожными событиями: войной, голодом, чумой — и он живо рассказывает о них в Восточной энциклике за 263 г.[1536] «Настоящее время, — пишет он, — не подходит для празднований... Повсюду слезы, все скорбят, множество людей уже умерло и умирает, ежедневно стоны слышны по всему городу... Нет дома, в котором никто не умер бы... После этого наступили война и голод, которые мы терпели вместе с язычниками, а те несчастья, которые они на нас навлекали, мы сносили в одиночестве... Однако мы радовались в мире Христовом, который Он дал только нам одним... Большинство наших братьев в избытке своей великой любви и привязанности не щадили себя и помогали друг другу, постоянно смотрели за больными, удовлетворяли их нужды без страха, неустанно, и исцеляли их во Христе». Язычники, напротив, отталкивали больных или выбрасывали их полумертвыми на улицу. Такую же милосердную самоотверженность, резко контрастировавшую с языческим эгоизмом, проявили христиане Карфагена, когда там свирепствовала чума в период гонений Галла (252), о чем мы узнаем от Киприана.

Дионисий принимал активное участие в христологических, хилиастических и дисциплинарных спорах своего времени и проявил в них умеренность, любезную готовность к уступкам и практический церковный такт, но также недостаток независимости и последовательности. Он выступал против савеллиан и дошел до грани троебожия, но в переписке с более твердым и ортодоксальным Дионисием Римским изменил свою точку зрения, и Афанасий отстаивает его ортодоксию, выступая против обвинения его в том, что он посеял семена арианства. Дионисий был склонен следовать христологии Оригена, но церковь тяготела к никейской формулировке. Однако в рассказе Афанасия нет ничего, что

[1534] Впервые используется Евсевием в Procem. к книге VII: ὁ μέγας Ἀλεξανδρέων ἐπίσκοπος Διονύσιος. Афанасий (*De Sent. Dion.* 6) называет его «учителем католической церкви» (τῆς καθολ. ἐκκλησίας διδάσκαλος).

[1535] Приглашенный в 265 г. на Антиохийский синод, он отказался присутствовать по причине старческой немощи. Евсевий, VII. 27.

[1536] Сохранилась у Евсевия, VII. 22.

предполагало бы признание первенства Рима. Последнее христологическое выступление Дионисия — его послание по поводу ереси Павла Самосатского; ему не удалось посетить Антиохийский синод 264 г., на котором Павел был осужден и отстранен от должности. Он, как и Ориген, отвергал хилиазм, призывал Непота и его сторонников отказаться от таких взглядов и наряду с этим отрицал апостольское происхождение Апокалипсиса и приписывал его авторство «пресвитеру Иоанну», существование которого сомнительно. Он ратовал за мягкость в вопросах дисциплины, призывал новациан быть терпимее к отступникам и хранить мир в церкви. Он рекомендовал также проявлять умеренность в разногласии между Стефаном и Киприаном по поводу крещения еретиков, хотя сам склонялся к более терпимому римскому отношению.

Дионисий написал много посланий и трактатов по экзегетике, полемике и аскетизму, но от них до нас дошли лишь краткие фрагменты, в основном у Евсевия. Его основные труды — комментарии к Екклесиасту и к Евангелию от Луки; «Против Савеллия» (христологический); «О природе» (философский); «Об обетованиях» (против хилиазма); «О мученичестве». Он сравнивал стиль четвертого евангелия и Апокалипсиса, отрицая, что у них один автор, но обращал внимание только на отличия, упуская из вида свойственное им единство[1537]. «Все цитаты из Дионисия, — утверждает Уэсткотт, — стоят внимательного изучения. Они проникнуты той сердечностью и великодушием, которые он проявлял на практике».

Греческая церковь отмечает память Дионисия 3 октября, Римская — 17 ноября.

§191. *Юлий Африкан*

(I.) Фрагменты в Routh: *Rel. Sacr.* II. 221-509. Также в Gallandi, tom. II., и Migne, «Patr. Gr.», tom. X, col. 35-108.

(II.) Евсевий: *H. E.* VI. 31. Иероним: *De Vir. ill.* 63. Сократ: *H. E.* II. 35. Фотий: *Bibl.* 34.

(III.) Fabricius: «Bibl. Gr.» IV. 240 (ed. Harles). G. Salmon в Smith and Wace, I. 53-57. Ad. Harnack в Herzog^2 VII. 296-298. Также Pauly, «Real-Encykl.» IV. 501 sq.; Nicolai, «Griech. Lit. Gesch.» II. 584; Smith, «Dict. of Gr. and Rom. Biogr.» I. 56 sq.

Юлий Африкан[1538], первый христианский хронограф и историк, старший друг Оригена, жил в первой половине II века в Эммаусе (Никополе), в Палестине[1539], совершал путешествия в Александрию, где слушал лекции Иракла, в Эдессу, Армению и Фригию и был послан в Рим с просьбой о восстановлении разрушенного Эммауса (221). Умер около 240 г., будучи стариком. Насколько мы знаем, он был не церковным служителем, а философом, который продолжал после

[1537] Евсевий, VII. 25. Дионисий завершает свое сравнение восхвалением чистого греческого языка, на котором написано евангелие, и противопоставлением его «варварским идиомам и солецизмам» Апокалипсиса; стиль евангелия — строго еврейский в плане вдохновенности и способа построения фраз. Дионисий, однако, признает, что автор Апокалипсиса «видел откровение и получил знание и пророчество», и заявляет, что не намерен умалять ценность данной книги; он просто не может представить себе, чтобы она была написана той же рукой, что и четвертое евангелие. Он предвосхищает теорию критической школы Шлейермахера, которая защищает авторство Иоанна в отношении евангелия и отрицает — в отношении Апокалипсиса; тюбингенские критики и Ренан придерживаются противоположного мнения. См. об этом в т. I, §84.

[1538] В справочнике Свида он назван *Sextus Africanus*. У Евсевия — просто Ἀφρικανός.

[1539] Не в Еммаусе, известном из Лк. 24:16, который находился всего в шестидесяти стадиях от Иерусалима, но в другом городе, на расстоянии 176 стадий (22 римские мили) от Иерусалима.

своего обращения заниматься любимой наукой и обратил ее на пользу церкви. Возможно, он был пресвитером, но точно не епископом[1540]. Он был предшественником Евсевия, который в своей «Хронике» активно использовал его ученые труды, но не спешит воздать ему должное, хоть и называет его хронографию «самой точной и ученейшим образом исполненной». Он знал еврейский язык. Сократ приравнивает его по учености к Клименту Александрийскому и Оригену.

Главный труд — его хронография, в пяти книгах. Он начинает с сотворения мира (5499 г. до Р. Х.) и доходит до 221 г., четвертого года правления Элагабала. Он закладывает основы средневековой историографии мира и церкви. До нас дошли внушительные фрагменты этого труда, и отчасти мы можем восстановить его по «Хронике» Евсевия. Для того чтобы по заслугам оценить его работу, необходимо более полно представить себе византийскую и восточную хронографию церкви, сделанную до того момента. Более ранние авторы доказывали древность христианской религии, защищаясь против язычников, обвиняющих ее в новизне, и прослеживали происхождение своей веры до Моисея и пророков, которые были древнее греческих философов и поэтов. Но Африкан совершил первую попытку составить систематическую хронику священной и светской истории. За первую фиксированную точку он принял возвышение Кира, которое отнес к Olymp. 55, 1, а потом, отсчитывая назад годы священной истории, получил 1237 лет между исходом и концом семидесятилетнего плена, или первым годом правления Кира. Он следовал хронологии Септуагинты, отнес исход к 3707 г. от сотворения мира и исчислил промежуток времени между исходом и Соломоном в 740 лет. Рождение Господа он обозначил 5500 г. от сотворения мира и за 10 лет до нашей эры по Дионисию, но на публичное Его служение он отводит только год, то есть относит распятие к 5531 г. от сотворения мира. Он считает 31 год жизни Спасителя дополнением к 969 годам жизни Мафусала. 70 седмиц у Даниила он воспринимает как 490 лунных лет, эквивалентных 475 годам по юлианскому календарю. Темноту, наступившую в момент распятия, он считает чудесным событием, так как солнечное затмение не могло иметь место в полнолуние.

Другой труд Африкана, называемый *Cesti* (Κεστοί), или «Пестрые пояса», представлял собой нечто вроде универсального справочника или сборника разнообразной информации по географии, естественной истории, медицине, сельскому хозяйству, военному делу и другим темам светского характера. От него остались лишь фрагменты. Некоторые исследователи необоснованно отрицают авторство Африкана по причине светского содержания книги, которая была посвящена императору Александру Северу.

Евсевий упоминает два небольших трактата Африкана, послание к Оригену, «в котором он выражает сомнения по поводу истории Сусанны в Книге Даниила как поддельного и вымышленного сочинения», и «послание к Аристиду о предполагаемом разночтении родословных Христа у Матфея и Луки, в котором он яснейшим образом доказывает соответствие рассказов двух евангелистов на основании предания, сообщенного ему его предками».

Послание к Оригену сохранилось и занимает выдающееся место среди немногих образцов высокой критики в литературе древней церкви. Африкан настаивает на внутреннем неправдоподобии истории Сусанны, на отсутствии ее в еврей-

---

[1540] Два сирийских автора, Барсалиби и Эбедджесу, в конце XII века, называют его епископом Эдессы, но более ранние авторы ничего о таком титуле не знают, и Ориген обращался к нему как к «брату».

ском каноне, на разнице стиля в сравнении с каноническим текстом Даниила и на греческой игре слов, показывающей, что изначально история была написана по-гречески, а не по-еврейски. Ориген попытался пространно опровергнуть эти возражения, и одним из его аргументов было заявление, что не пристало христианам искать у иудеев неискаженное Писание.

В послании к Аристиду проблема с родословными разрешается так: Матфей приводит генеалогию Господа нашего по природе, Лука — по закону. Фрагменты послания сохранились, и Ф. Спитта недавно восстановил его на их основании[1541].

§192. *Менее значительные богословы Греческой церкви*

Ряд богословов III века, весьма известных в свое время, в основном из Египта и из школы Оригена, заслуживают краткого упоминания, хотя от их произведений сохранилось лишь несколько фрагментов.

I. Иракл и его брат Плутарх (позже принявший мученичество) были старейшими из выдающихся обращенных и учеников Оригена; они были старше своего учителя. Иракл даже изучал неоплатоническую философию у Аммония Саккаса. Он был назначен помощником Оригена, а потом стал его преемником в катехетической школе. После смерти Димитрия, завистливого соперника Оригена, Иракл был избран епископом Александрии и пробыл на этой должности шестнадцать лет (233 — 248 г. по Р. Х.). Мы ничего не знаем о его управлении церковью и его произведениях. Он не перенял у Оригена его теоретических воззрений или благоразумно скрывал это; по крайней мере, он ничего не сделал, чтобы вернуть своего учителя из изгнания. Его преемником стал Дионисий Великий. Евсевий говорит, что он «преданно изучал Писания и был ученейшим человеком, знакомым и с философией», но ничего не сообщает о его отношении к Оригену во время суда над ним как еретиком и после того[1542].

II. Среди преемников Иракла и Дионисия в катехетической школе был Феогност, не упоминаемый Евсевием, но упоминаемый Афанасием и Фотием. От него до нас дошел краткий фрагмент о хуле против Святого Духа, а также несколько отрывков из его *Hypotyposeis* («Примеры»)[1543].

III. Пиерий, вероятно, был преемником Феогноста, когда епископом Александрии был Феона (умер в 300 г.); по-видимому, он пережил гонения Диоклетиана. Он был учителем Памфил, и его называли «младшим Оригеном»[1544].

IV. Памфил, большой поклонник Оригена, пресвитер и учитель богословия в Кесарии Палестинской, погибший как мученик во время гонений Максимина (309), сам ничего не писал, но был одним из наиболее щедрых и успешных распространителей христианской учености. Он оказал неоценимую услугу последующим поколениям, основав богословскую школу и собрав большую библиоте-

---

[1541] F. Spitta, *Der Brief des Jul. Africanus an Aristides kritisch untersucht und hergestellt*. Halle 1877.

[1542] *Hist. Eccl.* VI. 15, 26, 35; *Chron.* ad ann. Abr. 2250, 2265.

[1543] Routh, *Reliquiae Sacrae* III. 407-422. Кейв помещает Феогноста *после* Пиерия, около 228 г. по Р. Х., но Рут поправляет его (p. 408).

[1544] Евсевий, VII. 32 и до конца; Иероним, *De Vir. ill.* 76; *Praef. in Hos.*; Фотий, *Cod.* 118, 119. Евсевий был лично знаком с Пиерием; он говорит, что последний был весьма знаменит благодаря добровольной бедности, философским познаниям и умелой защите Писания на публичных собраниях. Иероним называет его *«Origenes junior»*. Он упоминает также о длинном трактате Пиерия о пророчествах Осии. Фотий называет Пиерия Παμφίλου τοῦ μάρτυρος ὑφηγητής. См. Routh, *Rel. S.* III. 425-431.

ку, из которой черпали полезные сведения его ученик и друг Евсевий (поэтому называемый *Eusebius Pamphili*), Иероним и многие другие. Без этой библиотеки история церкви Евсевия была бы гораздо менее ценной. Памфил собственноручно переписывал полезные книги, в числе прочего — Септуагинту из «Гексаплы» Оригена[1545]. Он помогал бедным студентам и раздавал тексты Писания. Будучи в темнице, он написал защиту Оригена, законченную Евсевием и состоявшую из шести книг, только первая из которых дошла до нас в латинском переводе Руфина, обвиняемого Иеронимом в сознательных искажениях. Она обращена к исповедникам, осужденным на работы в рудниках Палестины, и убеждает их в ортодоксии Оригена на основании его собственных сочинений, особенно о Троице и Личности Христа[1546].

V. Петр, ученик и преемник Феоны, был епископом Александрии после 300 г. по Р. Х., жил в ужасные времена гонений Диоклетиана и был обезглавлен по приказу Максимина в 311 г. Он придерживался умеренных взглядов на восстановление отступников в церкви и был участником схизмы Мелетия, привлекшей внимание Никейского собора. Мелетий, епископ Ликополя, воспользовался бегством Петра от гонений, принял на себя руководство его епархией и претендовал на первенство в Египте, но был в 306 г. смещен с должности Петром за непослушание. От Петра до нас дошло пятнадцать дисциплинарных канонов и несколько гомилетических фрагментов, в которых он опровергает взгляды Оригена о предвечности души и ее падении до сотворения мира как языческие и противоречащие рассказу о сотворении в Писании. Из-за такого несогласия с Оригеном он мог бы стать одним из врагов последнего, но Евсевий о таком не упоминает и восхваляет Петра за благочестие, знание Писания и мудрое управление[1547].

VI. Иеракс из Леонтополя в Египте, живший в конце III века, только в более широком плане принадлежит к Александрийской школе, а возможно, вообще с ней не связан. Епифаний причисляет его к еретикам-манихеям. В любом случае, он был весьма оригинальным явлением, выдающимся благодаря своей всесторонней образованности, аллегорическим толкованиям, поэтическому таланту и в особенности эксцентрическому аскетизму. От трудов, которые он писал на греческом и египетском языках, ничего не сохранилось. Говорят, он отрицал историческую реальность грехопадения и телесное воскресение и объявлял безбрачие единственным верным путем к спасению или, по меньшей мере, к высшей степени блаженства. Его последователи назывались *иеракитами* (*Hieracitae*)[1548].

[1545] Иероним говорит (*De Vir. ill.* 75): «*Pamphilus... tanto bibliothecae divinae amore flagravit, ut maximam partem Origenis voluminum sua manu descripserit, quae usque hodie in Caesariensi bibliotheca habentur. Sed et in duodecim prophetas viginti quinque* ἐξηγήσεων *Origenis volumina manu ejus exarata reperi, quae tanto amplector et servo gaudio, ut Croesi opes habere me credam. Si enim laetitia est, unam epistolam habere martyris, quanto magis tot millia versuum quae mihi videtur sui sanguinis signasse vestigiis*».

[1546] См. Routh, *Rel. S.*, vol. III. 491-512; vol. IV. 339-392; также Delarue, *Opera Orig.*, vol. IV, и издания Ломмача и Миня. Евсевий написал отдельный труд о жизни и мученичестве своего друга и основанной им школе, но труд этот утрачен. См. *H. E.* VII. 32; VI. 32; VIII. 13, и особенно *De Mart. Pal.*, с. 11, где он рассказывает о мученичестве Памфила и тех двенадцати человек, что пострадали вместе с ним. См. также *Acta Passionis S. Pamph.* в Act SS. Bolland. Junii I. 64.

[1547] *H. E.* VIII. 13; IX. 6. Фрагменты в Routh, IV. 23-82. Петр учил в проповеди о душе, что душа и тело были сотворены вместе в один и тот же день и что теория предвечности взята из «эллинской философии и чужда тем, кто хочет благочестиво жить во Христе» (Routh, p. 40 sq.).

[1548] Наши сведения об Иераксе почти полностью взяты из Епифания, *Haer.* 67, который

§193. *Оппоненты Оригена. Мефодий*

(I.) Μεθοδίου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος τὰ εὑρισκόμενα πάντα. В *Gallandi*, «Vet. Patr. Biblioth.» Tom. III; в *Migne*, «Patrol. Gr.» Tom. XVIII, col. 9-408; *A. Jahn* (*S. Methodii Opera, et S. Methodius Platonizans*, Hal 1865, 2 pts.). Первое издание выпустил *Combefis*, 1644, более полный вариант — в 1672. Английский перевод в Clark, «Ante-Nicene Libr.», vol. XIV (Edinb. 1869).

(II.) Иероним: *De Viris ill.*, 83, и в нескольких его посланиях и комментариях. Епифаний: *Haer.* 64. Сократ: *H. E.* VI. 31. Фотий: *Bibl.* 234-237.

Евсевий не упоминает о Мефодии, возможно, потому, что тот был противником Оригена; Фотий, может быть, по той же причине обращает на него больше внимания, чем на Оригена, чьи *De Principiis* он объявляет богохульными, *Bibl.* 8. Григорий Нисский, Арефа, Леонтий Византийский, Максим, *Martyrologium Romanum* (XIV. Kal. Oct.) и *Menologium Graecum* (ad diem 20 Junii) с почтением отзываются о нем.

(III.) Leo Allatius: *Diatribe de Methodiorum Scriptis*, в его издании *Convivium*, 1656. Fabric. «Bibl. Gr.», ed. Harles, VII. 260 sqq. W. Möller в Herzog^2, IX. 724-726. (Он особенно обсуждает отношения Мефодия с Оригеном.) G. Salmon в Smith and Wace, III. 909-911.

Оппозиция Димитрия Оригену была основана преимущественно на личной неприязни и не имела богословского значения. Однако по меньшей мере предлогом для нее стала ревностная защита ортодоксии, и для последующих противников Оригена она играла основную роль. Именно по этой причине уже в III веке Мефодий, которого можно было бы назвать предшественником Епифания, вел свою ортодоксальную войну против Оригена с той разницей, что он был гораздо более умеренным и в остальных отношениях представлялся поклонником Платона, которому подражал в драматизме повествования, и Оригена, которому следовал в аллегорическом методе толкования. Он занимал позиции христианского реализма, выступая против спекулятивного идеализма александрийского учителя.

Мефодий (также называемый Евбулием) был епископом сначала Олимпа, а потом Патары (оба места в провинции Ликия, в Малой Азии, на южном побережье) и принял мученическую смерть в 311 г. или раньше, во время гонений Диоклетиана[1549].

Его основной труд — «Симпозиум», или «Пир десяти дев»[1550]. Это красноречивое, но многословное и экстравагантное восхваление преимуществ и благословений добровольной девственности, которую Мефодий описывает как «нечто сверхъестественно великое, чудесное и славное», как «лучший и благороднейший

говорит, что он жил в период гонений Диоклетиана. Евсевий ничего о нем не знает, ибо египетский епископ Иеракс, которого он в двух местах упоминает (VII. 21, 30), был современником Дионисия Александрийского, к которому и написал пасхальное послание около 262 г.

[1549] Иероним называет его епископом Тира («*Meth. Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus*»); но все остальные авторитеты называют его второй епархией Патару; «Тир», возможно, ошибка переписчика, перепутавшего это название с «Патарой» или «Мирой», которая находится на полпути между Олимпом и Патарой и, вероятно, принадлежала той или иной епархии прежде, чем обрела независимость. Вряд ли финикийский Тир пригласил бы епископа из такой дали. Иероним утверждает, что мученичество Мефодия имело место в «греческой Халкиде» (в Эвбее). Но Софроний, переводчик на греческий, заменяет слово «греческий» на «восточный». Возможно (как предполагает Salmon, p. 909), Иероним перепутал Мефодия Патарского с Мефодием, мучеником из Халкиды, периода гонений Деция, имя которого сохранило предание. Эта путаница тем более вероятна, что он не знал времени мученичества Мефодия и утверждал, что одни относят его к гонениям Диоклетиана («*ad extremum novissimae persecutionis*»), другие же — к гонениям «*sub Decio et Valeriano*».

[1550] Συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων, *Symposium*, *Convivium Decem Virginum*.

ший образ жизни». Этот образ жизни не был известен до Христа (ἀρχιπάρθενος). Сначала людям было позволено жениться на сестрах, потом наступила полигамия, потом — моногамия, потом воздержание, но совершенное состояние — это безбрачие ради царства Христова, согласно загадочному намеку в Мф. 19:12, советам Павла в 1 Кор. 7:1,7,34,40 и отрывку из Отк. 14:1-4, где «сто сорок четыре тысячи девственников» выделены среди бесчисленного множества прочих святых (Отк. 7:9).

Литературная форма произведения интересна. Образ десяти дев, конечно же, навеян евангельской притчей. Идея «симпозиума» и диалога взята у Платона, который восхваляет Эроса так же, как Мефодий восхваляет девственность. Мефодий начинает с краткого диалога между Евбулием или Евбулионом (то есть самим собой) и девственником Григорионом, который присутствовал на пире десяти дев в садах Арета (то есть воплощенной добродетели), и рассказывает Григориону о десяти речах, поочередно произнесенных этими девами в восхваление целомудрия. В конце пира победоносная Фекла, глава дев (согласно апокрифам, подруга святого Павла), стоящая по правую руку Арета, начинает петь гимн целомудрию, а девы вторят ей, подхватывая припев:

> Я храню чистоту для Тебя, о Жених,
> Я выхожу Тебе навстречу с зажженным светильником[1551].

Далее следует заключительный диалог между Евбулием и Григорионом о том, что предпочтительнее — целомудрие, которому неведома похоть, или целомудрие, которое чувствует силу страстей и преодолевает их; иначе говоря, кто лучше — борец, у которого нет соперников, или борец, у которого много сильных соперников и который упорно побивает их, не проигрывая. Оба отдают пальму первенства последнему, после чего отправляются «заботиться о внешнем человеке», собираясь возобновить свое деликатное обсуждение на следующий день.

Вкус и нравственный облик дев, подробно обсуждающих преимущества сексуальной чистоты, весьма спорны, по крайней мере, с точки зрения современной цивилизации, но восхищенное прославление целомудрия, вплоть до полного воздержания, вполне соответствовало аскетизму, преобладавшему среди отцов церкви — в том числе у Оригена, который освободил себя от плотских искушений, совершив насилие над природой.

Большие отрывки из труда «О воскресении», также в форме диалога, сохранились у Епифания и Фотия; они направлены против Оригена и его взглядов на сотворение, предвечность души и нематериальность тела воскресения. Ортодоксальные собеседники (Евбулий и Авксентий) утверждают, что душа не может грешить без тела, что тело — не узы души, но ее неотъемлемый спутник, орудие как зла, так и добра, и что земля будет не уничтожена, а очищена и преображена в благословенное обиталище воскресших святых. В книге «О сотворенных вещах»[1552] Мефодий опровергает взгляды Оригена на вечность мира — последний считал это понятие необходимым для восприятия Бога как Всемогущего Творца и Правителя и неизменного Сущего.

[1551] ἁγνεύω σοι, καὶ λαμπάδας φαεσφόρους κρατοῦσα, Νυμφίε, ὑπαντάσω σοι.

[1552] Περὶ τῶν γενητῶν, известна нам по отрывкам у Фотия, *Cod.* 235. Сэлмон отождествляет эту книгу с *Xeno*, упоминаемой у Сократа, *H. E.* VI. 13, и направленной против Оригена.

«Диалог о свободе воли»[1553] посвящен теме происхождения материи и сильно напоминает труд на эту же тему (περὶ τῆς ὕλης), отрывок из которого приводит Евсевий и который он приписывает Максиму, автору конца II века[1554].

Другие труды Мефодия, упомянутые Иеронимом, — «Против Порфирия» (10000 строк), комментарии на Книгу Бытия и Песнь Песней, *De Pythonissa* (об аэндорской волшебнице, против мнения Оригена о том, что Саул попал под власть сатаны, когда обратился к ее магическому искусству). Ему приписываются также гомилия в честь вербного воскресенья и гомилия о кресте. Но среди патристических церковных авторов было несколько Мефодиев.

§194. *Лукиан Антиохийский*

(I.) Luciani *Fragmenta* в Routh, *Rel. s.* IV. 3-17.

(II.) Евсевий: *H. E.* VIII. 13; IX. 6 (и перевод Руфина, IX. 6). Иероним: *De Vir. ill.* 77, и в других трудах. Сократ: *H. E.* II. 10. Созомен: *H. E.* III. 5. Епифаний: *Ancoratus*, c. 33. Феодорит: *H. E.* I. 3. Филосторгий: *H. E.* II. 14, 15. Златоуст: *Hom. in Lucian* (в *Opera ed. Montfaucon*, T. II. 524 sq.; Migne, «Patr. Gr.» I. 520 sqq.). Ruinart: *Acta Mart.*, p. 503 sq.

(III.) *Acta Sanct.* Jan. VII. 357 sq. Baron. *Ann.* ad ann. 311. Краткие упоминания: Tillemont, Cave, Fabricius, Neander, Gieseler, Hefele (*Conciliengesch.*, vol. I). Harnack: *Luc. der Märt.* в Herzog[2] VIII. (1881), pp. 767-772. J. T. Stokes, в Smith & Wace, III., 748, 749.

I. Лукиан был выдающимся пресвитером Антиохии, стал мучеником во время гонений Диоклетиана, возобновленных Максимином. О нем известно очень мало. Он был перевезен из Антиохии в Никомедию, где жил тогда император, сделал благородное заявление о своей вере перед судьями и умер от пыток в темнице (311). В Антиохии его вспоминали 7 января. Его благочестие имело строго аскетический характер.

Память о нем омрачена подозрениями, что вера его не была здравой. Евсевий дважды упоминает о нем и его славном мученичестве, но молчит о его богословских взглядах. Александр Александрийский в энциклике 321 г. связывает Лукиана с Павлом Самосатским и объявляет ответственным за арианскую ересь; он утверждает также, что Лукиан был отлучен от церкви (ἀποσυνάγωγος ἔμεινε) в период епископата Домна, Тимея и Кирилла, откуда следует, что перед смертью он перестал быть раскольником. Его и его последователей обвиняли в том, что они отрицали *вечность* Логоса и человеческую *душу* Христа (Логос занял место разумной души). Арий и ариане говорят о нем как о своем учителе. С другой стороны, Псевдо-Афанасий называет его великим и святым мучеником, а Златоуст проповедовал, восхваляя его, 1 января 387 г. Бароний отстаивает его ортодоксию, другие католические авторы отрицают ее[1555]. Некоторые различают двух Лукианов, одного ортодокса, другого еретика; но эта гипотеза ни на чем не основана.

Эти противоречивые отзывы легко примирить между собой, предположив, что Лукиан был ученым-критиком, придерживался своеобразных взглядов на Тро-

---

[1553] Περὶ αὐτεξουσίου, *De libero arbitrio*. На свободе воли решительно настаивали Иустин Мученик, Ориген и все греческие отцы церкви.

[1554] *Praep. Evang.* VII. 22; см. также *H. E.* V. 27; Routh, *Rel. S.* II. 87. Мелер и Сэлмон полагают, что Мефодий переписал Максима, просто приукрасив его труд риторическими приемами.

[1555] См. Baron. *Annal.* ad ann. 311; De Broglie, *L'église et l'empire*, I. 375; Newman, *Arians of the Fourth Century*, 414.

ицу и христологию, которые не соответствовали более поздней никейской ортодоксии, но смыл с себя вину благодаря героической исповеди и мученичеству[1556].

II. Символ веры, который носит имя Лукиана и был найден после его смерти, весьма ортодоксален; он, вместе с тремя похожими символами, рассматривался на Антиохийском синоде 341 г. с намерением заменить ими Никейский символ веры[1557]. Он напоминает символ веры Григория Чудотворца, ортодоксален в плане учения о Троице и признает Иисуса Христа «Сыном Божьим, единственным единородным Богом[1558], через Которого было сотворено все, Который был рожден Отцом до всех веков, Богом от Бога, Целым от Целого, Единым от Единого, Совершенным от Совершенного, Царем царей, Господом господствующих, живым Словом, Мудростью, Жизнью, Истинным Светом, Путем, Истиной, Воскресением, Пастырем, Дверью, неизменным и неизменяемым, постоянным Подобием Бога Отца, обладающим единой сущностью, волей, силой и славой с Отцом, первородным всего творения[1559], Который в начале был с Богом, Божественным Логосом, согласно сказанному в евангелии: "В начале было Слово" (Ин. 1:1), "все чрез Него начало быть" (Ин. 1:3) и "все Им стоит" (Кол. 1:17); Который в последние дни пришел свыше, и был рожден от Девы, согласно Писанию, и стал человеком, Посредником между Богом и человеком», и т. д.[1560]

III. Лукиан известен также тем, что сделал критический пересмотр текста Септуагинты и греческого Нового Завета. Иероним упоминает, что копии этого труда были в его время известны как *«exemplaria Lucianea»*, но в других местах он довольно пренебрежительно отзывается о текстах Лукиана и Есихия, епископа Египта (который трудился на том же поприще). При отсутствии определенной информации невозможно судить о ценности его критических исследований. Мы

[1556] Гефеле (Hefele, *Conciliengesch.*, vol. I, p. 258 sq., 2nd ed.) полагает, что Лукиан сначала симпатизировал своему соотечественнику Павлу Самосатскому в его гуманитарной христологии, поэтому на какое-то время был отлучен, но потом признал эти взгляды ересью, был восстановлен в церкви и прославился благодаря улучшению текста Септуагинты и мученичеству.

[1557] Этот синод признан правомерным и ортодоксальным, его двадцать пять канонов приняты церковью, хотя он подтвердил предыдущее низложение Афанасия за нарушение канона. См. подробности в Hefele, *l.c.* I. 502-530.

[1558] τὸν μονογενῆ θεόν. См. прочтение Ин. 1:18 в Ватиканском и Синайском кодексах, μονογενὴς θεός (без артикля), вместо ὁ μονογενὴς υἱός. Выражение μονογενὴς θεός широко использовалось в никейскую эпоху не только ортодоксальными, но и арианскими авторами для указания на Того, Который одновременно θεός (Бог) и μονογενής (единородный). См. Hort, *Two Dissertations*, Cambr. 1876. В обычном делении символа веры Лукиана τὸν μονογενῆ связано с предшествующим τὸν υἱὸν αὐτοῦ и отделено от θεόν, что требует прочтения «Его Сын единородный, Бог», и т. д.

[1559] πρωτότοκον (не πρωτόκτιστον, сотворенный первым) πάσης κτίσεως, из Кол. 1:17.

[1560] См. полный символ веры у Афанасия, *Ep. de Synodis Arimini et Seleucidae celebratis*, § 23 (*Opera* ed. Montf. I. ii. 735); Mansi, *Conc.* II. 1339-1342; Schaff, *Creeds of Christendom*, II. 25-28; Hahn, *Bibl. der Symb.*, ed. II, p. 184-187. Гефеле приводит перевод на немецкий язык. Этот символ веры не определен как принадлежащий Лукиану у Афанасия или Сократа (*H. E.* II. 10) или Илария (в его латинском переводе, *De Syn. sive de Fide Orient.*, § 29); но Созомен сообщает (*H. E.* III. 5), что епископы Антиохийского синода приписывали его Лукиану, а полуарианский синод в Карии, 367, принял его под именем Лукиана (VI. 12). Символ считают подлинным Кейв, Баснаж, Булл, Хан, Дорнер; сомневаются в его подлинности, совершенно или отчасти, Рут (I. 16), Гефеле, Кейм, Гарнак и Каспари; но последние двое признают существование подлинной основы символа, созданной Лукианом и расширенной Антиохийским синодом. Заключительная анафема, без сомнений, является более поздним добавлением.

не знаем, был ли он знаком с еврейским языком, следовательно, не знаем, был ли его пересмотр Септуагинты основан на сверке с оригиналом[1561].

Что касается Нового Завета, то, скорее всего, Лукиан внес существенный вклад в создание сирийского восстановленного текста (если можно так его назвать), который использовался Златоустом и более поздними греческими отцами церкви и лежит в основе *textus receptus*[1562].

§195. *Антиохийская школа*

Кihn (католик): *Die Bedeutung der antioch. Schule.* Weissenburg 1856.
C. Hornung: *Schola Antioch.* Neostad. ad S. 1864.
Jos. Hergenröther (кардинал): *Die Antioch. Schule.* Würzb. 1866.
Diestel: *Gesch. des A. Test. in der christl. Kirche.* Jena 1869 (pp. 126-141).
W. Möller в Herzog^2, I. 454-457.

Лукиан славится как основатель антиохийской школы богословия, которая достигла максимального развития в IV веке. Он разделяет эту честь со своим другом Дорофеем, также пресвитером Антиохии, о котором Евсевий отзывается с большим уважением как об исследователе Библии, знакомом с еврейским языком[1563]. Однако настоящими основателями этой школы являлись Диодор, епископ Тарса (около 379 — 394 г. по Р. Х.) и Феодор, епископ Мопсвестийский (393 — 428), оба ранее бывшие пресвитерами в Антиохии.

Антиохийская школа представляла собой не регулярное учебное заведение с непрерывной преемственностью учителей, как катехетическая школа Александрии, но богословскую тенденцию, точнее, особый метод герменевтики и экзегетики, центром использования которого была Антиохия. Характерными особенностями данного метода являются внимание к критическому пересмотру текста, старание придерживаться простого, естественного значения в соответствии с языковыми особенностями и положением автора и учет человеческого фактора. Иначе говоря, его экзегетика носит грамматический и исторический характер в отличие от аллегорического метода александрийской школы. Однако в том, что касается критики текста, Лукиан шел по стопам Оригена. Антиохийцы не упускали также из вида духовное значение и божественную составляющую Писания. Грамматическо-историческое толкование, без сомнения, представляет собой

[1561] О его трудах, связанных с Септуагинтой, см. у Симеона Метафраста и в Свиде, он цитируется в Routh, IV. 3 sq.: Field, издание *Hexapla* Оригена; Nestle, в «Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch.», 1878, 465-508; а также см. проспект П. де Лагарда к предполагаемому изданию Септуагинты.

[1562] См. Hort, *Introd. and Append.* к Westcott and Hort, *Greek Test.* (Lond. and N. York 1881), p. 138, где о Лукиане сказано: «Из известных нам имен он скорее, чем кто-либо другой, связан с ранним сирийским пересмотренным текстом; и это предположение получает некоторое подтверждение из слов Иеронима...» *Praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos adserit perversa contentio*, и т. д. Доктор Скривнер (Scrivener), который отвергает этот сирийский текст как *ignis fatuus*, лишь вскользь упоминает Лукиана в своем *Introduction to the Criticism of the N. Test.*, 3rd ed., Cambr. 1883, pp. 515, 517.

[1563] Евсевий, *H. E.* VII. 32, (в начале) говорит о Δωρόθεος как о знакомом ему лично. Он называет его «ученым человеком (λόγιον ἄνδρα), который удостоился чести стать пресвитером Антиохии» во времена епископа Кирилла, «человеком с тонким вкусом священной литературы, весьма преданном изучению еврейского языка, так что он с легкостью читал еврейское Писание». Также он называет Дорофея «очень свободомыслящим человеком, знакомым с подготовительными исследованиями, проводимыми среди греков, но в остальных отношениях евнухом от природы, каковым он был от рождения».

единственную безопасную и здравую основу для понимания Писаний, как и любой другой книги; это была полноценная замена необузданного метода аллегорий, часто подменяющего толкование идеями, угодными толкователю. Но и такой метод, в разных руках, может привести к разным результатам, в соответствии с духом толкователя. Ариане и несториане претендовали на родство с Лукианом и его школой, однако из той же школы произошел и лучший комментатор среди отцов церкви Иоанн Златоуст, славивший Лукиана и Диодора, друг и соученик Феодора Мопсвестийского. Феодорит относится к этой же школе.

После осуждения Нестория антиохийское богословие продолжало культивироваться в Низибии и Эдессе среди несториан.

ПРИМЕЧАНИЯ

Кардинал Ньюмен, будучи еще англиканином (в своей книге *Arians of the Fourth Century*, p. 414), объявил сирийскую школу библейской критики ответственной за возникновение арианской ереси и вообще утверждал, что «мистическое толкование и ортодоксия либо вместе выстоят, либо вместе падут». Но кардинал Гергенротер, благочестивый католик и лучший ученый, проводит справедливое разграничение между использованием и злоупотреблением и делает следующее честное и проницательное замечание об отношениях между Антиохийской и Александрийской школами, а также критическим и мистическим методом толкования, — замечание, с которым историк-протестант полностью может согласиться (*Handbuch der allgem. Kirchengeschichte*. Freiburg i. B. 2nd ed. 1879, vol. I, p. 281.).

«Die Schule von Antiochien hatte bald den Glanz der Alexandrinischen erreicht, ja sogar *überstrahlt. Beide konnten sich vielfach, ergänzen, da jede ihre eigenthümliche Entwicklung, Haltung und Methode hatte, konnten aber auch eben wegen iherer Verschiedenheit leicht unter sich in Kampf und auf Abwege von der Kirchenlehre gerathen. Während bei den Alexandrinern eine speculativ-intuitive, zum Mystischen sich hinneigende Richtung hervortrat, war bei den Antiochenern eine logisch-reflectirende, durchaus nüchterne Verstandesrichtung vorherrschend. Während jene enge an die platonische Philosophie sich anschlossen und zwar vorherrschend in der Gestalt, die sie unter dem hellenistischen Juden Philo gewonnen hatte, waren die Antiochener einem zum Stoicismus hinneigenden Eklekticismus, dann der Aristotelischen Schule ergeben, deren scharfe Dialektik ganz ihrem Geiste zusagte. Demgemäss wurde in der alexandrinischen Schule vorzugsweise die allegorisch-mystische Erklärung der heiligen Schrift gepflegt, in der Antiochenischen dagegen die buchstäbliche, grammatisch-logische und historische Interpretation, ohne dass desshalb der mystische Sinn und insbesondere die Typen des Alten Bundes gänzlich in Abrede gestellt warden wären. Die Origenisten suchen die Unzulänglichkeit des blossen buchstäblichen Sinnes und die Nothwendigkeit der allegorischen Auslegung nachzuweisen, da der Wortlaut vieler biblischen Stellen Falsches, Widersprechendes, Gottes Uiwürdiges ergebe; sie fehlten hier durch das Uebermass des Allegorisirens und durch Verwechslung der figürlichen Redeweisen, die dem Literalsinne angehören, mit der mystischen Deutung; sie verflüchtigten oft den historischen Gehalt der biblischen Erzählung, hinter deren äusserer Schale sie einen verborgenen Kern suchen zu müssen glaubten. Damit stand ferner in Verbindung, dass in der alexandrinischen Schule das Moment des Uebervernünftigen, Unausprechlichen, Geheimnissvollen in den göttlichen Dingen stark betont wurde, während die Antiochener vor Allem das Vernunftgemässe, dem menschlichen Geiste Entsprechende in den Dogmen hervorhoben, das Christenthum als eine das menschliche Denken befriedigende Wahrheit nachzuweisen suchten. Indem sie aber dieses Streben verfolgten, wollten die hervorragenden Lehrer der antiochenischen Schule keineswegs den übernaturlichen Charakter und die Mysterien der Kirchenlehre bestreiten, sie erkannten diese in der Mehrzahl an, wie Chrysotomus und Theodoret; aber einzelne Gelchrte konnten über dem Bemühen, die Glaubenslehren leicht verständlich und begreiflich zu machen, ihren Inhalt verunstalten und zerstören».*

§196. *Тертуллиан и африканская школа*

См. также литературу о монтанизме, §109.

(I.) Tertulliani *quae supersunt omnia*. Ed. Franc. Oehler. Lips. 1853, 3 vols. Третий том содержит диссертации *De Vita et Scriptis Tert.*, авторы: Le Nourry, Mosheim, Noesselt, Semler, Kaye.

Предыдущие издания: *Beatus Rhenanus*, Bas. 1521; *Pamelius*, Antwerp 1579; *Rigaltius* (Rigault), Par. 1634, Venet. 1744; *Semler*, Halle 1770-3. 6 vols.; *Oberthür*, 1780; *Leopold*, в Gersdorf, «Biblioth. patrum eccles. Latinorum selecta» (IV — VII), Lips. 1839-41; Migne,

Par. 1884. Новое издание — REIFFERSCHEID — появится в Vienna «Corpus Scriptorum eccles. Lat.».

Английский перевод: P. HOLMES и другие, в «Ante-Nicene Christian Library», Edinb. 1868 sqq. 4 vols. Немецкий перевод: K. A. H. KELLNER. Köln 1882, 2 vols.

(II.) ЕВСЕВИЙ: *H. E.* II. 2, 25; III. 20; V. 5. ИЕРОНИМ: DE VIRIS ILL., c. 53.

(III.) NEANDER: *Antignosticus, Geist des Tertullianus u. Einleitung in dessen Schriften.* Berl. 1825, 2nd ed. 1849.

J. KAYE: *Eccles. Hist. of the second and third Centuries, illustrated from the Writings of Tertullian.* 3rd ed. Lond. 1845.

CARL HESSELBERG: *Tertullian's Lehre aus seinen Schriften entwickelt.* 1. *Th. Leben und Schriften.* Dorpat 1848 (136 pp.).

P. GOTTWALD: *De Montanismo Tertulliani.* Breslau 1863.

HERMANN RÖNSCH: *Das Neue Testament Tertullian's.* Leipz. 1871 (731 pp.). Восстановление текста старого латинского перевода НЗ на основании произведений Тертуллиана.

AD. EBERT: *Gesch. der Christl. lat. Lit.* Leipz. 1874, sqq. I. 24-31.

A. HAUCK: *Tertullian's Leben und Schriften*, Erlangen 1877 (410 pp.). Подтверждается цитатами из его трудов.

(IV.) О хронологии произведений Тертуллиана: NÖSSELT: *De vera aetate et doctrina Scriptorum Tertull.* (Oehler, III. 340-619); UHLHORN: *Fundamenta Chronologiae Tertullianeae* (Göttingen 1852); BONWETSCH: *Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung* (Bonn 1879, 89 pp.); HARNACK: *Zur Chronologie der Schriften Tertullians* (Leipz. 1878); NOELDECHEN: *Abfassungszeit der Schriften Tertullians* (Leipz. 1888).

(V.) Об отдельных проблемах: OEHNINGER: *Tertullian und seine Auferstehungslehre* (Augsb. 1878, 34 pp). F. J. SCHMIDT: *De Latinitate Tertulliani* (Erlang. 1877). M. KLUSSMANN: *Curarum Tertullianearum, part. I et II* (Halle 1881). G. R. HAUSCHILD: *Tertullian's Psychologie* (Frankf. a. M. 1880, 78 pp.). Его же: *Die Grundsätze u. Mittel der Wortbildung bet Tertullian* (Leipz. 1881, 56 pp.); LUDWIG: *Tert.'s Ethik* (Leipz. 1885). Специальные трактаты о Тертуллиане: Hefele, Engelhardt, Leopold, Schaff (в Herzog), Ebert, Kolberg.

Западная церковь в этот период не отличается такой же научной продуктивностью, как восточная. Апостольская церковь была преимущественно иудейской, доникейская — греческой, посленикейская — римской. Сама Римская церковь в начале была преимущественно греческой, и ее самые ранние авторы — Климент, Ерма, Ириней, Ипполит — писали исключительно на греческом языке. Латинское христианство начало появляться в литературе в конце II века, да и тогда не в Италии, а в Северной Африке, не в Риме, а в Карфагене и, что весьма характерно, не среди обращенных философов-теоретиков, а среди практичных законников и ораторов. Эта литература не развивалась постепенно, но появилась сразу же в четком, ясном виде с сильными реалистическими тенденциями. Северная Африка дала также Западной церкви основополагающую книгу — первый латинский перевод Библии, так называемую *Itala*, ставшую фундаментом для создания Вульгаты Иеронима, по сей день признаваемой Римом как стандартная Библия. Вероятно, до Иеронима на Западе было распространено несколько латинских переводов разных частей Библии.

I. Жизнь Тертуллиана. Квинт СЕПТИМИЙ ФЛОРЕНС ТЕРТУЛЛИАН — отец латинского богословия и церковного языка, один из величайших людей христианской древности. Мы мало знаем о его жизни — только то, что следует из его собственных книг и из краткого упоминания у Иеронима в перечне знаменитых мужей. Но мало в чьих книгах индивидуальность автора отражалась так сильно, как у этого африканского отца церкви. В данном отношении, как и в некоторых других, он похож на святого Павла и Мартина Лютера. Тертуллиан родился около 150 г. в Карфагене, древнем сопернике Рима, где его отец служил капитаном римского легиона под началом проконсула Африки. Он получил либеральное греко-римское образование, из его произведений видно, что он был хорошо

знаком с исторической, философской, поэтической и древней литературой, а также с юридической терминологией и со всеми искусствами адвоката. По-видимому, он посвятил себя занятиям политикой и судебным красноречием либо в Карфагене, либо в Риме. Евсевий называет его «человеком, в совершенстве знающим римские законы»[1564], и многие отождествляют его с Тертиллом или Тертуллианом, который был автором нескольких фрагментов Юстиниановых пандектов.

До тридцати или сорока лет Тертуллиан жил в языческой слепоте и безнравственности[1565]. К концу II века он принял христианство — мы не знаем точно, при каких обстоятельствах, но, очевидно, с глубочайшей убежденностью и со всем пылом его души. После этого он с бесстрашной решимостью защищал свою веру от язычников, иудеев и еретиков и создавал строжайшие принципы жизненной морали. К нему можно отнести его собственные слова: «*Fiunt, non nascuntur Christiani*» {«Христианами делаются, а не рождаются»}. Он был женат и приводит нам прекрасную картину жизни христианской семьи, на которую мы ссылались ранее, но в ревностном стремлении к самоотречению всякого рода он ставил безбрачие выше и советовал своей жене, если он умрет раньше нее, оставаться вдовой или, по меньшей мере, никогда не выходить за неверующего; позже он ставил повторный брак на одну доску с прелюбодеянием. Он нес служение в католической церкви[1566], сначала, вероятно, в Карфагене, а может, и в Риме, где он в любом случае провел какое-то время[1567], но, как Климент Александрийский и Ориген, он никогда не поднимался по рангу выше пресвитера.

Несколько лет спустя, между 199 и 203 г., он присоединился к пуританской, хотя и ортодоксальной, секте монтанистов. Иероним объясняет эту перемену личными причинами, обвиняя в зависти и оскорблениях римский клир, от которого он и сам претерпел немало обид[1568]. Но Тертуллиан с самого начала был склонен к крайностям, особенно к строгости морали. Без сомнений, его привлекали радикальное презрение к миру, строгий аскетизм, суровая дисциплина, энтузиазм мученичества и хилиазм монтанистов и отталкивало все большее обмирщение Римской церкви, которая как раз в этот период, при Зеферине и Каллисте, открыто потворствовала очень мягкой дисциплине покаяния и в тот же период, хотя и временно, была благосклонна к патрипассианскому заблуждению Праксея, оппонента монтанистов. Об этом человеке Тертуллиан саркастически говорит: он совершил в Риме два дьявольских дела: изгнал пророчество (монтанистов) и принес ересь (патрипассианство), отверг Святого Духа и распял Отца[1569]. Тертуллиан начал сражаться с католиками, или психиками, как он их часто называет, с той

[1564] *H. E.* II. 2. Евсевий добавляет, что Тертуллиан «особенно выделялся среди выдающихся людей Рима», и цитирует отрывок из его апологии, «который также переведен на греческий язык».

[1565] В *De Resurr. Carn.*, с. 59, он признается: «*Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti*». См. также *Apolog.*, с. 18, 25; *De Anima*, с. 2; *De Poenit.*, с. 4, 12; *Ad Scapul.*, с. 5.

[1566] Этот факт, однако, основан только на свидетельстве Иеронима и не следует из собственных сочинений Тертуллиана. Римские историки, с их неприязнью к женатым священникам, необоснованно объявили его мирянином исходя из следующего отрывка: «*Nonne et Laici sacerdotes sumus?*» *De Exhort. Cast.*, с. 7.

[1567] *De Cultu Femin.*, с. 7. См. также Евсевий, II. 2.

[1568] *De Vir. illustr.*, с. 53: «*Hic* [*Tert.*] *cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permanisisset, invidia et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus in multis libris novae prophetiae meminit*».

[1569] *Adv. Prax.*, с. 1.

же непоколебимой строгостью, с какой он сражался с еретиками. Но расхождения монтанистов с Римом касались в первую очередь вопросов морали и дисциплины, а не учения; при всей своей враждебности к Риму Тертуллиан оставался ревностным защитником католической веры и написал, пусть со своей схизматической монтанистской точки зрения, несколько наиболее эффективных работ против еретиков, особенно гностиков. В самом деле, как богослов он был намного выше этой монтанистской секты фанатиков и придал ей своими сочинениями значение и влияние на церковь, которых без него она, конечно же, не добилась бы.

Тертуллиан нес служение в Карфагене как монтанистский пресвитер и писатель. Умер он, по сообщению Иеронима, в глубокой старости (по некоторым данным, около 220 г., по другим — не ранее 240 г.); точная дата его смерти, как и ее причина, неизвестны. Его последователи в Африке, называвшие себя тертуллианцами, существовали до времен Августина, в V веке, и, вероятно, занимали промежуточную позицию между собственно монтанистами и католической церковью. Мнение о том, что Тертуллиан со временем вернулся в лоно католицизма, совершенно необоснованно.

Странно, что этот самый сильный защитник древнекатолической ортодоксии и учитель Киприана, сторонника церковной иерархии, был схизматиком и антагонистом Рима. Но его отличали южный темперамент и резкость пунического характера, а также тот смелый дух независимости, который некогда побуждал его родной город Карфаген в ходе войны, продолжавшейся более ста лет[1570], к противостоянию возрастающей власти города на семи холмах у реки Тибр. Тертуллиан — истинный представитель африканской церкви, в которой схожий антагонизм проявлялся не только среди донатистов, но даже среди ведущих защитников католицизма. Киприан умер, не соглашаясь с Римом по вопросу крещения еретиков, да и Августин, сыгравший величайшую роль в формировании системы католического вероучения, оказался одновременно, благодаря своим антипелагианским учениям о грехе и благодати, отцом евангельского протестантизма и полупротестантского янсенизма.

Здесь мы находим несколько интересных точек соприкосновения с Ипполитом. Он был младшим современником Тертуллиана, хотя, насколько нам известно, они никогда не встречались. Оба защищали католическую ортодоксию от ереси, однако оба выступали против Рима. Ипполит обвинял двух пап в ереси и слабости дисциплины, однако, ввиду предполагаемого покаяния и мученичества (о которых сообщает Пруденций почти два века спустя), он был канонизирован Римской церковью; африканский богослов не удостоился подобной чести, хотя был более великим и полезным человеком.

II. Характер. Тертуллиан обладал редкой гениальностью, мыслил очень свежо и оригинально, но притом был сварлив, шумен и эксцентричен. Он отличался живостью фантазии, остротой ума, проницательностью, полемической ловкостью и моральной искренностью, но ему недоставало ясности, умеренности и гармоничности. Он был больше похож на бурный горный поток, чем на спокойную, прозрачную равнинную реку. Ему так и не удалось обуздать свой пылкий нрав, хотя он искренне старался это сделать[1571]. Его убеждения были очень сильны, и он никогда не колебался высказывать их без страха и лицеприятия.

[1570] 264 — 146 г. до Р. Х.

[1571] См. его собственное скорбное признание в *De Patient.*, с. 1: «*Miserrimus ego semper æger caloribus impatientiæ*».

Как почти у всех великих людей, в его характере сочетались странные противоположности. Здесь мы снова вспоминаем Лютера, хотя для деятеля Реформации не были характерны аскетическая мрачность и суровость африканского отца церкви и, наряду со всей его титанической энергией, он являл доброе спокойствие и детскую простоту, совершенно не свойственные последнему. Тертуллиан с энтузиазмом настаивает на божественном безумии Евангелия и с возвышенным презрением относится к миру, к науке и искусству, однако его произведения — сокровищница древних знаний, а не только новых, поразительных и плодотворных идей. Он называет греческих философов патриархами всех ересей и с насмешкой спрашивает: «Что общего у академии с церковью? что общего у Христа с Платоном — у Иерусалима с Афинами?» Без колебаний он оскорбляет величайший природный дар, сделанный Богом человеку, занимая позицию, выражающуюся формулой *«credo quia absurdum est»* {«верую, потому что абсурдно»}. Однако разум оказывает ему неоценимую поддержку в борьбе с его антагонистами[1572]. Он отстаивает принцип авторитета церкви и предания, убедительно и искренне выступая против всех ересей, однако, став монтанистом, он с не меньшей энергией отстаивает свое право частного суждения и индивидуального протеста[1573]. Тертуллиан остро ощущает греховность человеческой природы и абсолютную потребность в моральном возрождении, однако он объявляет, что душа рождается христианской и не способна обрести покой, кроме как во Христе. «Свидетельства души, — пишет он, — так же истинны, как просты; так же просты, как популярны; так же популярны, как божественны». Он — прямая противоположность гениального, менее сурового, но более образованного и вдумчивого Оригена. Он придерживается строжайших сверхприродных принципов, однако он — самый решительный реалист и считает даже Бога и душу обладающими телом, то есть плотской, зримой субстанцией; александрийские идеалисты же говорили о Боге как о чистом духе и могли представить себе человеческую душу, существующую без тела и до его возникновения. Богословие Тертуллиана вращается вокруг павловского противопоставления греха и благодати и прокладывает путь для латинской антропологии и сотериологии, которые позже были разработаны его соотечественником Августином, мыслившим в сходном ключе, но более ясно, спокойно и обдуманно. Что касается оппонентов, будь они язычники, иудеи, еретики или католики, то Тертуллиан, как и Лютер, относится к ним без снисходительности и особого уважения. С настойчивостью умелого адвоката он ловит их на противоречиях самим себе, использует каждую зацепку, загоняя их в угол, засыпает их доводами, софизмами, изречениями и саркастическими замечаниями, немилосердно подстегивает их, почти всегда выставляет их смешными и достойными презрения. Его полемика оставляет повсюду кровавые следы. Удивительно, что его не убили язычники и не отлучили от церкви католики.

Стиль его — очень характерный, соответствующий его мышлению. Он резок, обрывист, лаконичен, сентенциозен, нервен, образен, полон гипербол, внезапных поворотов, юридических терминов, африканских провинциализмов, уста-

---

[1572] Подобным образом Лютер, сам будучи одним из наиболее оригинальных и плодотворных мыслителей, иногда неразумно оскорбляет разум, называя его любовницей дьявола.

[1573] В этом кажущемся противоречии Лютер тоже похож на Тертуллиана: он сражался с католичеством на основании частного суждения, а последователи Цвингли, анабаптисты и все сектанты (*«Schwarm — und Rottengeister»*, как он называл их) — на основании католического авторитета; он осуждал «проклятого язычника Аристотеля» как отца папской схоластики и использовал схоластические понятия, выступая против Цвингли по вопросу вездесущности тела Христа.

ревших или вульгарных латинизмов[1574]. Тертуллиан употребляет много латинизированных греческих слов и новых выражений, в его языке много грубых, угловатых и туманных мест; иногда, как при извержении вулкана, драгоценные камни и мусор сплавляются в странных сочетаниях или он, как пенящийся поток, обрушивается на скалы и сметает все на своем пути. Тертуллиану суждено было стать создателем латинского церковного языка[1575].

Короче говоря, мы видим в этом замечательном человеке брожение нового творения в интеллектуальной и моральной сфере, но еще не вполне освободившееся от уз хаотической тьмы, не приведенное в ясный и прекрасный порядок.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Известные цитаты из произведений Тертуллиана

Философия ***гонений***:

«SEMEN EST SANGUIS CHRISTIANORUM» (*Apol.*, с. 50.).

Человеческая душа и христианство (она сотворена для Христа, но требует рождения свыше):

«TESTIMONIUM ANIMAE NATURALITER CHRISTIANA» (*De Test. Anim.*, с. 2; см. отрывки, цитируемые в § 40).

«FIUNT, NON NASCUNTUR CHRISTIANI» (*Apol.* 18. *De Test. Anim.* 1.).

Христос есть Истина, а не обычай (против традиционализма):

«CHRISTUS VERITAS EST, NON CONSUETUDO» (*De Virg. vel.* 1.)

О всеобщем ***священстве мирян*** (против исключительности иерархии):

«NONNE ET LAICI SACERDOTES SUMUS?» (*De Exhort. Cast.* 7.).

О религиозной свободе как неотъемлемом праве человека (против принуждения и гонений):

«HUMANI JURIS ET NATURALIS POTESTATIS EST UNICUIQUE QUOD PUTAVERIT COLERE» (*Ad Scap.* 2; см. также *Apol.* 14 и отрывки, цитируемые в § 13). Доктор Баур (*Kirchengesch.* I. 428) говорит: «Примечательно, что уже древнейшие христианские апологеты, отстаивая христианскую веру, склонялись к протестантскому принципу свободы веры и совести [и, добавили бы мы, публичного поклонения] как неотъемлемой части религии, в противовес их языческим оппонентам». Далее он цитирует Тертуллиана как первого, кто ясно сформулировал этот принцип.

[1574] Согласно Неандеру, самому компетентному специалисту по латинской древности. В провинциях и колониях термины и выражения часто сохраняются после того, как они вышли из употребления в столице и на родине языка. Ренан говорит о Тертуллиане (*Marc-Aurèle*, p. 456): «*La "lingua volgata" d'Afrique contribua ainsi dans une large part a la formation de la langue ecclésiastique de l'Occident, et ainsi elle exerça une influence décisive sur nos langues modernes. Mais il résulta de là une autre conséquence; c'est que les textes fondamenteaux de la littérature latine chrétienne furent écrits dans une langue que lettrés d'Italie trouvèrent barbare et corrompue, ce qui plus tard donna occasion de la part des rhéteurs a des objections et a des épigrammes sans fin*» {Разговорный язык Африки таким образом внес вклад в формирование церковного языка Запада и оказал тем самым решающее влияние на наши современные языки. Но это имело и еще одно следствие, а именно, что основополагающие тексты латинской христианской литературы были написаны на языке, который образованные люди Италии восприняли как варварский и искаженный, так что впоследствии у владевших ораторским искусством появился повод для бесконечных возражений и эпиграмм}. См. также труды Ронша, Верчеллоне, Каулена, Ранке и Циглера об Итале и Вульгате.

[1575] Рункен называет Тертуллиана «*Latinitatis pessimum auctorem*», а епископ Кей — «самым грубым и непонятным из авторов», но Нибур (Niebuhr, *Lectures on Ancient History*, vol. II, p. 54), Элер (Oehler, *Op.* III. 720) и Холмс (переведший труд Тертуллиана против Маркиона, p. ix) более благосклонно отзываются о его стиле, как по преимуществу «резком и решительном выражении резких и решительных мыслей». Ренан (*Marc-Aurèle*, p. 456) называет Тертуллиана страннейшим литературным явлением: «*un mélange inouï de talent, de fausseté d'esprit, d'éloquence et de mauvaise goût; grand écrivain, si l'on admet que sacrifier toute grammaire et toute correction a l'effet sois bien écrire*» {непосредственная смесь таланта, лукавого остроумия, красноречия и дурновкусия; великий писатель, если считать, что жертвовать грамматикой и правильностью ради эффекта значит хорошо писать}. Кардинал Ньюмен называет его «самым сильным писателем первых веков» (*Tracts, Theol. and Eccles.*, p. 219).

II. Оценки Тертуллиана как личности и автора

Неандер (Neander, *Ch. Hist.* I. 683 sq., переводчик Torrey): «Тертуллиан особенно привлекает наше внимание и как первый представитель богословской тенденции северо-африканской церкви, и как представитель монтанистского образа мыслей. Этот человек обладал пылким и глубоким духом, был способен на горячие и сильные чувства; склонен был вкладывать всего себя, всю свою душу и силы в предмет своей любви и сурово отвергать все, что было ему чуждо. Он владел обширными и разнообразными знаниями, но они накапливались случайным образом, без научной системы. Глубина его мысли не сопровождается логической ясностью и здравостью: богатое и необузданное воображение, существующее в мире чувственных образов, управляло им. Его пыл и страстность, а также его предыдущий опыт адвоката и оратора побуждали его, особенно в споре, прибегать к риторическим преувеличениям. Когда он отстаивает дело, в истинности которого он убежден, мы часто видим в нем адвоката, единственная забота которого — выдвинуть все доводы, которые могут помочь его делу, истинные они или просто софизмы; в таких случаях сама необузданность его ума уводит его в сторону от простого ощущения истины. Этот человек — явление, привлекающее к себе особое внимание историка христианства, так как именно христианство вдохновляет его жизнь и мысли; именно в христианстве его уму открылся совершенно новый и богатый внутренний мир; но закваске христианства пришлось сначала пропитать и полностью преобразовать эту страстную, дерзкую и грубую натуру. Мы обнаруживаем новое вино в старом мехе; и осадок, который в нем образовался, вполне может смутить неопытного судью. Тертуллиан часто несет в себе больше, чем способен выразить: его стремительный ум не мог подыскать подходящие выражения. Ему пришлось *создавать* язык для новой духовной темы — из грубой пунической латыни — без помощи логического и грамматического образования, в поспешной попытке облечь в слова поток мыслей и чувств его пылкой натуры. Поэтому его выражения часто сложны и непонятны, но отсюда и оригинальные, неожиданные повороты в представлении идей. Вот почему этот великий учитель церкви, в котором великие дары сочетались с великими недостатками, так часто был неправильно понят теми, кто не мог дружелюбно относиться к духу, пребывающему в столь непривлекательном обличии».

Hase (*Kirchengesch.*, p. 91, 10th ed.): «*Die lateinische Kirche hatte fast nur Übersetzungen, bis Tertullianus, als Heide Rhetor und Sachwaiter zu Rom, mit reicher griechischer Gelehrsamkeit, die auch der Kirchenvater gern sehen liess, Presbyter in seiner Vaterstadt Karthago, ein strenger, düsterer, feuriger Character, dem Christenthum aus punischem Latein eine Literatur errang, in welcher geistreiche Rhetorik, genialer so wie gesuchter Witz, derb sinntiches Anfassen des Idealen, tiefes Gefühl und juridische Verstandesansicht mit einander ringen. Er hat der afrikanischen Kirche die Losung angegeben: Christus sprach: Ich bin die Wahrheit, nicht, das Herkommen. Er hat das Gottesbewusstsein in den Tiefen der Seele hochgehalten, aber ein Mann der Auctorität hat er die Thorheit des Evangeliums der Weltweislieit seiner Zeitgenossen, das Unglaubliche der Wunder Gottes dem gemeinen Weltverstande mit stolzer Ironie entgegengehalten. Seine Schriften, denen er unbedenklich Fremdes angeeignet und mit dem Gepräge seines Genius versehen hat, sind theils polemisch mit dem höchsten Sebbstvertraun der katholischen Gesinnung gegen Heiden, Juden und Häretlker, theils erbaulich; so jedoch, dass auch in jenen das Erbauliche, in diesen das Polemische für strenge Sitte und Zucht vorhanden ist*».

Hauck (*Tertullian's Leben und Schriften*, p. 1): «*Unter den Schriftstellern der lateinischen Christenheit ist Tertullian einer der bedeutendsten und intressantesten. Er ist der Anfänger der lateinischen Theologie, der nicht nur ihrer Sprache seinen Stempel aufgeprägt hat, sondern sie auch auf die Bahn hinwies, welche sie lange einhielt. Seine Persönlichkeit hat ebensoviel Anziehendes als Abstossendes; denn wer könnte den Ernst seines sittlichen Strebens, den Reichthum und die Lebhaftigheit seines Geistes, die Festigkeit seiner Ueberzeugung und die stürmische Kraft seiner Beredtsamkeit verkennen? Allein ebensowenig lässt sich übersehen, dass ihm in allen Dingen das Mass fehlte. Seine Erscheinung hat nichts Edles; er war nicht frei von Bizzarem, ja Gemeinem. So zeigen ihn seine Schriften, die Denkmäler seines Lebens Er war ein Mann, der sich in unaufhörlichem Streite bewegte: sein ganzes Wesen trägt die Spuren hievon*».

Кардинал Гергенротер (Hergenröther), известнейший историк римской католической церкви из ныне здравствующих (ибо Доллингер был отлучен от церкви в 1870 г.), говорит о Тертуллиане (в своей *Kirchengesch.* I. 168, 2nd ed., 1879): «*Strenge und ernst, oft beissend sarkastisch, in der Sprache gedrängt und dunkel, der heidnischen Philosophie durchaus abgeneigt, mit dem römischen Rechte sehr vertraut, hat er in seinen zahlreichen Schriften Bedeutendes für die Darstellung der kirchlichen Lehre geleistet, und ungeachtet seines Uebertritts zu den Montanisten betrachteten ihn die späteren africanischen Schriftsteller, auch Cyprian, als Muster und Lehrer*».

Пресенсе (Pressensé, *Martyrs and Apologists*, p. 375): «Африка дала христианству его самого красноречивого защитника, в котором неустанный пыл и неукротимое рвение, свойственное этой расе, явились в очищенном, но непокоренном виде. В эти первые века никто не может сравниться по влиянию с Тертуллианом; его произведения проникнуты духом такой неумирающей силы, что они никогда не могут устареть и даже сейчас оживляют споры, умолкшие пятнадцать веков назад. Мы

должны искать личность этого человека в его собственных трудах, сияющих его энтузиазмом, трепещущих от его страсти, ибо подробностей о его жизни у нас очень мало. Этот человек, каким бы он ни был, весь целиком предавался своим трудам, и мы вполне можем понять его, ведь вся его душа воплотилась в них. Никто и никогда более полно не облекал всю свою моральную жизнь в слова и не действовал через них».

§197. *Произведения Тертуллиана*

Тертуллиан развил невероятную литературную активность на двух языках примерно между 190 и 220 г. Его ранние книги на греческом языке и некоторые на латинском утрачены. Те, что до нас дошли, в основном короткие, но их много, и они охватывают почти все области религиозной жизни. В них представлен яркий образ церкви того времени. Большая часть трудов Тертуллиана, судя по внутренним свидетельствам, относится к первой четверти III века, к монтанистскому периоду его жизни, и среди них — многие из его самых талантливых произведений против еретиков; с другой стороны, мрачная суровость морали, сделавшая его предрасположенным к монтанизму, весьма заметна и в его более ранних сочинениях[1576].

Труды Тертуллиана можно поделить на три группы: 1) апологетические; 2) полемические или антиеретические; и 3) этические или практические; к ним можно добавить четвертую группу — явно монтанистские трактаты против католиков. Здесь мы можем упомянуть только самые важные из них.

1. В апологетических трудах против язычников и иудеев Тертуллиан защищает христианство в целом и заслуживает благодарности всех христиан. Среди них выделяется *Apologeticus* (или *Apologeticum*)[1577]. Он был написан в правление Септимия Севера, между 197 и 200 г. Без сомнений, это один из наиболее прекрасных памятников героического века церкви. В этом труде Тертуллиан с энтузиазмом и триумфально отражает нападки язычников на новую религию, требует терпимого отношения к ней согласно закону и равных прав с другими сектами Римской империи. Это первое требование свободы совести как *неотчуждаемого права*, дарованного Богом каждому человеку, которое гражданские власти, в своих собственных интересах, должны не только терпеть, но уважать и защищать. Он просит не о заступничестве, не о милости, но просто о справедливости. Церковь в первые три века существования была самостоятельным и самоуправляемым обществом (как и должно быть всегда); не бременем, а благословением для государства, ее члены были самыми мирными и полезными его гражданами. Никогда дело истины и правосудия не находило более красноречивого и бесстрашного защитника перед лицом деспотической власти и пылающими кострами гонения, чем автор этой книги. Она, от первого слова и до последнего, проникнута уверенностью в победе, хоть и написана в момент кажущегося поражения.

«Мы побеждаем», — таковы заключительные слова, обращенные Тертуллианом к префектам и судьям Римской империи:

> Мы побеждаем, умирая; мы остаемся победителями именно тогда, когда нас подавляют... Многие из ваших авторов призывают отважно принимать боль и смерть, как Цицерон в «Тускуланских беседах», как Сенека в *Chances*, как Диоген, Пирр, Каллиник. Однако их речам внимает меньшее количество уче-

---

[1576] О хронологическом порядке см. в примечаниях.

[1577] См. H. A. Woodham: *Tert. Liber Apologeticus with English Notes and an Introduction to the Study of Patristical and Ecclesiastical Latinity*, Cambridge 1850. Также издание *Select Works of Tert.*, F. A. March, New York 1876, p. 26-46.

> ников, чем внимают христианам, которые учат не своими словами, а своими делами. Само их упорство, против которого вы ополчились, является наставником. Ибо кто из наблюдающих его не спрашивает с удивлением, что же лежит в его основе? И кто, сам изучив этот вопрос, не принимает наших учений? И кто, приняв их, сам не хочет пострадать, чтобы стать сопричастным всей полноте Божьей благодати, чтобы получить от Бога полное прощение, отдав за него свою кровь? Ибо этим обеспечивается отпущение всех прегрешений. Вот почему мы благодарим вас за сами ваши приговоры. Ведь если сталкиваются божественное и человеческое, то всякий раз, когда вы осуждаете нас, Всевышний нас прощает.

Связь между *Apologeticus* и *Octavius* Минуция Феликса будет обсуждена в следующем разделе. Но даже если Тертуллиан и делал заимствования у этого автора (а в своей книге против валентиниан он, без сомнения, многое заимствовал у Иринея без ссылок на последнего), он остается одним из наиболее оригинальных и впечатляющих авторов[1578]. Кроме того, замысел сочинений отличается: Минуций Феликс отстаивает христианство как философ перед философами, убеждая их интеллектуально, а Тертуллиан — как адвокат и законник перед судьями, убеждая их быть справедливыми к христианам, которым отказывали даже в судебном слушании их дела.

Прекрасный маленький трактат «О свидетельстве души» (6 глав) является дополнением к *Apologeticus* и содержит один из сильнейших утверждающих доводов в пользу христианства. Здесь человеческая душа названа свидетельницей о едином истинном Боге: она происходит от Бога и жаждет Бога; ее чистейшие и благороднейшие инстинкты и побуждения, если они не извращены и не искажены эгоистичными и греховными страстями, обращены ввысь, к небесам, и обретают покой и мир только в Боге. Мы сказали бы, что душа и христианская религия находятся в изначальной гармонии; они созданы друг для друга; человеческая душа по строению является христианской. Это свидетельство носит всеобщий характер, ибо, как Бог есть повсюду, так и человеческая душа есть повсюду. Но это свидетельство обращается само против себя, если не прислушаться к нему.

> Каждая душа, — заключает Тертуллиан, — как свидетельница, так и обвиняемая: чем больше она свидетельствует об истине, тем больше вина ее заблуждений; и в судный день она предстанет перед Божьим судом, не имея ни слова в свое оправдание. Ты провозглашала Бога, о душа, но ты не пыталась познать Его; ты презирала злых духов, однако они были предметами твоего поклонения; ты предвидела адскую кару, но не заботилась о том, чтобы избежать ее; ты чувствовала вкус христианства, но была гонительницей христиан.

2. Полемические труды Тертуллиана в основном посвящены опровержению гностицизма. Сюда прежде всего относится первый из его вполне католических трактатов, «Предписание против еретиков»[1579]. Это произведение общего характера, в котором закладываются фундаментальные принципы, которыми руководствуется церковь в своем отношении к ереси. Тертуллиан отсекает все заблуждения и новшества с самого начала, по праву закона и священного Писания, принадлежащего только католической церкви как его законной наследнице и

[1578] Эберт, ранее остальных заявивший о первичности «Октавия», тем не менее, признает (*Gesch. der christl. lat. Lit.* I. 32): «*Tertullian ist einer der genialsten, originellsten und fruchtbarsten unter den christlich-lateinischen Autoren*».

[1579] *Praescriptio*, в юридической терминологии, означает отвод, который делается до начала обсуждения дела, показывающий *in limine*, что истца не следует выслушивать. Католики особенно восхищаются этой книгой, как мастерской защитой католических правил веры от нападок еретиков, но ее убедительность ослабляется монтанизмом Тертуллиана.

хранительнице христианства. Ириней использовал тот же аргумент, но Тертуллиан придает ему юридическую и судебную форму. Но аргумент этот может быть обращен сам против себя, так как разница между еретиками и схизматиками на самом деле относительна, по крайней мере, по мнению Киприана. Позже Тертуллиан утверждал, противореча собственной книге, что в религиозных вопросах следует обращать внимание не на обычаи и не на давность обладания, а только на истину.

Среди еретиков Тертуллиан в основном критиковал гностиков-валентиниан и Маркиона. Труд против Маркиона (208 г. по Р. Х.) — его самое объемное произведение и единственное, в котором он указывает дату написания (а именно, пятнадцатый год правления Септимия Севера, 208 г. по Р. Х.)[1580]. Он написал три сочинения против этого знаменитого еретика; первое он счел несовершенным, второе было у него украдено и обнародовано со многими недочетами до того, как он его завершил. В новом труде (в пяти книгах) он тщательно отстаивает единство Бога, Творца всего сущего, целостность Писания и соответствие ветхого завета новому. Автор проявляет все свои способности, выражая здравые доводы, тонкие софизмы, насмешку, сарказм и исчерпывающе демонстрируя имеющийся у него запас брани. По отношению к еретикам он более суров, чем по отношению к иудеям или язычникам. Он начинает с яркого описания всех плотских злоупотреблений, что царят в Понте, родной провинции Маркиона (мрачные нравы, дикие страсти и жестокие обычаи его населения), а далее говорит:

> Ничего не случалось в Понте более варварского и печального, чем рождение там Маркиона, который безумнее любого скифа, беспокойнее любого сармата, бесчеловечнее массагета, более дерзок, чем амазонка, мрачнее, чем туча над Эвксином, холоднее тамошней зимы, непостояннее льда на нем, обманчивее Истра, суровее Кавказа. Более того, истинный Прометей, Всемогущий Бог, изуродован богохульствами Маркиона. Маркион более дик, чем даже звери этого варварского края. Бобры, оскопляющие сами себя, не идут ни в какое сравнение с тем, кто упраздняет брачные узы! Какая понтийская мышь способна пожирать так, как тот, кто разгрыз Евангелие на куски? Воистину, о Эвксин, ты породил чудовище, в которое легче поверить философам, чем христианам. Киник Диоген имел обыкновение ходить с фонарем в руке при свете дня, ища человека; Маркион же угасил свет своей веры и потерял Бога, Которого ранее нашел.

Трактаты «О крещении», «О душе», «О плоти Христа», «О воскресении плоти», «Против Гермогена», «Против Праксея» направлены против конкретных заблуждений и важны для понимания учения о крещении, христианской психологии, эсхатологии и христологии.

3. Многочисленные ПРАКТИЧЕСКИЕ или АСКЕТИЧЕСКИЕ трактаты Тертуллиана проливают свет на моральный образ жизни ранней церкви, отличный от безнравственности языческого мира. Сюда относятся книги «О молитве», «О покаянии», «О терпении» (добродетели, которую автор славит, честно признавая свою собственную природную нетерпеливость и страстный нрав, и которой он требует от себя так же, как от других), утешение исповедников в темнице (*Ad Martyres*) и увещевание против посещения театров (*De Spectaculis*), которые он причисляет к дьявольской роскоши, и против любого участия, прямого или косвенного, в поклонении идолам (*De Idololatria*).

4. Его собственно МОНТАНИСТСКИЕ, или антикатолические произведения, в которых особенности этой секты не просто упоминаются вскользь, как во многих

[1580] Английский перевод — Peter Holmes, в «Ante-Nicene Libr.», vol. VII, 1868 (478 pp.).

вышеупомянутых трудах, но защищаются подробно и пространно, также имеют практический характер; в них Тертуллиан с фанатической суровостью осуждает восстановление в церкви отступников (*De Pudicitia*), бегство в момент гонений, повторный брак (*De Monogamia* и *De Exhortatione Castitatis*), пристрастие женщин к нарядным одеждам (*De Cultu Feminarum*) и другие обычаи «психиков», как он обычно называет католиков, в отличие от сектантов-«пневматиков». Он призывает также к строгому посту (*De Jejuniis*); сюда же относится и оправдание им воина-христианина, который был разжалован за отказ возложить себе на голову венец (*De Corona Militis*). Тертуллиан считает, что последователям Христа, Который, будучи на земле, носил ради нас терновый венец, не пристало надевать на головы венцы из лавровых, миртовых, масличных листьев, цветов или драгоценных камней. Можно только догадываться, что бы он сказал о папской тиаре в ее средневековом великолепии.

ПРИМЕЧАНИЯ

Хронологический порядок написания трудов Тертуллиана может быть установлен приблизительно, с помощью частых аллюзий на современные ему события в истории Римской империи и на связь с монтанизмом. См. особенно труды Ульхорна, Хаука, Бонветша, а также епископа Кея (в Oehler, *Opera* III. 709-718). Мы делим произведения Тертуллиана на три класса, в зависимости от их связи с монтанизмом.

1) Книги, относящиеся к католическому периоду жизни автора, до 200 г. по Р. Х., а именно: *Apologeticus* или *Apologeticum* (осень 197 г., по утверждению Бонветша; 198 — по Эберту; 199 — по Гессельбергу; 200 — по Ульхорну); *Ad Martyres* (197); *Ad Nationes* (вероятно, вскоре после *Apol.*); *De Testimonio Animae*; *De Poenitentia*; *De Oratione*; *De Baptismo* (судя по гл. 15, ему предшествовал греческий труд против действительности еретического крещения); *Ad Uxorem*; *De Patientia*; *Adv. Judaeos*; *De Praescriptione Haereticorum*; *De Spectaculis* (и утраченный труд на ту же тему на греческом языке).

Кей относит *De Spectaculis* к монтанистскому периоду. Некоторые исследователи относят к монтанистскому периоду и *De Praescriptione*, до или после *Adv. Marcionem*. Но Бонветш (p. 46) датирует его написание между 199 и 206 г., вероятно, 199 г. Хаук считает его написанным одновременно с *De Baptismo*. Он относит к этому периоду и *De Idololatria*.

2) Труды, которые точно были написаны после обращения Тертуллиана к монтанизму, между 200 и 220 г., а именно: *Adv. Marcionem* (5 книг, по крайней мере отчасти написанные на пятнадцатый год правления императора Септимия Севера, то есть в 207 или 208 г.; см. I. 15); *De Anima*; *De Carne Christi*; *De Resurrectione Carnis*; *Adv. Praxean*; *Scorpiace* (то есть противоядие от гностической ереси); *De Corona Militis*; *De Virginibus velandis*; *De Exhortatione Castitatis*; *De Pallio* (208 или 209); *De Fuga in persecutione*; *De Monogamia*; *De Jejuniis*; *De Pudicitia*; *Ad Scapulam* (212); *De Ecstasi* (утрачен); *De Spe Fidelium* (также утрачен).

Келлнер (1870) относит *De Pudicitia*, *De Monogamia*, *De Jejunio* и *Adv. Praxean* к периоду между 218 и 222 г.

3) Труды, вероятно, относящиеся к монтанистскому периоду, а именно: *Adv. Valentinianos*; *De cultu Feminarum* (2 книги); *Adv. Hermogenem*.

§198. *Минуций Феликс*

(I.) M. Minucii Felicis *Octavius*, лучшее издание — Car. Halm, Vienna 1837 (в vol. II. «Corpus Scriptorum eccles. Latin.»), и Bernh. Dombart, с немецким переводом и критическими примечаниями, 2nd ed. Erlangen 1881. Халм очень тщательно изучил единственную рукопись этой книги, которая раньше находилась в Ватиканской библиотеке, а теперь — в Париже («*tanta diligentia ut de nullo jam loco dubitari possit quid in codice uno scriptum inveniatur*»).

Главное издание — *Faustus Sabäus* (Rom. 1543, в восьмой книге Арнобия, *Adv. Gent.*); также *Francis Balduin* (Heidelb. 1560, как отдельное произведение). Есть много более поздних изданий: *Ursinus* (1583), *Meursius* (1598), *Wowerus* (1603), *Rigaltius* (1643), *Gronovius* (1709, 1743), *Davis* (1712), *Lindner* (1760, 1773), *Russwurm* (1824), *Lübkert* (1836), *Muralt*

(1836), *Migne* (1844, в «Patrol.» III, col. 193 sqq.), *Fr. Oehler* (1847, в Gersdorf, «Biblioth. Patr. ecclesiast. selecta», vol. XIII), *Kayser* (1863), *Cornelissen* (Lugd. Bat. 1882) и т. д.

Английские переводы: H. A. Holden (Cambridge 1853) и R. E. Wallis в Clark, «Ante-Nic. Libr.», vol. XIII, p. 451-517.

(II.) Иероним: *De vir. ill.*, с. 58; *Ep.* 48 *ad Pammach.*; *Ep.* 70 *ad Magn.* Лактанций: *Inst. Div.* V. 1, 22.

(III.) Монографии, диссертации и вступления к разным изданиям: M. Fel., *van Hoven* (1766, также в Lindner, ed. II. 1773); Meier (Turin 1824), Nic. Le Nourey, Lumper (в Migne, «Patr. Lat.» III. 194-231; 371-652); Rören (*Minuciania*, Bedburg 1859); Behr (о связи Минуция Феликса с Цицероном, Gera 1870); Rönsch (в *Das N. T.* Tertull.'s, 1871, p. 25 sqq.); Paul P. de Félice (*Études sur l'Octavius*, Blois, 1880); Keim (в его *Celsus*, 1873, 151-168, и в его *Rom. und das Christenthum*, 1881, 383 sq., 468-486); Ad. Ebert (1874, в *Gesch. der christlich-latein. Lit.* I. 24-31); G. Loesche (об отношениях Минуция Феликса с Афинагором, в «Jahrb. für Prot. Theol.» 1882, p. 168-178); Renan (*Marc-Aurèle*, 1882, p. 889-404); Richard Kühn: *Der Octavius des Minucius Felix. Eine hieidnisch philosophische Auffassung vom Christenthum*. Leipz. 1882 (71 pp.). См. также статью Mangold в Herzog^2 X. 12-17 (сокращенный вариант в Schaff-Herzog); G. Salmon в Smith and Wace, III. 920-924.

(IV.) О связи Минуция Феликса с Тертуллианом: Ad. Ebert: *Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix, nebst einem Anhang über Commodian's Carmen apologeticum* (1868, 5th vol. «Abhandlungen der philol. histor. Classe der K. sächs. Ges. der Wissenschaften»); W. Hartel (Zeitschrift für d. öester. Gymnas. 1869, p. 348-368, против Эберта); E. Klussmann («Jenaer Lit. Zeitg.» 1878); Bonwetsch (в *Die Schriften Tert.*, 1878, p. 21); V. Schultze («Jahrb. für Prot. Theol.» 1881, p. 485-506; P. Schwenke (*Ueber die Zeit des Min. Fel.* в «Jahrb. für Prot. Theol.» 1883, p. 263-294).

В тесной связи с Тертуллианом находится творивший незадолго до него или вскоре после него латинский апологет Минуций Феликс[1581].

Обращенные всегда относятся к вере более ревностно и часто более эффективно способствуют распространению системы или секты, которую выбрали сознательно, из честного и искреннего убеждения. Христианские апологеты II века до обращения были образованными греческими философами или ораторами, они использовали свои светские знания и образование для опровержения идолопоклонства и защиты истин откровения. Подобным образом апостолы, которые были иудеями по рождению и воспитанию, подчинили свое знание ветхозаветного Писания евангельскому служению. Деятели Реформации XVI века вышли из средневекового католицизма и поэтому были наилучшим образом способны противостоять его злоупотреблениям и освободить церковь от уз папства[1582].

I. Марк Минуций Феликс принадлежит к классу обращенных, поставивших богатые кладовые классической культуры на службу христианству. Он достойным образом открывает ряд латинских авторов Римской церкви, которая до тех пор говорила с миром только на греческом языке. Он разделяет с Лактанцием честь именоваться христианским Цицероном[1583]. Он не стал священником, но,

---

[1581] Иероним помещает его после Тертуллиана (и Киприана), Лактанций — до Тертуллиана.

[1582] Мы можем привести и примеры из недавнего времени: наиболее способные защитники католицизма — такие как Хертер, Ньюмен, Мэннинг, Браунсон, — обязаны своим интеллектуальным и моральным формированием протестантизму, в то время как старокатолические вожди оппозиции ватиканскому католицизму (такие как Доллингер, Фридрих, Рейнкенс, Ройш, Ланген, фон Шульте) раньше были выдающимися учителями Римской церкви.

[1583] Иероним описывает его как *«insignis causidicus Romani fori»*, но повторяет это за Лактанцием, который мог взять такой оборот просто из вступления к книге, где автор говорит, как он воспользовался преимуществом придворных каникул, чтобы совершить путешествие в Остию. *Gens Minucia* был знаменит в Риме, а в одной из надписей (Gruter, p. 918) упоминается его представитель по имени Феликс.

очевидно, продолжал работать юристом. Мы знаем о его жизни только то, что он был адвокатом в Риме, но родом он, вероятно, был из Северной Африки[1584].

II. До нас дошла написанная этим автором апология христианства в форме диалога под названием *Octavius*[1585]. Автор со своим другом Октавием Януарием, также обращенным из языческих заблуждений к христианской истине, совершает путешествие из Рима на море, в Остию. Там, гуляя по берегу, они встречают Цецилия Наталия, еще одного друга Минуция, но пока язычника и, судя по рассуждениям, философа-скептика из Новой Академии. Сидя на больших камнях, служащих для ограждения купален, любуясь океаном и дыша свежим воздухом, два друга, по предложению Цецилия, начинают обсуждать религиозные проблемы того времени. Минуций, сидящий между ними, выступает в роли третейского судьи (гл. 1 — 4).

Цецилий говорит первым (гл. 5 — 15), защищая язычников и выступая против христианской религии. Он начинает как скептик или агностик, утверждая, что существование Бога сомнительно, но вскоре отступает от этих позиций и, исходя из принципа целесообразности и полезности, призывает следовать долгу и поклоняться богом предков. Лучше придерживаться практики, которая оказалась здравой, судя по опыту народов. У каждого народа есть свой особенный бог или боги; римский народ, самый религиозный из всех, позволяет поклоняться всем богам, поэтому достиг высочайшей власти и процветания. Цецилий обвиняет христиан в высокомерии (так как они претендуют на некое знание о высших проблемах, лежащих вне компетенции человека), в недостатке патриотизма и отходе от традиций предков, в их низком происхождении (как делал и Цельс). Он высмеивает поклонение распятому преступнику и орудию распятия, и даже ослиной голове. Он повторяет ложь о тайных преступлениях христиан, таких как кровосмесительные связи и убийство невинных детей, и цитирует, в подкрепление этой хулы, известного оратора Фронтона. Он заявляет, что у их религии нет ни храмов, ни жертвенников, ни изображений. Он критикует их учение о едином Боге, о грядущем разрушении этого мира, о воскресении и суде как иррациональные и нелепые. Он сочувствует им из-за их суровых обычаев и отвращения к театру, пирам и другим невинным развлечениям. Завершает он речь заявлением о том, что человеку не дано знать о высшем мире, призывает оставить эти непонятные проблемы в покое и вернуться к вере отцов, «чтобы избежать возникновения детских суеверий и отвержения всякой религии вообще».

Во второй части (гл. 16 — 38) Октавий опровергает эти обвинения и критикует идолопоклонство. По очереди рассматривая каждый пункт, он отстаивает существование и единство Бога, учение о сотворении и провидении как воистину разумные и в подтверждение цитирует мнения разных философов (начиная с Цицерона). Он изобличает нелепость языческой мифологии, поклонение идолам, сделанным из дерева и камня, безнравственность богов, жестокие и непристойные обряды, связанные с поклонением им. Римляне приобрели свое могущество не благодаря религии, а благодаря своей воинственности и актам насилия. Обви-

---

[1584] Из Цирты (ныне — Константина, Алжир). Такой вывод можно сделать из факта, что он называет Корнелия Фронтона «*Cirtensis noster*», *Octav.*, с. 9; см. также с. 31, «*tuus Fronto*».

[1585] В 40 (или 41) коротких главах, в издании Хэлма они занимают 54 страницы ин-октаво. Книга появилась через несколько лет после того, как состоялась описанная в ней беседа и после смерти Октавия (с. 1: «*discedens* или *decedens vir eximius et sanctus immensum sui desiderium nobis reliquit*», etc.).

нения в поклонении преступнику и кресту основано на непризнании Его невиновности и Его божественного характера. У христиан нет храмов, потому что они не ограничивают безграничного Бога, и нет изображений, потому что человек сотворен по образу Бога, а святая жизнь — лучшая жертва. Клеветнические обвинения в безнравственности исходят от бесов, которые сами же устроили ее и распространили среди людей; бесы эти вдохновляют оракулов, совершают ложные чудеса и стараются любым способом навлечь на людей погибель. Это язычники совершают подобные позорные действия, жестоко бросают своих новорожденных детей на улице или убивают их, делая аборты. Христиане избегают нечестивых развлечений в театре и цирке, где показываются и практикуются безумие, прелюбодеяние и убийство даже во имя богов. Они находят подлинное наслаждение и счастье в Боге, познании Его и поклонении Ему.

В конце диалога (гл. 39 — 40) Цецилий признается в своем заблуждении, решает принять христианство и выслушать дальнейшие наставления на следующий день. Минуций выражает удовлетворение результатом, благодаря которому ему не нужно высказывать свое мнение. Радостные и благодарные за победу над заблуждением, друзья возвращаются с морского берега в Остию[1586].

III. Апологетическая ценность данного произведения существенна, но доктринальная — весьма мала. Из него мы видим, как разворачивался великий спор между старой и новой религией среди высших, образованных кругов римского общества; здесь допускается честная игра и возможность приводить аргументы с обеих сторон. Это талантливая и красноречивая защита монотеизма против политеизма, христианской нравственности — против языческого распутства. Но не более того. Изложение христианских истин невыразительно, поверхностно и недостаточно верно. Единство Бога, Его управляющее всем провидение, телесное воскресение и будущее воздаяние — вот и весь символ веры Октавия. Писание, пророки и апостолы игнорируются[1587], учения о грехе и благодати, о Христе и искуплении, о Святом Духе и Его воздействии никак не представлены, имя Христа даже не упоминается, хотя из того, как автор отвергает обвинение в поклонении «распятому преступнику», мы вполне можем сделать вывод, что он считал Христа не просто человеком (гл. 29). Он вводит нас только во внешний двор храма. Его задача была чисто апологетической, и он ее выполнил[1588]. Дальнейшие наставления не исключаются, обращенный Цецилий в конце просит о них, «как необходимых для совершенного назидания»[1589]. Поэтому из данного умолчания вовсе не следует, что автор не был знаком с глубокими таинствами веры[1590].

[1586] «*Post haec laeti hilaresque discessimus, Caecilius quod crediderit, Octavius gaudere* [*ad gaudendum*] *quod vicerit, ego* [*Minuc. Fel.*] *et quod hic crediderit et hic vicerit*».

[1587] Единственные следы — в гл. 29 и 34, где, вероятно, присутствуют аллюзии на Иер. 17:5 и 1 Кор. 15:36,42.

[1588] Кейм предполагает, что его намерением было опровергнуть Цельса (который, однако, нигде не упоминается), Де Фелис — что труд нацелен на Фронтона (упоминаемого дважды), Кун выдвигает лучшую версию: автора интересовало общественное мнение, он боролся с невежественным предубеждением высших классов общества против христианства.

[1589] С. 40: «*Etiam nunc tamen aliqua consubsidunt non obstrepentia veritati, sed perfectae institutioni necessaria, de quibus crastino, quod iam sol occasui declivis est, ut de toto* (или *et die toto*) *congruentius, promptius requiremus*».

[1590] Ренан (p. 402) придерживается иного мнения, а именно, что Минуций был либеральным христианином деистического образца, человеком мира, «*qui n'empêche ni la gaité, ni le talent, ni le goût aimable de la vie, ni la recherche de l'élégance du style. Que nous sommes loin de l'ébionite ou même du jiuf de Galilée! Octavius, c'est Cicéron, ou mieux Fronton,*

Его философская позиция эклектична, с учетом предпочтений Цицерона, Сенеки и Платона. Христианство для него, теоретически и практически, является истинной философией, которая учит единственному истинному Богу и ведет к истинной добродетели и благочестию. В этом отношении он похож на Иустина Мученика[1591].

IV. Литературная форма «Октавия» очень приятна и изящна. Язык более классический, чем у любого другого латинского автора того периода, языческого или христианского. Книга весьма похожа на *De Natura Deorum* Цицерона в плане многих идей, стиля и великосветского городского тона. Декан Милмен говорит, что «она напоминает нам о золотом веке латинской прозы». Ренан называет ее «жемчужиной апологетической литературы последних лет правления Марка Аврелия». Но дата написания точно не известна и основана отчасти на связи с Тертуллианом.

V. Время написания. «Октавий» сильно напоминает *Apologeticus* Тертуллиана как по доводам, так и по языку, а значит, один из авторов должен быть знаком с произведением другого. Но цель этих книг различна. Одна — речь философа и утонченного представителя знати, другая — речь юриста и пылкого христианина. Раньше считалось (за некоторыми исключениями[1592]), что *Apologeticus* первичен, поэтому «Октавия» относили к периоду после 197 или 200 г., когда было создано первое произведение. Эберт изменил порядок на обратный и попытался доказать на основании тщательного критического сравнения первичность «Октавия»[1593]. С его выводом согласно большинство немецких авторов недавнего времени[1594], но есть и возражения[1595]. Если Тертуллиан использовал книгу Минуция, то он развил его положения, а если Минуций — книгу Тертуллиана, то он ее сократил.

---

devenu chrétien. En réalité, c'est par la culture intellectuelle qu'il arrive au déisme. Il aime la nature, il se plaît a la conversation des gens bien élevés. Des hommes faits sur ce modèle n'auraient créé ni l'Évangile ni l'Apocalypse; mais, réciproquement, sans de tels adhérents, l'Évangile, l'Apocalypse, les épîtres de Paul fussent restés les écrits secrets d'une secte fermée, qui, comme les esséniens ou les thérapeutes, eut finalement disparu» {который не против веселья, таланта, радостного вкуса к жизни, поиска изящества стиля. Как он далек от евионита или даже от иудея из Галилеи! Октавий — это Цицерон или, скорее, Фронтон, ставший христианином. Он любит природу, ему нравится беседовать с образованными людьми. Такие люди не создают ни евангелий, ни апокалипсисов, но в то же время без таких приверженцев Евангелие, Апокалипсис, послания Павла остались бы тайными письменами закрытой секты, которая, подобно ессеям и терапевтам, со временем распалась бы}. Кюн также представляет Минуция скорее как философа, чем как христианина, и, похоже, объясняет его молчание о некоторых христианских учениях незнанием. Но ни один образованный христианин не мог не знать о Христе и Его деяниях, а также о пророках и апостолах, произведения которых регулярно читали на публичных богослужениях.

[1591] Анализ философии Минуция см. в Kühn, p. 21 sqq.; 58 sqq.

[1592] Блондель (1641), Дэйе (1660), Рослер (1777), Руссверм (1824) сомневались в первичности текста Тертуллиана. См. Kühn, *l.c.*, p. v.

[1593] В своем очерке на эту тему (1866) Эберт относит «Октавия» к промежутку между 160 г. и концом II века; в более недавнем труде *History of Christ. Lat. Lit.* (1874), vol. I, p. 25, он датирует его более определенно: между 179 и 185 г. («*Anfang oder Mitte der achtziger Jahre des 2 Jahrh.*»). Он предполагает, что Минуций использовал текст Афинагора, написанный в 177 г.

[1594] Ueberweg (1866), Rönsch (*Das n. T. Tertull.* 1871), Keim (1873), Caspari (1875, III. 411), Herzog (1876), Hauck (1877), Bonwetsch (1878), Mangold (Herzog^2 1882), Kühn (1882), Renan (1882), Schwenke (1883). Последний (p. 292, 294) считает, что сама беседа состоялась аж во времена Адриана (до 137), а записана была после смерти Антонина Пия (160).

[1595] Hartel (1869), Jeep (1869), Klussmann (1878), Schultze (1881), Salmon (1883). Гартель, отрицающий, что Тертуллиан использовал заимствования из Минуция, полагает, что оба могли основываться, независимо друг от друга, на какой-то более старой книге. Шультце относит Минуция к правлению Домициана (300 — 303), что слишком поздно.

Нет сомнений, что Минуций использовал заимствования из Цицерона (а также из Сенеки и, возможно, Афинагора)[1596], а Тертуллиан (в *Adv. Valent.*) — из Иринея; хотя оба превосходно используют материал, скорее, воспроизводя его по-своему, чем копируя; и Тертуллиан, без сомнения, — более оригинальный, сильный и важный автор. Кроме того, римские богословы от Климента до Ипполита вплоть до середины III века писали на греческом языке, за исключением, возможно, Виктора (190 — 202). Так что, скорее всего, произведение Минуция относится к более позднему периоду.

При внимательном сравнении можно склониться к выводу о первичности текста, но для окончательного вывода данных недостаточно[1597]. На приоритет Минуция может указывать тот факт, что он дважды упоминает Фронтона (учителя и друга Марка Аврелия) явно как *недавно жившую* знаменитость, а Фронтон умер около 168 г. Кейм и Ренан находят в тексте аллюзии на гонения при Марке Аврелии (177) и нападки Цельса (178), поэтому относят «Октавия» к промежутку между 178 и 180 г.[1598] Но эти предположения необоснованны, они, скорее, ведут к выводу, что книга была создана не ранее 200 г., ибо (как считает и сам Кейм) между самой беседой и ее записью прошло около двадцати лет.

Неожиданным доводом в пользу более позднего времени жизни Минуция оказалась находка, сделанная французскими исследователями в Алжире: на нескольких надписях 210 — 217 г. упоминается *Marcus Caecilius Quinti F. Natalis*, глава городского совета Цирты (Константины)[1599]. Защитник язычества Цецилий Наталий из нашего диалога прибыл как раз из этого города (гл. 9 и 31). Мы, конечно, не можем доказать, что речь идет об одном и том же человеке, но это вполне вероятно.

Рассмотрев столь противоречащие друг другу возможности и вероятности, мы приходим к выводу, что «Октавий» был написан в первой четверти III века, вероятно, в период мирного правления Александра Севера (222 — 235 г. по Р. Х.). Самая поздняя из возможных дат — 250 г., до книги Киприана *De Idolorum Vanitate*, которая написана примерно в это время и в значительной степени основана на труде Минуция[1600].

[1596] Ренан (p. 390) называет Минуция (хоть и считает его творившим до Тертуллиана) завзятым плагиатором, который часто списывает у Цицерона, не ссылаясь на него. Домбарт (p. 135 sqq.) и Швенке (p. 273 sqq.) доказывают его зависимость от Сенеки.

[1597] Критическая проверка на первичность была применена Эбертом в плане связи обеих рассматриваемых книг с Цицероном. Минуций писал, имея текст Цицерона перед собой; Тертуллиан, похоже, читал его давно; так что, если параллельные отрывки содержат что-то из Цицерона, то Тертуллиан должен был позаимствовать это у Минуция. Но у Тертуллиана таких мест очень мало, и вывод спорен. Изучение тех же самых текстов привело Гартеля и Сэлмона (в Smith and Wace, III. 922) к противоположному выводу. А Шультце доказывает, что 1) Минуций использовал и другие труды Тертуллиана, кроме *Apologeticus*, и 2) Минуций, копируя Цицерона, делает в тексте такие же изменения, как и копируя Тертуллиана.

[1598] Гл. 29, 33, 37. Я не нахожу в этих отрывках упоминаний о каких-либо *конкретных* жестоких гонениях. В гл. 37 говорится о мучениях, но им христиан подвергали всегда. В целом положение церкви предстает во вступительных главах и в самой беседе как сравнительно спокойное, каким оно, по нашим сведениям, было в промежутках между имперскими гонениями. Такое впечатление возникло и у Шультце со Швенке. Минуций ничего не говорит о повсеместно распространенном при Марке Аврелии обвинении, будто христиане повинны во всех общественных бедствиях.

[1599] Mommsen, *Corp. Lat. Inscript.* VIII. 6996, 7094-7098; *Recueil* de Constantine, 1869, p. 695. См. статью Dessau в «Hermes», 1880, t. xv, p. 471-74; Salmon, *l.c.*, p. 924; Renan, *l.c.*, p. 390 sq. Ренан допускает, что этот Цецилий может быть другом Минуция, но, в интересах своей гипотезы, предполагает, что это его сын.

[1600] В. Шультце отрицает авторство Киприана, но о нем свидетельствуют Иероним и Августин.

§199. *Киприан*

См. также § 22, 47 и 53.

(I.) S. Cypriani *Opera omnia*. Лучшее критическое издание — W. Hartel, Vindob. 1868-'71, 3 vols. oct. (в венском «Corpus Scriptorum ecclesiast. Latinorum»); на основании исследования 40 рукописей.

Другие издания: *Sweynheym* and *Pannartz*, Rom. 1471 (ed. princeps), снова — Venice 1477; *Erasmus*, Bas. 1520 (первое критическое издание, часто перепечатывалось); *Paul Manutius*, Rom. 1563; *Morell*, Par. 1564; *Rigault (Rigaltius)*, Par. 1648; *John Fell*, епископ Оксфорда, Oxon. 1682 (очень хорошее, с *Annales Cyprianici* епископа Пирсона), снова — Amst. 1700, также позже; бенедиктинское издание начал *Baluzius* и завершил *Prud. Maranus*, Par. 1726, 1 vol. fol. (превосходное издание, с исправлениями текста для удовлетворения римской курии), репринт Venice 1758, и в Migne, «Patrol. Lat.» (vol. IV. Par. 1844, также часть vol. V. 9-80, с разными добавлениями); удобный учебник *Gersdorf*, Lips. 18S8 sq. (в Gersdorf, «Biblioth. Patrum Lat.» Pars II and III).

Английские переводы: N. Marshall, Lond. 1717; в оксфордской «Library of the Fathers», Oxf. 1840; K. G. Wallis в «Ante-Nicene Lib.» Edinb. 1868, 2 vols.; N. York ed., vol. V (1885).

(II.) *Vita Cypriani*, автор Pontius, и *Ada Proconsularia Martyrii Cypr.*, оба в Ruinart, *Acta Mart.* II, а первое — в большинстве изданий его работ.

(III.) J. Pearson: *Annales Cyprianici*. Oxon. 1682, в издании Фелла. Весьма ученый и проницательный труд, с установлением хронологической последовательности многих посланий и исправлением бесчисленных ошибок.

H. Dodwell: *Dissertationes Cyprianicae tres*. Oxon. 1684; Amst. 1700; также в Migne, «Patr. Lat.», tom. V, col. 9-80.

A. F. Gervaise: *Vie de St. Cyprien*. Par. 1717.

F. W. Rettberg: *Cyprianus nach seinem Leben u. Wirken*. Gütt. 1831.

G. A. Poole: *Life and Times of Cyprian*. Oxf. 1840 (419 pp.). Представитель высокой епископальной церкви, против папства.

Aem. Blampignon: *Vie de Cyprien*. Par. 1861.

Ch. E. Freppel (ультрамонтанин): *Saint Cyprien et l'église d'Afrique au troisième siècle*. Paris 1865, 2nd ed. 1873.

Ad. Ebert: *Geschichte der christl. latein. Literatur*. Leipz. 1874, vol. I. 54-61.

J. Peters (католик): *Der heil. Cyprian. Leben u. Wirken*. Regensb. 1877.

B. Fechtrup: *Der h. Cyprian, Leben u. Lehre*, vol. I. Münster 1878.

Otto Ritschl: *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*. Göttingen 1885.

Статьи о специальных проблемах, связанных с Киприаном, — J. W. Nevin и Varien (обе в «Mercersburg Review» 1852-'53); Peters (ультрамонтанин): *Cyprian's doctrine on the Unity of the Church in opposition to the schisms of Carthage and Rome*, Luxemb. 1870); Jos. Hub. Reinkens (старокатолик, епископ): *Cypr's. Doctr. on the Unity of the Church*. Würzburg 1873.

I. Жизнь Киприана

Фасций Цецилий Киприан, епископ и мученик, олицетворение католической церкви в середине III века, происходил из знатной и богатой языческой семьи, родился в Карфагене около 200 г. или ранее. Его диакон и биограф Понтий считает ранние годы его жизни недостойными упоминания в сравнении с его последующим величием в церкви. Иероним сообщает нам, что он был весьма знаменит как учитель ораторского искусства[1601]. В любом случае, это был человек с прекрасным литературным, ораторским и юридическим образованием, с выдающимися административными способностями, которые позже оказались ему очень полезны в епископском служении. Он жил в мирском великолепии до зрелого возраста и, судя по его собственным признаниям, не был чужд распространенных среди язычников пороков. Но история о том, что он занимался магическими искусствами, возникла вследствие какой-то путаницы и в любом случае не подтверждает-

---

[1601] *Catal.*, c. 67: «*Cyprianus Afer primum gloriose rhetoricam docuit*».

ся фактами. Однако, став христианином, он верил, подобно Тертуллиану и прочим, в сны и видения и получал их незадолго до своего мученичества.

Достойный пресвитер Цецилий, живший в доме Киприана и на смертном одре поручивший ему заботу о своей жене и детях, сначала познакомил его с учениями христианской религии, а потом уговорил почитать Библию. После длительного сопротивления Киприан отрекся от мира, стал новообращенным, продал свое имение и раздал средства бедным[1602], дал обет целомудрия и в 245 или 246 г. принял крещение, из благодарности к своему духовному отцу взяв имя Цецилий.

Сам он, в трактате, обращенном к другу и написанном вскоре после этого[1603], приводит следующее красноречивое описание своего обращения: «Когда я тосковал во тьме и мраке ночном, пока меня носило море встревоженного мира и я не знал, куда направляюсь, и был далек от истины и света, мне казалось, по тогдашним моим привычкам, что человеку трудно и тяжко родиться заново и, будучи возрожденным к новой жизни омовением в спасительной воде, отбросить прошлое и, оставаясь прежним телесно, преобразиться разумом и сердцем. Как может совершиться такое изменение, спрашивал я? Как человек может освободиться от всего врожденного и приобретенного?.. Как может научиться умеренности тот, кто привык к роскошным пирам? Как тот, кто ходил в дорогом наряде, в золоте и пурпуре, может облачиться в обычное и простое платье? Тот, кто жил в почете и высоком положении, не может вынести забвения и неизвестности... Но когда, с помощью возрождающей воды[1604], скверна моей прежней жизни была смыта, спокойный и чистый свет излился свыше в мою очищенную грудь. Когда я испил Духа свыше и преобразился вторым рождением в нового человека, колеблющийся ум стал замечательно твердым; закрытое открылось; тьма стала светом; пришла сила для того, что казалось трудным; то, что я считал невозможным, стало реальным».

Киприан ревностно, в аскетическом уединении, посвятил себя изучению Писаний и трудов учителей церкви, особенно Тертуллиана, которого он ежедневно призывал словами: «Дай мне учителя!»[1605] Влияние Тертуллиана на формирование Киприана как богослова несомненно. Оно заметно сразу, например, при сравнении их трактатов о молитве и о покаянии или при сравнении труда одного о тщете идолов с апологией другого. Поэтому довольно странно, что в собственных произведениях Киприана нет упоминаний об этом ученичестве и нет, насколько мне известно, явных ссылок на Тертуллиана и монтанистов. Возможно, Киприан не мог получить помощи и утешения от Тертуллиана по причине своей неприязни к расколам.

Такой человек не мог долго оставаться неизвестным. Всего через два года после крещения, несмотря на искренние протесты, Киприан был избран епископом Карфагена по просьбе народа, то есть встал во главе всего северо-африканского кли-

---

[1602] Понтий в своей *Vita* — весьма неудовлетворительном наброске, предпосланном изданию трудов Киприана, — считает этот акт самоотречения (Мф. 19:21) случившимся до его крещения, «*inter fidei prima rudimenta*». Однако сады Киприана вместе с его виллой были позже ему возвращены, «*Dei indulgentia*», вполне вероятно, благодаря щедрости его христианских друзей.

[1603] *De Gratia Dei, ad Donatum*, с. 3, 4.

[1604] «*Undae genitalis auxilio*», что, конечно же, относится к крещению.

[1605] «*Da magistrum!*» Так рассказывает Иероним в истории Тертуллиана, *Cat.*, с. 53, на основании свидетельства некоего старика, в молодости слышавшего об этом от «*notarius beati Cypriani*». Что касается времени жизни, то Киприан мог быть лично знаком с Тертуллианом, который жил по меньшей мере до 220 или 230 г.

ра. Такое избрание неофита противоречило букве церковных законов (см. 1 Тим. 3:6) и позже привело к расколу Новата. Но результаты показали, что в этом случае, как и в случае подобного возвышения Амвросия, Августина и других выдающихся епископов древней церкви, глас народа оказался гласом Божьим.

В течение десяти лет, закончившихся триумфальным мученичеством, Киприан нес в Карфагене епископское служение с образцовой энергичностью, мудростью и верностью, и это в самое беспокойное время, среди гонений снаружи и схизматических волнений изнутри. Его активная деятельность завершилась в период гонений Валериана. Он был отправлен в ссылку на одиннадцать месяцев, потом предстал перед судом проконсула и был приговорен к обезглавливанию. Когда приговор был произнесен, Киприан сказал: «Благодарение Богу!» — преклонил колени в молитве, собственноручно завязал себе глаза, дал палачу золотую монету и умер с достоинством и спокойствием героя. Его друзья забрали его тело ночью и похоронили его. На местах его смерти и погребения было возведено две часовни. Годовщина его смерти отмечалась в течение долгого времени; сохранилось пять проповедей Августина в память о мученичестве Киприана 14 сентября 258 г.

II. Характер и положение

Как Ориген был способнейшим ученым, а Тертуллиан — сильнейшим писателем, так Киприан был величайшим епископом III века. Он был рожден для того, чтобы стать князем церкви. Административным талантом он даже превосходил всех римских епископов своего времени и обращался к ним как совершенно равный, называя их братьями и сотрудниками. Августин величает его уважительно, «католический епископ и католический мученик»; а Винцентий из Лиринума — «свет всех святых, всех мучеников и всех епископов». По характеру он больше походил на Петра, чем на Павла или Иоанна.

Значение Киприана относится не столько к области богословия, в котором он не отличался оригинальностью и глубиной, сколько к области церковной организации и дисциплины. Если Тертуллиан в основном разбирался с еретиками, Киприан направлял свою полемику против раскольников, наряду с которыми он должен был бы осудить — хотя никогда не делал этого — своего уважаемого учителя, умершего монтанистом. Но собственное поведение Киприана не всегда полностью соответствовало его позиции, ибо в вопросе еретического крещения он сам проявлял самостоятельность, возражая Риму. Он ограничил провозглашаемый им же принцип исключительности католической традиции чисто протестантским образом: *«Consuetudo sine veritate vetustas erroris est»* и *«Non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum»*. В нем идея прежней католической иерархии и епископской автократии, при всей ее близости к идее папства и противоречии с этой идеей, обрела, так сказать, личное воплощение, стала плотью и кровью. Единство церкви как средства и орудия любого спасения была главной идеей его жизни и страстью его сердца. Но независимость епископата он защищал так же ревностно, как и первенство Рима; его имя упоминалось в доводах против папства так же часто, как и в доводах за него. В обоих отношениях он точно выражал дух церкви своего времени.

Было бы большой несправедливостью объяснять его понимание высокой церкви гордостью и амбициями, хотя искушения подобного рода, без сомнения, были характерны для человека, занимавшего такое положение. Это понимание вполне совместимо с искренним личным смирением перед Богом. Киприан был глубоко убежден в божественном авторитете и глубокой ответственности епископо-

пов, и эта убежденность лежит в основе как его первоначального *«nolo episcopari»*, так и его последующего тяготения к иерархии. Он выполнял обязанности, присущие его должности, так же ревностно, как отстаивал присущие ей права. Несмотря на свое возвышенное представление о достоинстве епископа, он во всем советовался с пресвитерами и уважал права своей паствы. Он умел сочетать строгость и умеренность, достоинство и кротость, внушать любовь и доверие, уважение и почтение. Он, подобно отцу, принял на себя заботу о вдовах и сиротах, бедных и больных. Во время великой чумы 252 г. он проявил жертвенную верность своей пастве и любовь к своим врагам. Да, он покинул общину во время гонений Деция, но только потому, как он ясно сообщает, что Бог велел ему сделать это, чтобы иметь возможность четырнадцать месяцев наставлять верующих пастырскими посланиями из изгнания. Во время гонений Валериана он полностью смыл с себя пятно этого бегства собственной кровью, спокойно и радостно приняв мученичество.

Сначала Киприан был сторонником строгой дисциплины, но в более поздний период — проявив некоторую непоследовательность — он перешел к более умеренным дисциплинарным принципам, разумно согласовываясь с требованиями времени. Как и Тертуллиан, он запрещал женщинам одеваться вызывающе, искажая сотворенное Богом; он также пылко выступал против участия в языческих развлечениях — даже не разрешил обращенному артисту преподавать декламацию и пантомиму. Он вел простой и аскетический образ жизни, ощущая тленность всего земного и думая о торжестве в вечности, считая, что только тогда закончатся проблемы и борьба воинствующей церкви. «Только вверху, — говорит он в своем трактате *De Moralitate*, написанном во время чумы, — только вверху есть истинный мир, несомненный покой, постоянная, прочная и вечная безопасность; там наше жилище, там наш дом. Кто не поспешил бы попасть туда? Там нас ждет великое множество возлюбленных; многочисленное воинство отцов, братьев и детей. Там славный хор апостолов; там череда славящих Бога пророков; там бесчисленная толпа мучеников, увенчанных победой после войны и страданий; там триумфаторы-девственники; там милостивые наслаждаются своей наградой. Давайте же устремимся туда со страстным желанием; давайте желать поскорее быть с ними, со Христом. После земного наступает небесное; после малого — великое; после тления — вечность».

III. Его произведения

Как автор, Киприан гораздо менее оригинален, плодотворен и выразителен, чем Тертуллиан, но стиль у него более ясный, умеренный, изящный и правильный. Он писал только об учениях церкви, священстве и жертве.

1. Его самые важные труды касаются практических вопросов церковного управления и дисциплины. Среди них — его трактат «О единстве церкви» (251 г. по Р. Х.), *magna carta* старокатолического высокоцерковного духа, о важности которой мы уже говорили. Киприан написал также восемьдесят одно послание[1606], некоторые — очень длинные, к разным епископам, священникам и церквям Африки и Рима, к исповедникам, к отступникам и т.п.; сохранились и ответные послания, например, от Корнелия Римского и Фирмилиана Кесарийского. В них очень живо представлены пастырские труды Киприана и жизнь

[1606] Их порядок различен в разных изданиях, вследствие чего часто возникает путаница в цитировании.

церкви того периода в целом. Сюда относится также его трактат *De Lapsis* (250 г. по Р. Х.), против слишком мягкой дисциплины покаяния.

2. Помимо того, он написал также ряд трудов о проблемах морали: «О благодати Божьей» (246), «О Господней молитве» (252); «О смертности» (252); против любви к миру и гордости в одежде у верующих дев (*De Habitu Virginum*); страстный призыв к мученичеству; увещевание о щедрости (*De Opere et Eleemosynis*, между 254 и 256), с указанием на учение об *opus operatum*; и два прекрасных трактата, написанных в период споров с папой Стефаном: *De Bono Patientiae* и *De Zelo et Livore* (около 256), в которых он призывает верующих к терпению и умеренности.

3. Менее важны два апологетических труда Киприана, результат его христианских исследований. Один из них направлен против язычества (*De Idolorum Vanitate*) и по большей части заимствован, нередко дословно, у Тертуллиана и Минуция Феликса. Другой — против иудаизма (*Testimonia adversus Judaeos*), также не содержит новых мыслей, но предлагает тщательно сделанную подборку доказательств мессианства и Божественности Иисуса из Писания.

ПРИМЕЧАНИЯ

Среди псевдокиприановских произведений есть гомилия против игры в кости и любых азартных игр (*Adversus Aleatores*, в издании Hartel, III. 92-103), которая, как было недавно доказано, принадлежит перу римского епископа Виктора (190 — 202), африканца по происхождению и сторонника высокой церкви. Она написана в тоне папской энциклики на разговорной латыни. См. Harnack: *Der pseudo-cyprian. Tractat De Aleatoribus*, Leipzig 1888. Ph. Schaff: *The Oldest Papal Encyclical*, в *The Independent*, N. York, Feb. 28, 1889.

§200. *Новациан*

См. § 58 и 183.

(I.) Novatiani, *Presbyteri Romani, Opera quae exstant omnia*. Ed. *Gagnaeus* (Par. 1545, в трудах Тертуллиана); *Gelenius* (Bas. 1550, 1562); *Pamelius* (Par. 1598); *Gallandi* (Tom III); *Edw. Welchman* (Oxf. 1724); *J. Jackson* (Lond. 1728, лучшее издание); *Migne* (в «Patrol. Lat.» Tom. III, col. 861-970). Издание Миня включает в себя диссертацию Лампера и комментарий Галланди.

Английский перевод: R. E. Wallis в Clark, «Ante-Nicene Library», vol. II (1869), p. 297-395; см. vol. I. 85 sqq.

(II.) Евсевий: *H. E.* VI. 43, 44, 45. Иероним: *De Vir. ill.* 66, 70; *Ep.* 36 *ad Damas.*; *Apol. adv. Ruf.* II. 19. Сократ: *H. E.* IV. 28. Послания Киприана и Корнелия, касающиеся раскола Новациана (Киприан, *Ep.* 44, 45, 49, 52, 55, 59, 60, 68, 69, 73). Епифаний: *Haer.* 59; Сократ: *H. E.* IV. 28. Феодорит: *Haer. Fab.* III. 5. Фотий: *Biblioth.* 182, 208, 280.

(III.) Walch: *Ketzerhistorie* II. 185-288. Schoenemann: *Biblioth. Hist. lit. Patr. Latinorum*, I. 135-142. Lumper: *Dissert. de Vita, Scriptis, et Doctrina Nov.*, в Migne, III. 861-884. Neander, I. 237-248, 687 (Am ed.). Caspari: *Quellen zur Gesch. des Taufsymbols*, III. 428-430, 437-439. Jos. Langen (старокатолик): *Gesch. der röm. Kirche* (Bonn 1881), p. 289-314. Harnack: *Novatian* в Herzog^2 X (1882), p. 652-670. Также труды о Киприане, особенно Fechtrup.

См. список литературы в § 199. Об учении Новациана о Троице и личности Христа см. Dorner, *Entwiclungsgesch. der L. v. d. Pers. Christi* (1851), I. 601-604. (*«Dem Tertullian nahe stehend, von ihm abhängig, aber auch ihn verflachend ist Novatian»*.)

Новациан, второй римский антипапа (первым, вероятно, был Ипполит), ортодокс в плане учения, но схизматик в плане дисциплины, в обоих отношениях весьма напоминавший Ипполита и Тертуллиана, жил в середине III века и стал основателем секты, носившей его имя[1607]. Это был человек безупречный, хотя и

[1607] *Novatiani*, на Востоке также называемые Καθαροί, что эквивалентно пуританам.

суровый, он прекрасно знал Библию и философию, обладал талантом теоретика и красноречием[1608]. Он, после Виктора и Минуция Феликса, входит в число первых римских богословов, писавших на латинском языке, причем писал он умело. Мы можем сделать вывод, что в его время латинский язык стал или быстро становился главным языком Римской церкви, особенно в переписке с Северной Африкой и Западом, однако к восточным епископам и Новациан, и его соперник Корнелий обращались по-гречески. Эпитафии пяти римских епископов III века, Урбана, Антера, Фабиана, Луция и Евтихиана (между 223 и 283 г.), на кладбище Каллиста, написаны на греческом, но эпитафия Корнелия (251 — 253), вероятно, принадлежавшего к знатной римской семье, — на латинском («Cornelius Martyr E. R. X.»)[1609].

В то время в римской общине насчитывалось сорок пресвитеров, семь диаконов, семь иподиаконов, сорок два аколуфа, не считая экзорцистов, чтецов и привратников, а также «бесчисленное множество народа», возможно, до 50.000 человек[1610].

Мы ничего не знаем о времени и месте рождения и смерти Новациана. Вероятно, он был италийцем. Более поздний рассказ о его фригийском происхождении недостоверен и, возможно, основан на том факте, что у него было много последователей во Фригии, где они объединились с монтанистами. Он был обращен во взрослом возрасте и принял только клиническое крещение, будучи больным, без последующей епископской конфирмации, однако был рукоположен в священники и занял высочайшее положение среди священников Рима. Он вел официальную переписку с римской епархией, когда место епископа было вакантным после мученичества Фабиана, 21 января 250 г., и до избрания Корнелия в марте 251 г. В послании к Киприану, написанном от имени «пресвитеров и диаконов, пребывающих в Риме»[1611], он вверяет вопрос о восстановлении отступников в лоне церкви решению будущего собора, но сам выступает сторонником строгой дисциплины, как совершенно необходимой и в мирное время, и в гонениях, помогающей не потерять контроль, — «руля безопасности во время бури»[1612].

[1608] Иероним называет его и Тертуллиана *eloquentissimi viri* {красноречивейшими мужами}, *Ad Dam. Ep.* 36. Евсевий неблагоприятно отзывается о нем из-за его склонности к строгой дисциплине, что, в понимании Евсевия, было немилосердным по отношению к несчастным грешникам.

[1609] По поводу официального языка Римской церкви см. особенно ученое и емкое исследование Каспари (*l.c.* III. 430 sqq.) и надписи в De Rossi, *Rom. sotter.* I. 277 sqq., 293; II. 76 sqq. Также см. Harnack: *D. Pseudo-Cyprian. Tractat De Aleatoribus*, 1888. Корнелий был похоронен не официально, Римской церковью, но частным образом, ее членами.

[1610] См. послание Корнелия к Фабию, сохраненное у Евсевия, VI. 33.

[1611] *Ep.* XXX Киприана (оксфордское издание и издание Гартеля). Английский перевод — в «Ante-Nic. Libr.», труды Киприана, I. 85-92. То, что это послание написано Новацианом, видно из Киприана, *Ep.* LV (*ad Antonianum*), сар. 4, где Киприан цитирует отрывок из него и добавляет: «*Additum est etiam Novatiano tunc scribente*», etc.

[1612] Гл. 2. См. также гл. 3, где он говорит: «Да не ослабляет Римская церковь свою силу столь мирским послаблением, да не распускает уз своей суровости, низвергая величие своей веры; ибо, когда ваши погибшие братья, потерпевшие крушение, не только лежат, но и падают вокруг, слишком поспешные и неподобающие меры, принятые для восстановления их в общении, скорее всего, не помогут и ложное милосердие нанесет им новые раны, помимо старых ран их прегрешений, так что даже покаяние может привести этих несчастных к еще большему падению». И в гл. 7: «От того, кто отречется от меня перед людьми, я отрекаюсь перед Отцом моим и Его ангелами. Ибо Бог не только милостив, но Он также ждет повиновения от Своего народа, и взыскивает по-настоящему; и, когда Он приглашает на пир, а человек не надевает свадебного платья, его связывают по рукам

Возможно, Новациан и претендовал на место папы, для которого считал себя наилучшим образом предназначенным. Но после прекращения гонений Деция его соперник Корнелий был избран на это место большинством клира. Корнелий был склонен к мягкости дисциплины по отношению к отступникам, подобно его предшественникам Каллисту и Зеферину, против которых, за двадцать или тридцать лет до того, так решительно выступал Ипполит. Новациан был избран антипапой меньшинством и посвящен в должность тремя итальянскими епископами[1613]. Он был отлучен от церкви римским собором, и Корнелий осудил его в официальной переписке как «коварного, хитрого и дикого зверя». Обе партии старались привлечь на свою сторону иноземные церкви. Фабиан Антиохийский симпатизировал Новациану, но Дионисий Александрийский и особенно Киприан, к тому времени отошедший от былой строгости и ненавидевший расколы как чуму, поддержал Корнелия, а также мягкую и более милосердную дисциплину, которая, вкупе с обмирщением, восторжествовала в католической церкви. Тем не менее раскол Новациана распространился на Востоке и Западе, и его сторонники сохраняли приверженность строгой дисциплине и ортодоксальному символу веры, несмотря на имперские гонения, вплоть до VI века. Новациан, согласно преданию его последователей, принял мученическую смерть. Разногласия касались степени папской власти, вопроса чистоты церкви и милосердия к отступникам. Принцип милосердия победил на том основании, что вне церкви нет спасения.

Новациан был плодовитым писателем. Иероним упоминает его труды «О Пасхе»; «О субботе»; «Об обрезании»; «О священнике»; «О молитве»; «Об иудейском питании»; «Об устоянии»[1614]; «Об Аттиле» (мученике из Пергама) и «О Троице».

Две из этих книг сохранились. Самая важная из них — *Liber de Trinitate* (31 глава), написанная в 256 г. по Р. Х. Иногда ее приписывали Тертуллиану или Киприану. Иероним называет ее «великим произведением» и отрывком из неизвестного труда Тертуллиана на данную тему. Новациан в основном был согласен с субординационистским тринитаризмом Тертуллиана. Он умело отстаивает Божественность Христа и Святого Духа, старается примирить три ипостаси Бога с Его единством и опровергает монархиан, особенно савеллиан, с помощью библейских и философских аргументов.

и ногам и выбрасывают из собрания святых. Бог приготовил для нас небеса, но приготовил Он и ад. Он сотворил места отдохновения, но сотворил и вечную кару. Он приготовил свет, к которому никто не может приблизиться, но сотворил и обширный, вечный мрак непреходящей ночи». В завершение письма он допускает исключения в случае, если кающегося отступника ждет скорая смерть, — такому человеку надо оказать помощь, с осторожностью, «чтобы нечестивые не радовались тому, как мы легко прощаем, но и искренне кающийся не обвинял нас в жестокости». Это послание опровергает обвинение, которое выдвигают против Новациана папа Корнелий (Евсевий, VI. 43) и римские историки (такие как Гарнак, в Herzog² X. 661), а именно, будто основной причиной раскола были личные мотивы.

[1613] *«Ex exigna et vilissima Italiae parte»*. См. Jaffé, *Regesta Pontif. Rom.*, p. 7. Корнелий в послании к Фабиану (Евсевий, VI. 43) описывает этих трех епископов как презренных невежд, рукоположивших Новациана в опьянении, «пустым и бессмысленным возложением рук».

[1614] *De Instantia*, вероятно, перед лицом гонений, а не в молитве. См. Caspari, p. 428, note 284, против Ларднера и Лампера, которые объясняют его как устояние в *молитве*; но эта тема, без сомнения, рассматривалась в труде *De Oratione*, который, впрочем, в Ватиканском кодексе назван *De Ordinatione*.

В своей *Epistola de Cibus Judaicus* (7 глав), обращенной к пастве и написанной из изгнания, Новациан пытается доказать посредством аллегорического толкования, что законы Моисея о питании не касаются христиан и что Христос заменил требованием воздержания и умеренности запрет на употребление в пищу нечистых животных, за исключением идоложертвенного мяса, употребление которого запрещено апостольским собором (Деян. 15).

§201. *Коммодиан*

(I.) COMMODIANUS: *Instructiones adversus Gentium Deos pro Christiana Disciplina* и *Carmen Apologeticum adversus Judaeos et Gentes. Instructiones* были обнаружены Сирмондом и впервые изданы *Rigault*, Toul 1650; более позднее издание — *Fr. Oehler*, в Gersdorf, «Biblioth. P. Lat.», vol. XVIII, Lips. 1847 (p. 133-194), и Migne, «Patrol.», vol. V, col. 201-262.

Второй труд был обнаружен и опубликован кардиналом *Питрой*, в «Spicilegium Solesmense», tom. i, par. 1852, p. 21-49, и Excurs. 537-543, и с новыми исправлениями текста в Tom. IV (1858), p. 222-224; лучшее издание — *Rönsch*, в «Zeitschrift für hist. Theol.», 1872.

Оба произведения вместе издавали E. LUDWIG: *Commodiani Carmina*, Lips. 1877, 1878; и B. DOMBART, Vienna.

Английский перевод первой поэмы (в прозе) — R. E. WALLIS в Clark, «Ante-Nicene Library», vol. III (1870, pp. 434-474).

(II.) DODWELL: *Dissert. de aetate Commod.* Prolegg. в Migne, V. 189-200. ALZOG: *Patrol.* 340-342. J. L. JACOBI в Schneider, «Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben», 1853, pp. 203-209. AD. EBERT, в приложении к его очерку об отношениях Тертуллиана и Минуция Феликса, Leipz. 1868, pp. 69-102; в его *Gesch. der christl. lat. Lit.*, I. 86-93; также его статья в Herzog^2 III. 325 sq. LEIMBACH, в пасхальной программе, посвященной *Carmen apol. adv. Gentes et Judaeos* Коммодиана, Schmalkalden 1871 (проясняет много моментов). HERMANN RÖNSCH, в «Zeitschrift für historische Theologie», 1872, no. 2, pp. 163-302 (представляет пересмотренный латинский текст с филологическими пояснениями). YOUNG в Smith and Wace, I. 610-611.

Коммодиан, вероятно, был священником из Северной Африки[1615]. Он был обращен из язычества через изучение Писания, особенно Ветхого Завета[1616]. Примерно в середине III века он создал два произведения на вульгарной африканской латыни, отличающиеся неуклюжим стихосложением и варварским гекзаметром, без внимания к долготе звука и зияниям. С поэтической и богословской точки зрения они не имеют никакой ценности, но важны для истории христианской практики; под грубой оболочкой скрываются как множество суеверных представлений, так и смиренное и пылкое сердце христианина. Коммодиан был патрипассианином в плане христологии и хилиастом в плане эсхатологии, поэтому папа Геласий отнес его к апокрифическим авторам. Его вульгарная латынь знаменует в истории латинского языка и поэзии переход к романской литературе средних веков.

[1615] В рукописях второй поэмы он назван епископом. Коммодиан не указывает на свой статус в церкви, но некоторые выводы можно сделать из его учености. В последнем разделе второй поэмы он называет себя *Gazœus*. Эберт воспринимает это в географическом плане, как указание на город Газа в Сирии. Но в таком случае автор писал бы по-гречески или по-сирийски. Предпочтительнее более древнее толкование, от γάζα, *сокровище*, или *gazophylacium* (γαζοφυλάκιον), *сокровищница*, что указывает либо на обладание сокровищем спасительной истины, либо на то, что он отвечал за хранение церковной казны.

[1616] Эберт полагает, что он был прозелитом-иудеем, но во вступлении к первой поэме Коммодиан говорит, что ранее поклонялся *богам* (*deos vanos*), которых, присоединяясь к большинству отцов церкви, он считает бесами.

Первая поэма Коммодиана называется «Наставления в христианской жизни», она написана около 240 г. по Р. Х. или ранее[1617]. Она была задумана для обращения язычников и иудеев, в ней есть также увещевания, адресованные новообращенным, верующим и кающимся. Поэма состоит из более тысячи двухсот стихов и поделена на восемьдесят строф, каждая из которых представляет собой акростих (начальные буквы строк образуют заглавие или тему раздела). Первые 45 строф — апологетические и обращены к язычникам, остальные 35 — назидательные и обращены к христианам. В первой части автор призывает неверующих покаяться ввиду приближающегося конца света и отдает предпочтение хилиастическим представлениям об антихристе, возвращению двенадцати колен, первому воскресению, тысячелетнему царству и последнему суду. Во второй части он наставляет новообращенных и разные группы христиан. Последний акростих, вновь напоминающий читателю о конце света, называется *«Nomen Gazæi»*[1618], если же читать его от конца к началу, то получается имя автора: *Commodianus mendicus Christi*[1619].

2. Второе произведение Коммодиана, обнаруженное только в 1852 г., — «Апологетическая поэма против иудеев и язычников», написанная около 249 г. Автор призывает их (как и в первой части «Наставлений») без промедления покаяться ввиду приближающегося конца света. Она также написана неуклюжим гекзаметром, и в 47 ее разделах изложено учение о Боге, человеке и Искупителе (ст. 89 — 275); значение имен Сына и Отца в отношении к промыслу спасения (276 — 573); препятствия на пути распространения христианства (574 — 611); призыв к иудеям и язычникам, чтобы они оставили свою религию (612 — 783); описание последних времен (784 — 1053).

Самая интересная часть второй поэмы — ее заключение. Она содержит более полное описание антихриста, чем первая поэма. Автор ожидает, что конец света наступит скоро, вместе с седьмой волной гонений; готы завоюют Рим и спасут христиан, но появится Нерон как языческий антихрист, отнимет Рим и будет свирепствовать, преследуя христиан, три с половиной года; потом его победит настоящий антихрист с востока, иудейский, который после победы над Нероном и сожжения Рима вернется в Иудею, будет совершать ложные чудеса и принимать поклонение от иудеев. Наконец появится Христос, Который есть Сам Бог (с монархианской точки зрения автора), и Он вместе со Своей армией, двенадцатью потерянными коленами, которые жили в Персии в радостной простоте и добродетели, с помощью поразительных чудес победит антихриста и его войско, обратит все народы и овладеет святым городом Иерусалимом. От заключительного описания суда сохранились лишь отдельные фрагменты. Идея двойного антихриста основана на упоминании двух зверей в Апокалипсисе, в ней иудейское представление об антимессии сочетается с языческой легендой о Нероне. Приме-

---

[1617] Автор упрекает язычников в том, что они упорствуют в неверии, в то время как христианство существует уже 200 лет (VI. 2). Эберт относит «Наставления» к 239 г. Альцог считает их написанными намного позже.

[1618] См. примечание выше.

[1619] Вот последние пять строк (см. Migne V, col. 261, 262):

Ostenduntur illis, et legunt gesta de coelo
Memoria prisca debito et merita digno.
Merces in perpetuo secundum facta tyranno.
Omnia non possum comprehendere parvo libello.
Curiositas docti inveniet nomen in isto.

чательно, что второй антихрист представлен как иудей, который наносит поражение язычнику Нерону, но в свою очередь оказывается побежден Христом. Та же идея двойного антихриста появляется и у Лактанция[1620].

§202. *Арнобий*

(I.) Arnobii *(oratoris) adversus Nationes (or Gentes) libri septem.* Лучшее издание — Reifferscheid, Vindob. 1875 («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», издание Венской академии, vol. IV).

Другие издания: *Faustus Sabaeus*, Florence 1543 (ed. princeps); Bas. (Frobenius) 1546; Paris 1580, 1666, 1715; Antw. 1582; Rom. 1583; Genev. 1597; Lugd. Bat. 1598, 1651; *Orelli*, Lips. 1816; *Hildebrand*, Halle 1844; *Migne*, «Patrol. Lat.», v. 1844, col. 350 sqq. *Fr. Oehler* (в Gersdorf, «Bibl. Patr. Lat.»), Lips. 1846. О тексте см. вступления к Oehler и Reifferscheid.

Английский перевод — A. Hamilton Bryce и Hugh Campbell, в Clark, «Ante-Nic. Libr.», vol. XIX (Edinb. 1871). Немецкий перевод — Benard (1842), Alleker (1858).

(II.) Иероним: *De Vir. ill.* 79; *Chron.* ad ann. 325 (xx. Constantini); *Ep.* 46, 58, ad Paulinum.

(III.) Ученая *Dissertatio praevia* бенедиктинца Le Nourry в Migne, v. 365-714. Neander: I. 687-689. Möhler (католик): *Patrol.* I. 906-916. Alzog (католик): *Patrologie* (3rd ed.), p. 205-210. Zink: *Zur Kritik und Erklärung des Arnob.*; Bamb. 1873. Ebert: *Gesch. der christl. lat. Lit.* I. 61-70. Herzog в Herzog² I. 692 sq. Moule в Smith and Wace, I. 167-169.

Арнобий, пользовавшийся успехом учитель красноречия, у которого было много учеников (один из них — Лактанций), сначала был врагом, а потом стал защитником христианства. Он жил в Сикке, важном городе на Нумидийской границе к северо-западу от Карфагена, в конце III — начале IV века. Он был обращен в христианство взрослым, как и его выдающиеся соотечественники-африканцы Тертуллиан и Киприан. «О слепота! — восклицает он, описывая эту великую перемену. — Только недавно я поклонялся образам, вышедшим из кузницы, богам, форму которым придали наковальня и молот... Видя гладкий камень, пахнущий елеем, я молился ему и обращался к нему, как будто в нем обреталась живая сила, и умолял бесчувственный пень о благословении. И я тяжко оскорблял даже богов, которых считал таковыми, принимая их за дерево, камень и кость или воображая, что они живут внутри подобных вещей. Теперь великий учитель наставил меня на путь истины, я знаю, что все это такое, думаю достойно о Достойном, не оскорбляю Бога и воздаю всем должное... Разве Христос не должен считаться Богом? Разве Тот, Кто во всех остальных отношениях может почитаться величайшим, не должен быть почтен поклонением как Бог, от Которого мы уже при жизни приняли такие великие дары и от Которого в день грядущий мы ожидаем даров еще больших?»[1621]

Контраст был поистине разительным, если мы вспомним, что Сикка носила эпитет *Veneria*, как место грешного поклонения богине похоти, в храмах которой девы приносили в жертву свое целомудрие, подобно жрицам Афродиты в Коринфе. Поэтому Арнобий особенно сурово обличает сексуальный разврат, связанный с поклонением языческим богам, среди которых сам Юпитер подавал пример разнообразных порочных действий[1622].

[1620] *Inst. Div.* VII. 16 sqq.

[1621] *Adv. Nat.* 1, 39, ed. Reifferscheid, p. 26.

[1622] В книге V.22 он подробно описывает преступления Юпитера, который лишил Цереру, Леду, Данаю, Европу, Алкмену, Электру, Латону, Лаодамию и «тысячу прочих дев и тысячу матрон, а вместе с ними мальчика Катамита, чести и непорочности» и который сочетал в себе «все виды лицедейской скверны».

Мы ничего не знаем о последующей жизни Арнобия и смерти. Иероним, единственный древний автор, его упоминающий, добавляет к рассказу подробности, вызывающие сомнение: например, что он был обращен посредством видений или снов, что сначала епископ Сикки не хотел принимать его в церковь и ему пришлось быстро писать свою апологию в доказательство своей искренности. Но эта книга, хоть и написана вскоре после обращения, вероятнее, представляет собой следствие сильной внутренней потребности и убежденности, нежели порождена внешними обстоятельствами.

От Арнобия до нас дошла апология христианства в семи книгах разной длины, адресованная язычникам. Она была написана в 303 г. по Р. Х.[1623], в начале гонений Диоклетиана, ибо автор упоминает о пытках, сожжении священного Писания и разрушении молитвенных домов, что было характерными особенностями этих гонений[1624]. До нас дошла только одна рукопись (IX или X века), содержащая также «Октавия» Минуция Феликса[1625]. Первые две книги — апологетические, остальные пять — в основном полемические. Арнобий демонстрирует близкое знакомство с греческой и римской мифологией и литературой, он свободно цитирует Гомера, Платона, Цицерона и Варрона. Он умело опровергает возражения против христианства начиная с популярных обвинений в том, что христиане навлекли на Римскую империю гнев богов и множество общественных бедствий. Он подробно изобличает нелепость и аморальность языческой мифологии. Он считает богов реальными, но злыми сущностями.

Утверждающая часть апологии слаба и неудовлетворительна. Представляется, что Арнобий так же слабо знает Библию, как и Минуций Феликс. Он ни разу не цитирует Ветхий Завет и только раз — Новый[1626]. Он ничего не знает об иудейской истории, о поклонении по закону Моисея, путает фарисеев с саддукеями. Однако он достаточно знаком, либо из евангелий, либо из устного предания, с историей Христа. Часто он в возвышенных выражениях говорит о воплощении, распятии и вознесении Иисуса. Он представляет Его как Высшего Учителя, Который явил людям Бога, Подателя вечной жизни, — именно как Бога, хотя и рожденного человеком, Бога Всевышнего, Бога по самой Его природе, как Бога Спасителя и объект поклонения[1627]. Только Его последователи могут спастись, но Он предлагает спасение даже Своим врагам. Его божественная миссия подтверждена Его чудесами, которые были уникальны, просты, прилюдны и совершались на благо. Он исцелял одновременно сотню или больше больных, страдавших от разных болезней; Он успокаивал бури; Он ходил по воде, не замочив ног; Он внушал изумление даже волнам; Он накормил пять тысяч человек пятью хлеба-

---

[1623] Автор говорит, что христианство существует уже триста лет (I. 13) и что возраст города Рима — тысяча пятьдесят лет (II. 71). Последняя дата показывает, что речь идет о промежутке с 296 по 303 г., в зависимости от того, ведем мы отсчет по системе Варрона или Фабия.

[1624] IV. 36; см. также I. 26; II. 77; III. 36, etc. См. также Евсевий, *H. E.* VIII. 2.

[1625] В Национальной библиотеке в Париже, no. 1661. Копия в Брюсселе — транскрипт. Рукопись, хоть и хорошо написанная, сохранилась не очень хорошо, поэтому допускает много вариантов прочтения. Рейффершейд тщательно выверил текст в Париже в 1867 г.

[1626] «Разве никогда не слышали вы известных слов (*illud vulgatum*) о том, что мудрость человеческая — безумие для Бога?» (II. 6; см. 1 Кор. 3:19).

[1627] Сильнейшие места в поддержку Божественности Христа — I. 37, 39, 42, 53. В последнем из этих мест Арнобий говорит (Reifferscheid, p. 36): «*Deus ille sublimis fuit* [*Christus*], *deus radice ab intima, deus ab incognitis regnis et ab omnium principe deo sospitator est missus*».

ми и наполнил двенадцать корзин остатками пищи; Он поднимал мертвых из могилы. Он явился после воскресения «среди бела дня бесчисленному количеству людей»; «Он является и сейчас праведникам с неосквернённым сознанием, которые любят Его не в мечтах, но в облике чистой простоты»[1628].

Учение Арнобия о Боге соответствует Писанию и являет резкий контраст с нелепой мифологией. Бог — Творец и Правитель всего сущего, нерожденный, безграничный, духовный, вездесущий, бесстрастный, пребывающий в свете, даритель всякого блага, пославший Спасителя.

Что касается человека, то Арнобий говорит о его свободной воле, но также о его невежестве и грехе и отрицает его бессмертие. Душа не умирает вместе с телом, но вечную жизнь ей может даровать только Бог. Грешники попадают в огонь геенны и в конечном итоге уничтожаются. Он учит воскресению плоти, но в туманных выражениях.

Арнобий не доходит до стандартов католической ортодоксии даже доникейского периода. Это не должно нас удивлять, если принять во внимание явно недостаточное знакомство с Библией и позднее обращение. Иероним то хвалит Арнобия, то критикует его неровный, многословный и путаный слог, метод и учение. Папа Геласий в V веке отнес его книгу к апокрифам, и потом она была почти забыта, пока ее не обнаружили снова в XVI веке. Современные критики согласны с тем, что автор успешнее опровергает заблуждения, чем отстаивает истину.

Но честность, смелость и энтузиазм обращенного в новую веру так же очевидны, как и недостатки его богословия. Если он не знал и недостаточно полно понимал учение Библии, то уловил его нравственный смысл[1629]. «Мы усвоили, — говорит он, — из учения Христа и Его законов, что на зло нельзя отвечать злом (см. Мф. 5:39), что лучше пострадать от зла, чем навлечь его, что лучше нам пролить собственную кровь, чем запятнать наши руки и совесть кровью другого. Неблагодарный мир сейчас давно уже наслаждается благами христианства, ибо под влиянием Христа ярость дикой свирепости смягчилась и воздерживается от пролития крови братьев. Если бы все научились внимать Его здравым и мирным законам, мир отказался бы от использования булата, обратился бы к мирным занятиям и жил в благословенном согласии, не нарушая святости договоров»[1630]. Он с негодованием спрашивает язычников: «Почему наши писания заслуживают сожжения в пламени, почему наши общения жестоко прерываются? На них мы возносим молитвы высшему Богу, молим о мире и прощении для властей, для воинов, царей, друзей, врагов, для живущих и освобожденных от уз плоти. Все, что говорится на них, делает людей человечными, кроткими, скромными, добродетельными, целомудренными, щедрыми по сути своей, неразрывно связанными со всеми, кто входит в наше братство»[1631]. Он смело свидетельствует перед лицом последних и самых жестоких гонений, и вполне вероятно, что сам он стал одной из их жертв.

Труд Арнобия — богатая сокровищница античных и мифологических сведений и образец африканской латинской литературы.

[1628] *«Per purae speciem simplicitatis»*, I. 46. Это место противоречит истории о том, что Арнобий был обращен вследствие видения.

[1629] Я вынужден не согласиться с Эбертом (p. 69), который говорит, что христианство не совершило моральных изменений в сердце Арнобия. *«In seinem Stil ist Arnobius durchaus Heide, und auch dies ist ein Zeugniss für die Art seines Christenthums, das eben eine innere Umwandlung nicht bewirkt hatte. Das Gemüth hat an seinem Ausdruck nirgends einen Antheil»*.

[1630] I. 9.

[1631] IV. 36.

§203. *Викторин из Петавы*

(I.) *Opera* в «Max. Biblioth. vet. Patrum», Lugd. Tom. III, в *Gallandi*, «Bibl. PP.», tom. IV; и в Migne, «Patrol. Lat.», V. 281-344 (*De Fabrica Mundi* и *Scholia* в *Apoc. Joannis*).

Английский перевод — R. E. Wallis, в Clark, «Ante-Nicene Library», vol. III, 388-433; N. York ed. VII. (1886).

(II.) Иероним: *De Vir. ill.*, 74. Кассиодор: *Justit. Div. Lit.*, с. 9. Cave: *Hist. Lit.*, I. 147 sq. Lumper, *Proleg.*, в Migne, V. 281-302. Routh: *Reliq. S.* I. 65; III. 455-481.

Викторин, вероятно, греческого происхождения, сначала был профессиональным оратором и стал епископом Петавиума, или Петавы[1632], в древней Панонии (Птуй, в современной австрийской Штирии). Он погиб как мученик во время гонений Диоклетиана (303). От его произведений до нас дошли только фрагменты, не очень важные, важна разве что эпоха, к которой они принадлежат. Иероним говорит, что Викторин знал греческий язык лучше, чем латинский, и что труды его превосходны по содержанию, но несовершенны по стилю. Иероним причисляет Викторина к хилиастам и утверждает, что он написал комментарии к Бытию, Исходу, Левиту, Исаии, Иезекиилю, Аввакуму, Песни песней, Апокалипсису, а также книгу против всех ересей et multa alia. Ему приписывают также несколько поэм, но без веских на то оснований[1633].

1. Фрагмент «О сотворении мира» представляет собой ряд замечаний о сотворении, вероятно, часть комментария к Книге Бытия, упомянутого у Иеронима. Дни воспринимаются буквально. Сотворение ангелов и архангелов предшествует сотворению человека, как свет был сотворен раньше, чем небо и земля. Семь дней предвещают семь тысячелетий; седьмое из них — тысячелетняя суббота, когда Христос будет править землей вместе с избранными. Это те же самые хилиастические представления, которые мы находим в Послании Варнавы, с той же самой оппозицией иудейскому субботствованию. Викторин сравнивает семь дней с семью очами Господа (Зах. 4:10), семью небесами (см. Пс. 32:6), семью духами, которые почиют на Христе (Ис. 11:2,3), и семью этапами человеческой жизни: рождением, детством, отрочеством, юностью, зрелостью, старостью, смертью. Это прекрасный образец аллегорических игр благочестивого воображения.

2. Исследования Апокалипсиса Иоанна небезынтересны для истории толкования этой загадочной книги[1634], но они не свободны от более поздних интерполяций V или VI века. Автор относит Апокалипсис к правлению Домициана (тем самым соглашаясь с Иринеем) и сочетает исторический и аллегорический методы толкования. Он считает также видения синхронными, а не последовательны-

---

[1632] *Vict. Petavionensis* или *Petabionensis*; не *Pictaviensis* (от Пуатье), как написано в Римском мартирологе и у Бария. Считается, что первым исправил эту ошибку John Launoy (умер в 1678 г.).

[1633] *Carmina de Jesu Christo Deo et Homine; Lignum Vitae*; также гимны *De Cruce* или *De Paschate*, в трудах Тертуллиана и Киприана. Рут (Routh, III. 483) отрицает их подлинность; то же делает Лампер в Migne. V. 294.

[1634] См. Lücke, *Einleitung in die Offenb. Joh.*, pp. 972-982 (2nd ed.); также Bleek, *Vorlesungen über die Apok.*, p. 34 sq. Люке и Блик соглашаются в том, что считают этот комментарий трудом Викторина, но с более поздними интерполяциями. Блик предполагает, что изначально в нем был более заметен хилиазм.

ми. Он комментирует только самые трудные отрывки[1635]. Мы выбрали несколько наиболее впечатляющих моментов.

Женщина в Отк. 12 — это ранняя церковь пророков и апостолов; дракон — это дьявол. Женщина, сидящая на семи холмах (в Отк. 17), — город Рим. Зверь из бездны — Римская империя; Домициан считается шестым, Нерва — седьмым, а Нерон — восьмым римским царем[1636]. Число 666 (Отк. 13:18) указывает на греческое *Teitan*[1637] (это объяснение предпочитал Ириней) и латинское *Diclux*. Оба имени означают антихриста, в соответствии с числовым значением греческих и римских букв. Но *Diclux* относится к антихристу по контрасту, ибо, «хоть он и отсечен от высшего света, он притворяется ангелом света, осмеливаясь называть себя светом»[1638]. К этому примечательному объяснению добавляется, очевидно, рукой другого, более позднего автора, что мистическое число может указывать на царя вандалов Гейзериха (γενσήρικος), который в V веке опустошил католическую церковь Северной Африки и разграбил город Рим.

Объяснение Отк. 20:1-6 — не очень хилиастическое, как и объяснение соответствующего отрывка в комментарии к Книге Бытия, поэтому многие сомневаются в авторстве Викторина. Первое воскресение объясняется духовным образом, со ссылкой на Кол. 3:1, и автор не говорит, следует нам понимать тысячу лет как неограниченный или ограниченный период. Далее он рассуждает об аллегорическом значении чисел: десять символизирует десять заповедей, сто — венец девственности; ибо тот, кто полностью соблюдает обет девственности, исполняет десять заповедей и прогоняет нечистые мысли из своего сердца, есть истинный священник Христа и правит вместе с Ним; «воистину, в его случае дьявол скован». В конце примечаний к Отк. 22 автор критикует грубый и чувственный хилиазм еретика Керинфа. «Ибо царство Божье, — говорит он, — сейчас вечно в святых, хотя слава святых будет явлена после воскресения»[1639]. Это похоже на более позднее добавление и указывает на изменение в идеологии церкви в том, что касается тысячелетнего царства, произошедшее в правление Константина. С тех пор оно стало исчисляться от воплощения Христа[1640].

[1635] Кассиодор замечает: «*Difficillima quaedam loca breviter tractavit*».

[1636] Это объяснение Отк. 17:10,11 основано на ожидании возвращения Нерона в качестве антихриста, от которого позже справедливо отказались Андрей и Арефа, но которое было возрождено снова, хотя и с другим исчислением императоров, современными сторонниками гипотезы о Нероне. См. обсуждение в т. I, §37.

[1637] T=300; E=5; I=10; T=300; A=1; N=50; итого 666. Если опустить последнее n, мы получаем Teita=616, что соответствует другому прочтению Отк. 13:18, упоминаемому Иринеем. Тит разрушил Иерусалим, неосознанно исполняя пророчество Христа; он не был гонителем церкви и был одним из лучших римских императоров.

[1638] D=500; I=1; C=100; L=50; V=5; X=10; всего 666. «*Id est quod Graece sonat* τειτάν, *nempe id quod Latine dicitur DICLUX, quo nomine per antiphrasin expresso iltelligimus antichristum, qui cum a luce superna abscissus sit et ea privatus, transfigurat tamen se in angelum lucis, audens sese dicere lucem. Item invenimus in quodom codice Graeco* ἄντεμος». Последнее имя, возможно, представляет собой искаженное Ἀντειμος, встречающееся на монетах из Мёзии для обозначения правящей династии, или же может быть указанием на характер: *honori contrarius*. См. Migne, V. 339; Lücke, p. 978.

[1639] «*Nam regnum Christi nunc est sempiternum in sanctis, cum fuerit gloria post resurrectionem manifestata sanctorum*» (Migne V. 344).

[1640] См. §188.

§204. *Евсевий, Лактанций, Осий*

О Евсевии см. т. III. §161; а также исчерпывающую статью епископа Лайтфута в Smith and Wace, II. (1880), p. 308-348; доктора Сэлмона, о *Chron.* Евсевия, ibid. 354-355; также Semisch в Herzog^2 IV. 390-398.

О Лактанции см. т. III. §173. Также Ebert: *Gesch. der christl. lat. Lit.* I (1874), p. 70-86; и его статья в Herzog^2 VIII. 364-366; E. S. Ffoulkes в Smith and Wace, III. 613-617.

Об Осии см. §55, также т. III. §120-121. А также P. Bonif. Gams (католик): *Kirchengesch. v. Spanien*, Regensb. 1862 sqq., Bd II. 137-309 (большая часть второго тома посвящена Осию); W. Möller в Herzog^2 VI. 326-328; T. D. C. Morse в Smith and Wace, III. 162-174.

В конце рассматриваемого периода мы встречаем трех представительных богословов, тесно связанных с первым императором-христианином, совершившим политико-церковную революцию, известную как союз церкви и государства. Их общественная жизнь и деятельность относятся к следующему периоду, но мы вкратце упомянем их здесь.

Евсевий, историк, Лактанций, оратор, и Осий, государственный деятель, образуют связующее звено между доникейской и никейской эпохами. Их долгая жизнь — двое дожили до восьмидесяти лет, а Осий до ста — делится почти поровну между двумя периодами, и в ней отражаются светлые и теневые стороны обеих этих эпох[1641]. Евсевий был епископом Кесарийским, человеком, получившим разностороннее и полезное образование, либеральным богословом; Лактанций — преподавателем красноречия в Никомедии, человеком высокой культуры; Осий — епископом Кордовы, человеком вдумчивым и деятельным[1642]. Таким образом, они были представителями соответственно Святой Земли, Малой Азии и Испании. Мы можем добавить сюда Италию и Северную Африку, так как Лактанций, вероятно, был родом из Италии и учеником Арнобия из Сикки, а Осий в некоторой степени являлся представителем всей Западной церкви на восточных соборах. С ним Испания впервые вышла из сумрака предания на свет церковной истории; это была западная земля, в которой, должно быть, благовествовал Павел, которая дала языческому Риму философа Сенеку и императора Траяна и которой суждено был дать церкви Феодосия Великого, решительного защитника никейской веры.

Евсевий, Лактанций и Осий были свидетелями жестокостей в ходе гонений Диоклетиана и видели начало императорского покровительства. Они внесли моральные силы века мученичества в век победы. Евсевий со своим писательским искусством сохранил для нас бесценные памятники первых трех веков существования церкви до Никейского собора, Лактанций завещал потомству на латин-

---

[1641] Евсевий умер в 340 г.; Лактанций — между 320 и 330 г.; Осий — между 357 и 360 г.

[1642] Осий не оставил литературных трудов. Единственный документ, дошедший до нас и принадлежащий его перу, — послание к Констанцию, императору-арианину; оно сохранилось у Афанасия (*Hist. Arian.* 44). См. Gams, *l.c.* II. 215 sqq. Начинается послание со следующих благородных выражений: «Я исповедовал веру задолго до того, как ваш дед Максимиан преследовал церковь. Если вы будете преследовать меня, я готов пострадать, как угодно, только бы не проливать невинную кровь и не предавать истину». К сожалению, в весьма преклонном возрасте Осий уступил физическому насилию и подписал арианский символ веры, но горько раскаялся в этом перед смертью. Афанасий говорит (*l.c.* 45), что «при приближении смерти, как бы в качестве последнего завещания, он осудил арианскую ересь и строго заповедал, чтобы никто не принимал ее». Неизвестно, действительно он умер в Сирмии в 357 г. или ему было позволено вернуться в Испанию и он умер там около 359 или 360 г. Сообщается только, что ему было сто лет и что он более шестидесяти лет был епископом. Афанасий, *l.c.*; Сульпиций Север, *Hist.* II. 55.

ском языке Цицерона объяснение и оправдание христианской веры против угасающего идолопоклонства Греции и Рима, а также скорбные воспоминания об имперских гонениях, тогда как Осий духовно председательствовал на соборах в Эльвире (306), Никее (325) и Сердике (347), был другом Афанасия — вместе с ним защищал ортодоксию и разделил с ним изгнание.

Все трое были тесно связаны с Константином Великим: Евсевий был его другом и восхвалял его; Лактанций был наставником его старшего сына; Осий — его доверенным советником, вероятно, подсказавшим ему идею созыва первого вселенского собора (в течение нескольких лет он был, если можно так выразиться, его церковным премьер-министром). Они были, каждый по-своему, главными советниками и помощниками императора в великих переменах, которые дали религии креста право морального контроля над обширной Римской империей. Эта победа была заслужена тремя сотнями лет несправедливых гонений и героической стойкости, но повлекла за собой испытания и искушения, не менее опасные для чистоты и мира церкви, чем огонь и меч.

ИЛЛЮСТРАЦИИ ИЗ КАТАКОМБ

(к стр. 194)

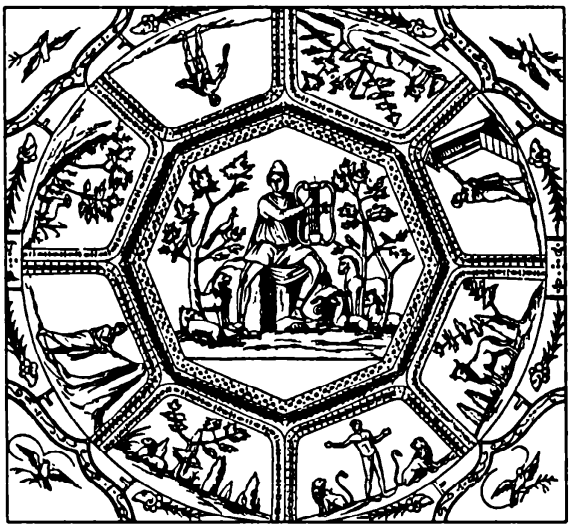
АЛЛЕГОРИЧЕСКОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ ХРИСТА КАК ДОБРОГО ПАСТЫРЯ

(потолочная фреска из Бозио)

В центре Добрый Пастырь. Сюжеты росписи начиная сверху, по часовой стрелке: 1) расслабленный, несущий свою постель; 2) пять корзин с остатками еды; 3) воскрешение Лазаря; 4) Даниил в львином рве; 5) Иона, которого глотает рыба; 6) рыба исторгает из себя Иону; 7) Моисей ударяет по скале; 8) Ной с голубем.

АЛЛЕГОРИЧЕСКОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ ХРИСТА В ОБРАЗЕ ОРФЕЯ

(потолочная фреска в крипте Святой Домитиллы)



Орфей в центре, он играет на лире для очарованных животных; в окружении — пейзажи и сцены из Писания. Справа по часовой стрелке: 1) воскрешение тела Лазаря, похожего на мумию; 2) Даниил в львином рве; 3) Моисей ударяет по скале; 4) Давид с пращой.

Указатель имен

Август Саксонский *220*

Август Цезарь *33, 43-44, 79, 122, 219, 236-237, 240, 247-248*

Августин *24, 27-28, 33, 35, 38, 72, 80 81, 89 93, 99, 120-121, 127, 132, 150, 166, 169-171, 181, 183-184, 186-187, 196-197, 241, 251, 264, 269, 276, 284, 289, 302, 306, 317, 331, 338 340, 343, 345-348, 350, 353, 358-359, 365 366, 382, 393-394, 404-405, 409-411, 414, 419-420, 422, 431, 460, 468, 481, 511, 542-543, 554, 557*

Авилий *31*

Авксентий *535*

Аврелиан *38, 57-58, 123, 387*

Аврелий Гемелл *213*

Автолик *486*

Агнеса *61, 208*

Агрикола *61*

Агриппина *222*

Адамантий *519*

Адриан *40, 48-49, 74, 83-84, 122, 167, 198, 215, 220, 225, 227, 230, 294, 317, 333, 438, 452, 467-468, 470-471, 476, 485, 493, 496, 500, 525, 553*

Аквилий *235*

Акива *406*

Акила *524*

Аксионик *325*

Аларих *206*

Алексамен *192*

Александр I, папа *49, 121-122, 244, 468*

Александр III, папа *509*

Александр Александрийский *536*

Александр Великий (Македонский) *225, 230, 256, 305, 514*

Александр Иерусалимский *56, 517, 521*

Александр Пафлагонский *79*

Александр Север *53-54, 67, 79-80, 123, 140, 145, 192, 197, 249, 504, 520, 531, 554*

Алкивиад *297*

Аллард *207*

Альба *66*

Альбан *60-61*

Альцог *563*

Амброзиастер *100, 106, 113*

Амвросий *57, 61, 99, 120, 169-170, 204, 255, 264, 330, 348, 357, 393, 402, 422, 432, 460, 467, 507, 520, 522, 526, 557*

Аммоний Саккас *79, 520, 532*

Анаклет (Анинклет) *121-122, 426*

Анакреонт *308*

Анаксимандр *89*

Андрей Кесарийский *463, 568*

Андрей Критский *464*

Аникита *116, 121-123, 153-156, 321, 493-494*

Анниан *31*

Ансгар *28*

Ансельм Кентерберийский *391-392, 394, 422*

Антер *123, 560*

Антоний, святой *32, 269*

Антонин Пий *26, 34, 38, 48-49, 53, 84, 123, 215, 221, 227-228, 230, 256, 287, 317, 438, 443, 467, 470, 475-476, 485, 489-490, 493, 496, 553*

Антонины *74, 84, 219 220, 248, 287, 326*

Анфуса *251*

Апеллес *330, 465, 467*

Апиций *220*

Аполинарий (Аполлинарий) Иерапольский *84, 151, 154-155, 158, 285, 288, 491, 496*

Аполлинарий Лаодикийский Младший *81, 389, 394, 414, 491, 504, 527*

Аполлинарий Лаодикийский Старший *491*

Аполлинарий Равеннский *491*

Аполлоний, антимонтанист *285, 288*

Аполлоний, сенатор *53, 503*

Аполлоний Тианский *27, 54, 79-80, 82, 197*

Аполлос *181, 467*

Апулей *248*

Арат *308*

Араторис *281*

Ардезиан *325*

Арет *535*

Арефа *534, 568*

Аристид *12, 49, 82 84, 471, 474, 531 532*

Аристион *462, 464*

Аристовул *246*

Аристон из Пеллы *73, 83, 85, 472*

Аристотель *31, 78, 230, 242, 245 246, 249, 257, 304-305, 318, 386, 477, 481, 484, 543*

Аристофан *43*

Аркадий *348*

Армеллини, Торквати *215, 505, 512*

Арментарий *58*

Арндт *442*

Арнобий *30, 33, 84, 90, 100, 182, 255, 315, 407, 409, 416, 549, 564 566, 569*

Арнольд, Томас *68, 285*

Арриан *226*

Арринги *203, 281*

Аррия, мученица *249*

Арсаций *260*

Артема *386*

Артемон *368, 386, 509*

Архелай *337 339*

Аспазия *246*

Ательстан *357-358*

Атеней *247*

Атрей *83*

Аттила *561*

Аушер *484*

Афанасий Александрийский *32, 99, 120, 132, 140, 267, 269, 280, 350, 359, 370, 382 384, 387, 390-391, 394, 419, 422, 460-461, 504, 522, 528 529, 532, 537, 569 570*

Афанасий Синайский *462, 464*

Афинагор *51, 84, 87, 100, 181, 253, 255, 267, 275, 371, 382, 419, 472, 474, 484-488, 550, 553-554*

Афра, святая *251*

Африкан, Секст Юлий *477, 526, 530 531*

Ахилл Татий *302*

Ахиллий *208, 243, 426*

Ашер *47, 49, 438, 441, 445*

Бакл *66*

Балл, Дж. *367*

Баллерини *522*

Бальбин *123*

Баннелл *390*

Бансен *34*

Бар-Дайшан *326*

Бар-Кохба (Бар-Косиба) *40, 473, 476*

Барбейрат *418*

Барберини, Франческо *50*

Бароний *34, 61, 135, 203, 281, 283, 437, 441, 504, 517, 522, 536, 567*

Барсалиби *531*

Бартоли *215*

Баснаж, Дж. *206*

Баснаж, Сэмюэл *442, 511, 537*

Бассилла *213*

Баумгартнер *458*

Баур *13, 48, 59, 74 75, 80, 103, 151, 153, 155, 158, 203, 285 286, 291, 298 299, 304, 314, 318, 321, 324, 326, 328, 331, 333, 343, 352, 391, 425, 429, 440, 442 443, 452, 469, 476, 482, 493 494, 505, 521, 527, 544*

Беверидж *136*

Бек *211*

Бекер *192, 197, 215, 246*

Беллармин *135, 283, 441, 500*

Беме, Якоб *303, 382*

Бенгель *97, 251, 410*

Бенедикт XIV *211, 517*

Бенсли *100*

Бенсон *509*

Берер *465*

Берилл Бострийский (Аравийский) *130, 389, 503, 511, 521*

Берингер *443*

Бернар Клервоский *422*

Бернар Клюнийский *165*

Бернет, епископ *206*

Бернис *77*

Бехрам I *339*

Бикелл *134, 136*

Бингем *166, 182*

Бине, Стефан *522*

Бичер, Эдвард *365, 407*

Бландина *52, 243, 251*

Бласт *156*

Блик *90, 97, 173, 567*

Блондель, Дэвид *82, 90, 135, 442, 553*
Блюкер *469*
Бовий *135*
Бодек *51*
Бозио, Антонио *195, 206, 281*
Болдетти *203*
Бона *182*
Бонавентура *422*
Бонар *471*
Бонветш *287, 549*
Бонифаций VIII *422*
Бонифаций, святой *28*
Боннет, Макс *343*
Боносий *281*
Борджия, Александр *221*
Боринггер *496*
Борнман *488*
Борромео, Карло *206*
Бособр *305, 338, 343*
Боссуэт *500*
Боттари *203*
Браунлоу *198 199, 204, 207-209, 215*
Браунсбергер *451-452*
Браунсон *550*
Бриггс *413*
Бригер *492*
Британник *222*
Брольи, М. де *62*
Брюль *458*
Буассьер *269*
Бук *209*
Булл *508, 537*
Бунсен *103-104, 109, 433, 436, 440, 442-444, 460, 466 467, 505, 507, 511*
Буньян *453 454, 459*
Бургон *281*
Буркхардт *59*
Бурр *221*
Бэкон, Фрэнсис *223*
Бюхлер *471*
Вавила *56*
Вагенман *158*
Вайс *182, 443*
Вакх *473*
Валент *279*
Валентин *116, 163, 302, 304, 306, 308 310, 313, 317 319, 321-322, 324-326, 331, 335-336, 345, 349, 383, 499-500*
Валентиниан I *348*
Валентиниан III *72, 81, 250, 340*
Валериан *38, 56, 58, 123, 187, 204, 383, 529, 557-558*
Валерий Битон *428*
Валерия, дочь Диоклетиана *58*
Валесий *283, 513*
Валла, Лоренцо *357*
Вардесан *163, 312-313, 323, 325-327*
Вариен *124*
Варлаам, мученик *61*
Варнава *146-147, 161, 349-350, 407, 411-412, 422-424, 447-450, 458, 479, 491*
Варрон *88, 565*
Варфоломей *31*
Василид *54, 159, 304, 308-310, 313, 317-320, 322, 333, 336, 349, 506*
Василий Великий *57, 390, 422, 522, 526-527*
Василий, пресвитер *281*
Василий, святой *61, 169, 260*
Василисса *208, 213*
Васко да Гама *32*
Вебер, Фердинанд *406*
Вейнгартен *268 269*
Вейтц *121*
Вейтцель *154-155*
Вейфенбах *464*
Вейцсакер *413, 452, 493*
Венантий Фортунат *358*
Венк *18*
Веран *339*
Вергилий *90, 206, 397*
Вереника *247*
Вериссим (Марк Аврелий) *476*
Верчеллоне *544*
Веспасиан, император *45, 122, 208, 220, 225, 231, 237, 248, 452, 473, 517*
Ветте *314, 448*
Ветштейн, Дж. Дж. *434*
Виктор Римский *106, 112, 116-118, 120, 123, 151, 154-156, 288, 355, 385-387, 488, 496, 500, 513, 554, 559-560*
Викторин Петавийский *413, 567-568*
Викторин, мученик *243*
Вилльмен *502*
Винсент, племянник Де ла Рю *519*
Винцентий из Лиринума *557*
Винцентий, святой *60*
Виргиния *247*
Вислер *48-49, 158, 433, 438, 442, 452*
Виталий Антиохийский *133*
Виталий, из надписи в катакомбах *213*
Виталий из Болоньи, святой *61, 243, 251*
Вителлий *45, 122, 220, 222*
Витигес *206*
Витцель *158*
Власт *501*
Волузиан *123*
Волш *410*
Вольтер *76*
Вордсворт *389, 442, 505, 507-508, 510-511*
Ворт *492*
Воссий, Исаак *441, 508*
Вохер *433*
Вриенний, Филофей *11, 97, 100, 104, 117, 134, 161-162, 426, 428 429, 433, 447 448*
Гааб *453, 460-461*
Габин *281*
Газенкамп *330*
Гай Римский *123, 285, 288, 317, 386, 411, 414, 505, 509, 512-513*
Гайслер *442*
Галерий *38, 58 60, 62-63, 123, 131, 221*
Галл, Гай Вибий Требониан, император *56, 123, 141, 259, 529*
Галланди *458, 462, 559*
Галлиен *57-58, 123, 204, 259, 529*
Гальба *45, 122*
Гамалиил-младший *41*
Гамильтон, Уильям *304*
Гамс *34, 61, 131*
Ганнибал *33*
Гармоний *327*
Гарнак *48-49, 97, 100, 104-105, 109, 121, 135, 161, 202, 276, 335, 338, 341, 349, 358, 385, 389, 426, 428-429, 433, 438, 446-448, 451-452, 456, 458-459, 471, 482, 486, 488-490, 492, 500, 503, 537, 560*
Гарруччи *13, 176, 192, 197, 199, 214-215*
Гартель *124, 553-554, 560*
Гартунг, Валентин *441*
Гасс *467*
Гатакер *229*
Гаудентий *281*
Гебхардт, Оскар фон *49, 97, 104 105, 427 429, 446 447, 452 453, 458, 496*
Гегель *303-304, 308, 318, 324, 382, 480*
Гейзерих *206, 568*
Гейне *458*
Гейнихен *489, 513*
Геласий I, папа *460, 469, 562, 566*
Геласий Кизический *283*
Гелий *429*
Гелиогабал (Элагабал) *54*
Гельвидий Приск *249*
Гемелл *213*
Генебрард *526*
Генезий *192*
Геннадий *417, 469, 486*
Генри, Мэтью *251*
Генсен *211*
Георгий Сабелл *302*
Гераклеон *302, 321, 325-326, 349, 525*
Гераклит *89, 304, 370 371, 388, 403*
Геранже *458*
Гервасий *61, 91*
Гервей Бордоский *118*
Гергенротер *539, 545*
Герике *514*
Гермес, святой *208*
Гермес Трисмегист *421*
Гермес, или Ерма, автор *458*
Гермоген *336, 366, 487*
Геродот *18, 129, 256, 432, 488*
Герон *109, 441, 486*
Герцог *182, 297, 426, 461, 466*
Гесиод *257, 322, 497*
Геснер, Андреас *441*
Гессе *349, 513*
Гессельберг *549*
Гета, Публий Септимий, император *123*
Гефеле *48, 109, 131, 182, 187, 281 283, 287, 289, 353, 410, 422, 428, 433, 442, 450-453, 458 459, 467, 537*
Гефлинг *182*

Гиббон *13, 18, 27-28, 30, 34, 56, 58-59, 61, 66 68, 203, 221-222, 240, 247-248, 250, 313, 396, 418*

Гигин *121, 123, 156, 321*

Гидасп *421*

Гизелер *74*

Гизо *18*

Гиллель *399, 406*

Гильгенфельд *49, 104, 158, 161, 298, 301, 314, 318, 326, 349, 426, 428, 433, 436, 442-443, 447-448, 450-453, 457-461, 465, 467, 482, 493, 496, 513*

Гильдебранд *117*

Гимпель *471*

Гислер *13, 203, 296, 333, 343, 428, 469, 505, 520, 527*

Гистасп *479*

Гиттон *314*

Главк *320*

Главсия *317, 320*

Гомер *88, 257, 308, 396, 478, 483, 497, 565*

Гоиорий *348*

Гораций *193, 195, 218*

Гордиан *55, 123, 212*

Гордий *61*

Гортензий *247*

Готье *471*

Грабе *433, 438, 496*

Грапта *454, 458*

Грациан *146*

Григорий I Великий *119, 169, 176, 203, 213, 284, 393, 403, 405, 420, 422, 490*

Григорий VII *278, 284*

Григорий XIII *157*

Григорий XVI *211*

Григорий Назианзин *183, 255, 264, 269, 280, 350, 390, 393, 409, 419, 422, 526*

Григорий Нисский *98, 280, 376, 393-394, 409, 526-528, 534*

Григорий Турский *34, 56, 192, 497*

Григорий Чудотворец *136, 356, 474, 515, 519, 523, 526-529, 537*

Григорион *535*

Грот *247*

Грутер *211, 281*

Гуго Гроций *66, 433*

Гуго Этериан *118*

Гудвин *232*

Гудий *509*

Гюбнер *211*

Гюэ *502, 523*

Дайшан *326*

Даллей *442, 444*

Дамас *120, 206, 353, 503, 512*

Дамис *80*

Данкер *373*

Данте *90, 453-454*

Де Фелис *552*

Дейл *131-132*

Декстер, Генри Мартин *165*

Демокрит *484*

Демосфен *129, 256*

Денцингер *442*

Деуш *406*

Деций *38, 51, 55-56, 58, 67, 99, 112, 123, 139, 141-142, 259, 269, 521, 529, 534, 558, 561*

Джейкобсон *442*

Джексон, Джордж Э. *461*

Дидий Юлиан *123*

Дидим *515*

Дилич *41, 296*

Димитрий Александрийский *100, 107, 520-521, 532, 534*

Димитрий из Ефеса *44*

Диоген *88, 225-227, 269, 546, 548*

Диогнет *92, 393, 466-467*

Диодор Тарсийский *409, 538-539*

Диоклетиан *38, 58-63, 66, 82, 123, 131, 133, 142 143, 145, 168, 239, 244, 276, 283, 340, 532-534, 536, 565, 567, 569*

Дион Кассий *39, 43, 51, 218, 432*

Дионисий Александрийский (Великий) *55, 136, 140, 142, 187, 317, 372, 374, 383-384, 390, 411, 414, 464, 515, 521, 526-527, 529 530, 532-533, 561*

Дионисий Афинский (Ареопагит) *25, 29, 34, 45*

Дионисий Коринфский *116-118, 147, 259, 424, 429, 433, 493-494*

Дионисий Малый *136, 531*

Дионисий Парижский *34*

Дионисий Римский *123, 372, 374, 383, 390, 527, 529*

Диоскур *404*

Диотима *246*

Диполдер *215*

Доддридж *76*

Додуэлл *66-67, 407, 496*

Доллингер *118, 389, 410, 502, 504-505, 508, 510 512, 520, 545, 550*

Домбарт *554*

Домитилла (Флавия Домитилла) *25, 45, 194, 197, 208, 215, 426, 517*

Домициан Флавий *25, 38, 45, 58, 122, 208, 220 222, 225, 230 231, 236, 248, 298, 426, 430, 432-433, 452, 490, 493, 496, 517, 553, 567-568*

Домн *387, 536*

Дональдсон *413, 423, 433, 442, 446, 456, 458, 461, 464-465, 469, 476-477, 479, 482, 485, 493, 501*

Донат *61, 133*

Дорнер *317, 365, 369, 377, 382, 442, 467, 493, 528, 537*

Дорофей *538*

Досифей *314, 494, 508*

Драконтий *280*

Драсеке *465 467*

Дрей *136*

Дрессель *299, 422, 428, 450, 452, 504*

Дункер *505*

Дэвидсон, Сэмюэль *158*

Дэйе *135-136, 418, 553*

Дэниел *162-163*

Дюканж *182, 418*

Дюпен *410, 417, 442, 496*

Дюстердик *109, 442*

Дюшезн *121*

Евбулий *534 535*

Евбулион *535*

Евелпист *243*

Евион *295, 316*

Евлалия *60*

Евномий *176*

Еводий *47, 109, 437, 486*

Евсевий Кесарийский *12-13, 17-18, 24, 31, 34, 36, 39, 45, 48 49, 51, 53, 55, 57, 60-62, 67, 69 70, 72, 78, 81-82, 84, 89, 103-104, 106, 114, 116, 121-123, 142, 144-146, 151-152, 154-157, 184 185, 198, 203, 264, 267 269, 281, 285, 287, 294 295, 302, 307, 315 318, 321, 326-327, 330, 333 334, 337, 344, 346, 349 350, 352 353, 356, 368, 386 387, 389 390, 401, 404, 411, 414, 420 421, 424, 426 427, 429, 433-435, 437 438, 441-446, 450, 458, 460 465, 468, 471, 473-474, 476 477, 483 494, 496 497, 499 503, 509 514, 516, 518 521, 524, 526 534, 536, 538, 540 541, 559 560, 565, 569-570*

Евстахий *49*

Евстратий Константинопольский *512*

Евтихиан, папа *123, 560*

Евтихий *106, 113, 243*

Евфрасий *34*

Егезипп *13, 17, 104, 121, 294-295, 333, 493 494, 499*

Елдад *456*

Елена *58, 191, 210*

Елизавета *414*

Елкесай *294, 296*

Епафродит *225*

Епифан, еретик *272 273, 334*

Епифаний Кипрский (Саламинский) *17, 121, 140, 151 152, 155, 197, 267, 276, 281, 285, 287-290, 294 296, 302, 308, 311, 315-319, 321, 326 328, 330 334, 336 337, 346, 350, 356, 385 388, 390, 409, 432, 473, 495, 497, 499, 502, 508, 523, 533 536, 559*

Ераст из Коринфа *25*

Ерма *12, 100, 161, 180, 183 184, 216, 244, 253, 271, 277, 350, 402, 407, 419, 422-423, 426, 450, 452 461, 464, 478, 498, 540*

Ермет *281*

Ермий *84, 244, 492*

Ерос *486*

Есихий *34, 537*

Есниг *327, 329*

Зенобия Пальмирская *387*

Зенон *223, 226, 247*

Зеферин *102, 116, 119 120, 123, 140, 208, 288, 292, 374, 386 388, 505, 507, 510 513, 520, 541, 561*

Златоуст *30, 75, 105-106, 159, 166, 169, 183, 196, 242, 251, 260, 281, 283 284, 335, 350 351, 409, 419, 422, 428, 438, 485, 523, 536, 538-539*

Зосима *446*

Иакинф *208*

Иаков Иерусалимский (Праведный) *17, 34, 40, 47, 103 104, 107, 113, 135, 162, 298, 301, 395, 401, 404, 431, 435, 446, 455, 457, 493, 509*

Иануарий *61*

Иасон *73, 85*

Иаффе *122, 468*

Игнатий Антиохийский (Богоносец) *12, 17, 24, 45, 47 49, 64, 70, 94, 97, 101, 103, 105, 107, 109, 111-113, 116 118, 120, 125, 146-147, 163, 171-172, 174, 242, 252, 258, 275, 291, 347, 349, 369, 374, 393, 407, 421-424, 426, 428, 435 446, 450, 486, 498, 511*

Иеракс (Иеракас) *276, 526, 533*

Иерокл (Гиерокл) *78, 80, 82*

Иероним *17, 33, 40, 45, 47, 49, 53, 55, 72, 90, 98 99, 104-106, 108, 120 121, 196, 198, 203, 205 206, 214, 248, 255, 267, 269, 283 285, 294 295, 326, 337, 351, 353, 365, 384, 387, 389, 410-411, 413 414, 417, 419 420, 422, 424, 426 427, 429, 437-438, 441, 444, 450, 457 458, 460, 463-465, 468, 473, 485 489, 491-492, 497, 499, 502-503, 509 510, 512-516, 519, 523-526, 528, 530, 532 534, 536-538, 540 542, 550, 554-556, 559 561, 564 567*

Иларий *100, 106, 111, 113, 162, 387, 422, 474, 522, 537*

Ильдефонс *417*

Имерий Таррагонский *282*

Индалетий *34*

Иннокентий I *282 283*

Иоанн Дамаскин *136, 274, 288, 337, 381, 420, 422, 468, 481*

Иокаста *83*

Иосиф Флавий *72 73, 86, 314, 406, 433*

Ипатий Александрийский *280*

Ипполит Римский *12, 17, 25, 97, 102, 116, 119-120, 123, 136, 139-140, 142, 151-152, 155, 186, 197, 208, 243, 262, 281, 288, 292, 294, 296, 302, 304, 308, 313 318, 320-322, 325-327, 331 336, 344, 346-347, 366, 368, 372, 374-375, 386 390, 408, 419, 421, 473, 495 497, 499, 502 513, 520, 540, 542, 554, 559, 561*

Ираклл *474, 515, 520, 526, 529-530, 532*

Ирвинг *103, 287, 292*

Ириней *13, 17, 24-26, 30, 34 35, 45, 47, 49 50, 67, 91, 94, 99, 102-104, 106, 108-109, 111-114, 116-118, 120-122, 125 126, 140, 148, 151-156, 169, 171 172, 174 175, 182 184, 197, 199, 253, 277, 279, 285, 288, 294, 302 303, 306 309, 313 319, 321-322, 325 328, 331 335, 344 345, 347, 349, 351, 353 356, 363 364, 366, 368, 371-377, 379, 382 385, 393 394, 402-403, 407 408, 411-413, 420-421, 424, 429, 431, 433, 438, 441 444, 449 450, 458 464, 467 468, 473, 477, 479, 488, 491 492, 495 501, 503, 505 509, 511 512, 540, 547 548, 554, 567 568*

Исидор *320, 417*

Иуда Маккавей *403*

Иустин Мученик *17, 24-26, 29, 36-37, 39 40, 53, 71, 73, 83 92, 100, 116, 144, 146-147, 152, 160 161, 167-168, 170-172, 175, 178-179, 191, 195 196, 217-218, 234, 240, 243, 255, 275, 294, 298, 313 315, 321, 327-328, 334-335, 344, 347, 349, 368 371, 373, 377 378, 382, 393, 401 403, 407-408, 411-413, 419, 421, 426, 448-450, 457, 459, 464-465, 467, 485-488, 492, 498, 500, 508, 515, 536, 553*

Казобон *166, 227*

Кайзер *452*

Калдервуд *304*

Калигула *122, 221, 230*

Каллиник *546*

Каллист (Калликст) I *25, 102, 116, 119-120, 123, 139-140, 142, 177, 186, 194, 201, 207-208, 212, 214, 243, 281, 288, 292, 374, 387-390, 426, 502-503, 505-507, 510 512, 520, 541, 561*

Кальвин *177, 181, 357, 401, 420, 440 441*

Каннингем *452*

Кант *304*

Кантиан *244*

Кантианилла *244*

Кантий *244*

Кар *57, 123*

Каракалла *38, 53 54, 67, 123, 220, 237*

Карин *57, 123, 236*

Карл I Английский *427*

Карл II Английский *249*

Карл V Французский *58*

Карл Великий *100, 114, 418, 509*

Карл Вюртембергский *220*

Карл Лысый *418*

Карпократ *333-334*

Каспари *358, 493, 503, 505 506, 508, 511, 513, 527, 537, 560*

Кассиан *416*

Кассиодор *567-568*

Катилина *397*

Катон Младший (Утический) *79, 223, 242, 247, 397*

Катон Старший *27, 33*

Каулен *544*

Каупер, Б. Х. *433, 464*

Кацилий *34, 192*

Кациния Аррия *249*

Квадрат *26, 49, 83, 467, 471*

Квинт Секст, стоик *469*

Кей *91, 307, 544, 549*

Кейв *301, 458, 467, 510-511, 532, 537*

Кейм *48-49, 72, 74-76, 446, 464-467, 476, 525, 537, 552, 554*

Келлнер *549*

Кердон *31, 117, 321, 328-329*

Керинф *126, 294, 313, 316-317, 385, 411, 414, 442, 513, 568*

Кесслер *297, 337-338, 341, 343*

Киллен *440, 442*

Киприан Карфагенский *17, 25, 33, 36, 55-56, 66, 70, 85, 92, 94, 97-99, 108-109, 112-113, 116, 119-120, 124-130, 136, 138-142, 144, 148, 169-170, 173, 175, 177-180, 182, 184-187, 190, 218, 235, 253, 259 261, 263-264, 269, 273, 275-277, 280, 289, 335, 344-345, 355-356, 358, 372, 402, 405, 408, 416, 419-421, 440, 512, 526, 529-530, 542, 548, 550, 554-561, 564, 567*

Киприан, Дж. С. *206*

Кириак *213*

Кирилл Александрийский *72, 381, 422*

Кирилл Антиохийский *536, 538*

Кирилл Иерусалимский *166, 176, 181, 337, 350, 353-354, 356*

Кирилл Лукар *427*

Кирилл (Константин), просветитель *28*

Кирхгоф *211, 214*

Кирхгофер *349*

Кирхер *192, 211*

Кирхнер *158*

Клавдиан *432*

Клавдий, римский император *44, 122, 222, 249, 315, 432*

Клавдий II Готский *123, 511*

Клавдий Ефеб *428*

Клавдий Салмасий *442*

Кларк *422, 435*

Клеанф *226*

Клее *405*

Клеобий *494*

Клеомен *388*

Клеопа *48, 104*

Клеопатра *247*

Клерикус *301, 436*

Клет *121-122*

Климент VIII *517*

Климент Александрийский *17, 25, 31, 34, 53, 66-67, 69, 87, 89, 100, 103, 106, 126, 144-145, 148, 151, 154, 159, 161, 163-166, 168, 170, 173-174, 180-182, 184-185, 189, 195 197, 217, 243, 252, 260, 262, 267, 271, 273, 275-276, 279-280, 288, 296-297, 302-303, 311, 315-318, 320 321, 325 326, 332 335, 337, 344-345, 347, 349, 351, 353, 355, 368, 371, 375, 378, 400, 402, 404, 407-408, 419-421, 424, 429, 431, 433, 438, 449-450, 456, 458, 460, 481, 485, 514-520, 523, 526, 531, 541*

Климент Римский *12, 17, 97, 99-100, 102, 104-105, 107-108, 111-112, 117-118, 120-122, 126, 135-136, 144, 161-162, 193, 240, 298-299, 301-302, 316, 339, 349 350, 382, 395, 419, 421-434, 436, 439-441, 444, 447, 450, 454, 456-459, 468, 494, 498, 540, 554*

Клинг *496*

Клинтон *49*

Коларбас *326*

Колумба *28*

Коммод *38, 53, 123, 221-222, 227, 230, 237, 485, 497*

Коммодиан *70, 413, 416, 562-563*

Константин Великий *12, 18, 20, 24, 28, 30-31, 38, 41, 44, 58-60, 62-64, 67-68, 94, 102, 114, 123, 131-132, 136, 142, 144-146, 148, 157, 180, 183, 190-191, 197-198, 205, 210, 212, 214 215, 235, 238, 241-243, 245, 256, 264, 266, 269, 289, 292, 330, 346, 348, 350, 404, 414, 504, 511, 568, 570*

Константин Симонид *452*

Констанций I Хлор *58, 60, 123*

Констанций II *569*

Констанция, сводная сестра Константина *198, 203, 210*

Конт *304*

Кориолан *247*

Корнелий, мученик *214*

Корнелий Римский *34, 56, 99, 101, 120, 123, 140, 142, 259, 558-561*

Корнелий Фронтон *551*

Корнилий, епископ Антиохийский *486*

Котелье *297, 433, 442, 456, 458*

Коттерилл *429*

Коукс, епископ *17*

Кранмер *414*

Краус, Ф. К. *197, 203, 207, 209, 215*

Креднер *167, 349, 458, 472, 482*

Крезер *167*

Крест *346*

Кресцент *53, 475*

Кресцентий *213*

Криднер *450*

Крюис *505, 512*

Ксантипп *225*

Ксенофонт *225, 246-247, 478*

Ксист, епископ Римский, см. Сикст *56*

Ксист, пифагореец *468*

Ктесифон *34*

Кун *215, 552*

Кунитц *465*

Куретон *109, 327, 442-443, 467, 490*

Куртц *203*

Кэзуэлл, Э. *265*

Кюн *552*

Лаббе *490*

Лаватер *330*

Лаврентий *57, 208, 259, 504*

Лагард, Поль де *133, 135, 298, 302, 469, 502, 504, 508, 513, 538*

Лаис *246*

Лайтфут, Джон *13, 18, 48-49, 60, 97, 100, 103-105, 111, 117, 158, 161, 163, 307, 426-428, 430 434, 438, 442-444, 459, 464, 496, 498, 500, 569*

Лактанций *36, 38-39, 57, 59, 84, 100, 145, 182, 190, 244, 255, 263, 377, 407, 411, 413, 420-421, 431, 486, 550, 564, 569-570*

Ламброс *453, 458*

Лампер *458, 559, 561, 567*

Лампридий *53-54, 197, 249*

Ланге *158*

Ланген *118, 122, 511, 550*

Ланди *281*

Ларднер *76, 80-81, 433, 442, 458, 561*

Лахман *458*

Леандер *177*

Леблан *211, 214-215, 281*

Лев I Великий *100, 111, 117, 120, 127, 282, 284, 340, 393, 422*

Лев XIII *124*

Леймбах *464, 496, 500*

Леки *27, 68, 241, 245, 249*

Леман *298, 301*

Ленди *215*

Ленорман *214*

Лентул, К. *220*

Леонид *53, 520*

Леонтий Византийский *534*

Летрон *269*

Лехлер *155, 442*

Ли *278, 284, 443*

Либерий *121*

Ливаний *251*

Ливия *247*

Лигуори, Альфонсо Мария да *422*

Лиддон *368*

Ликург *246*

Лиланд *76*

Лин *111, 121-122, 354, 426*

Линк *453, 456, 458*

Липсиус *49, 109, 121 122, 190, 298-299, 314, 318, 323, 331, 335, 343, 433, 436, 443, 446, 451-452, 457 458, 465, 467, 476, 495 496, 499 501, 503, 508*

Лициний *18, 60-63, 123, 198*

Лобек *167*

Ломмач *533*

Лонг *229*

Лонгфелло *357*

Лоран *427*

Луи-Филипп *502*

Лукан *27, 132, 330*

Лукиан Антиохийский *356, 536-539*

Лукиан, исповедник *141*

Лукиан из Самосаты, сатирик *43, 48, 52, 70 71, 74, 76-77, 83-84, 225, 232, 234, 248, 259, 438, 484, 492*

Лукреций *43*

Лукреция *247*

Луций, епископ *56, 123, 560*

Луций Вер, из династии Антонинов *476*

Луций, автор *268*

Льюис, Тейлор *406*

Любен *90*

Людеман *464*

Людовик XIV *249*

Людовик XV *249*

Люке *567*

Люнеман *97*

Лютер, Мартин *124, 165, 177, 347, 376, 420, 540, 543*

Люций *35*

Люцина *25, 208, 215*

Мабиллон *209*

Маврикий *61*

Мазарини *220*

Май, Анджело *82, 527*

Майер *182*

Мак-Клеллан *158*

Мак-Кол *211, 213*

Макарий Великий *78, 82, 334*

Макмагон *507*

Маколей *223*

Максенций *62, 123, 190, 210*

Максим, епископ *208, 454*

Максим Исповедник *464, 468, 481, 534, 536*

Максим, церковный автор *536*

Максимиан Геркулий *30, 58 60, 62, 123, 131, 569*

Максимилла *285, 287, 291*

Максимин I Фракиец *38, 54, 123, 506, 521, 526*

Максимин II Даза (Дайя) *60 63, 123, 131, 133, 263, 532 533, 536*

Маллония *249*

Малль, Дюро де ла *34*

Мани *337 343*

Мансель *318*

Маран *472, 474, 481 482, 492*

Мария Кастаболитская *441*

Марк Аврелий *13, 24, 26, 28, 38, 48 51, 53, 67, 71, 74, 84, 123, 154, 220 221, 223 224, 226 230, 233, 237, 239-240, 257, 263, 326, 387, 397, 466 468, 470, 476, 483-486, 490 493, 497, 553 554*

Марк Антоний *247*

Маркелл Анкирский *133, 356 358, 390*

Марки *67, 203, 205, 207, 211, 215*

Маркион *116, 126, 173, 272, 299, 304, 308-311, 313, 316-317, 321, 327-330, 335-337, 346, 349, 366, 385, 444, 458, 467, 475-476, 478, 487, 498-500, 544, 548*

Маркос *326*

Марон *243*

Марриотт *198, 214*

Марсия *53*

Мартин Турский *348*

Мартиньи *192, 197, 207, 215, 357*

Марцелл, епископ *123*

Марцелл, святой *208*

Марцелла *82*

Марцеллин *123, 199, 208*

Марцеллина *213*

Марциал *218-219, 248, 423*

Массон *49*

Массуэт *118, 305, 407, 495-497*

Матроната Матрона *213*

Маурус *215*

Маффей *172, 495*

Медад *456*

Мезингер *484*

Мейер, Фр. К. *136, 251, 442*

Мелания *244*

Меланхтон *382*

Мелер *48, 124, 301, 306, 318, 371, 405, 433, 442, 465, 467, 481, 499 500, 520, 522 523, 536*

Мелетий *61, 140, 142, 533*

Мелитон Сардийский *12, 51-52, 67, 84, 147, 151, 154, 156, 285, 368, 488 491, 496*

Меллер *287, 329, 333*

Мельхиад *123, 132*

Менандр *314, 333, 478*

Меривейл *28*

Меркс *327*

Мерц *197*

Месингер *12*

Мессалина *222*

Метродор *483*

Мефодий Патарский (Тирский, Олимпийский) *81, 126, 276, 411, 414, 485, 491, 534 536*

Мефодий, просветитель *28*

Меценат *248*

Миллер *505*

Миллиган *452, 464, 493*

Милмен *18, 34, 97, 203, 215, 241, 505, 511, 553*

Мильтиад *51, 84, 123, 256, 285, 288, 368, 491-492*

Мина *410*

Минас, Миноидес *502*

Минос *407, 484*

Минуций Феликс *33, 36, 83-84, 87 88, 178, 192, 234 236, 245, 255, 264, 295, 416, 547, 550-554, 559-560, 562, 565*

Минуций Фундан *48*

Минь *533*

Мицина *213*

Модзони *192*

Моль, Жюль *12, 428*

Моммсен *42, 204, 208, 211, 215, 217, 476*

Моника *171, 251*

Монтан *281, 285, 287, 290, 486*

Монфокон *524*

Мосгейм *13, 30, 74, 81, 103, 203, 285, 305, 331, 333-334, 442, 458, 460, 469*

Мотли *66*

Моуверс *319*

Муратори *209, 211, 349, 458, 460, 513*

Мусоний Руф *225-226, 370*

Муций *235*

Муэн, Стефан Ле *511*

Мэйсон, Артур Джеймс *58-59, 62 63*

Мэйтленд *215*

Мэннинг *550*

Мэнсел, Спенсер *304, 307, 485*

Мэттер *30*

Мюллер, Юлиус *365, 451-452*

Мюррей, Джон *418*

Нарцисс *220*

Наталий, исповедник *385*

Наталис Александер *283*

Неандер *13, 48, 74, 80 81, 91, 97, 103, 141, 153, 159, 183 184, 203, 211, 276, 285-287, 307, 314, 323, 333, 343, 379, 388, 409, 428, 436, 440, 442, 469, 476, 482, 508, 520-521, 528, 544-545*

Непот *414, 491, 530*

Нерва *45, 122, 220, 230, 452, 568*

Нерей *208, 243, 426*

Нери, Филиппо *206*

Нерон *34, 38, 44-45, 53, 58-59, 64, 67, 73, 81, 116, 122, 167, 220-222, 225, 230, 237, 315, 429-430, 432, 490, 511, 525, 563-564, 568*

Несторий *198, 539*

Нибур *66, 223, 227, 460, 544*

Нигер *123*

Нигидий Фигул *79*

Никифор *386, 446, 485, 489*

Никодим *25*

Николай, дьякон *315-316*

Нил, Джон Мейсон *165*

Нимфидий *429*

Ниршль *438, 440*

Ницш *75, 409*

Новат *141-142, 280, 557*

Новациан *123, 126, 131, 140, 142, 177, 288, 353, 356, 383, 390, 505, 511-512, 559-561*

Нонна *251, 280*

Норис *522*

Норман *505*

Норткоут *67, 198-199, 204, 207-209, 213, 215*

Носген *493*

Ноэт *388, 506, 508*

Нума *43*

Нумериан *57, 123*

Ньюмен, Джон Генри *27, 80, 91, 111, 120, 199, 505, 512, 528, 539, 544, 550*

Обэ *48-49, 476, 482*

Овербек *349, 465, 467*

Овидий *244, 432*

Огасти *182*

Октавий *551-552*

Октавия, жена Нерона *222*

Опилий Макрин *123*

Оптат Милевийский *121*

Орелли *211*

Ориген *17, 24-26, 29-31, 36, 47, 53-55, 64, 67, 69 72, 74, 79, 81, 83-92, 94, 99-100, 102, 119-120, 126, 130-131, 144, 148, 152, 161, 166, 173-174, 182, 184, 186, 195 197, 214, 217, 225, 227, 243, 253, 261, 267, 272, 276, 294-296, 300-303, 318, 325, 330, 332, 344 345, 347, 349, 351, 354, 356, 364-366, 368-373, 375-377, 379, 382, 389, 393-394, 396, 401-403, 405, 408-411, 414, 419-421, 424, 426, 429-433, 438, 448-450, 458, 460, 468, 481, 488, 502-503, 505-506, 508, 512, 514 515, 517, 519-527, 529-536, 538, 541, 543, 557*

Орозий *84*

Орфей *54*

Осий *12, 131-132, 282, 569-570*

Отон *45, 122*

Отто *147, 314-315, 378, 407, 412, 465-467, 476, 478, 482, 490, 492*

Павел из Неокесарии *64*

Павел из Фив *269*

Павел Самосатский *102, 130-131, 283, 383, 386, 527, 530, 536-537*

Павлин *145, 197, 213*

Павлина, жена Сенеки *249*

Павсаний *48*

Пайпер *211, 215, 504*

Памфил *60, 389, 519, 524, 526, 532-533*

Пантен *31, 515, 517*

Папий *13, 107, 349, 411-412, 423, 461 464, 478, 491, 496, 498*

Папирий *156*

Паписк *73, 85*

Паркер, Джон Генри *198, 203-204, 210, 215*

Паркер, Сэмюэль *80*

Паскаль *228*

Патрик *28*

Патрокл *263*

Пауэрс *184*

Пафнутий Исповедник *64, 283*

Пахомий *32, 269*

Паций *441*

Пекторий *212, 214*

Пелагия *251*

Пелопс *484*

Перегрин Протей *77, 438, 484*

Перикл *246*

Перпетуя *54, 250-251, 288*

Перрет *215*

Пертинакс *123*

Пет *249*

Петавий *135, 442*

Петерман *439, 442*

Пето, Денис *366*

Петр Александрийский *140, 142, 533*

Петр Ломбардский *251*

Петроний, писатель *248*

Петроний, отец Петрониллы *208*

Петронилла *208, 279*

Петрония, из надписи *281*

Пиерий *532*

Пий I *121, 123, 156, 287, 456, 458-459, 461*

Пий II *284*

Пий IX *124, 201, 209, 211, 346*

Пиндар *88, 256, 397, 497*

Пинит Критский *494*

Пирминий *358*

Пирр *546*

Пирсон *442, 555*

Питра *214, 462-463, 490, 499, 562*

Пифагор *78-82, 89, 304-305, 468, 484, 498*

Плавт *43*

Пламмер *504-505, 520*

Платон *27, 29, 31, 78-79, 88-89, 129, 227, 245-247, 249, 271, 304, 310, 351, 365, 370, 381-382, 386, 397, 405, 407, 431, 477-478, 480-481, 484, 486, 498, 505, 508, 510, 522, 534-535, 543, 553, 565*

Плиний Младший *24-25, 30, 42, 45-46, 71, 73-74, 146, 159, 234, 249, 368*

Плиний Старший *73, 79, 193, 242, 264, 397, 432*

Плотин *78-80, 381*

Плутарх *73, 79, 223, 231-233, 242, 246, 257, 288, 397, 468, 477, 481*

Плутарх, брат Иракла *532*

Поликарп Смирнский *13, 17, 34, 40, 47, 49-50, 70, 77, 104-105, 107, 109-111, 116-117, 126, 153-156, 183, 229, 242, 261, 275, 279, 287, 316, 328, 344, 347, 349-350, 355, 369, 372, 382, 407, 412, 421-424, 426, 429-430, 437-440, 442-447, 450, 461, 464, 496-498, 500*

Поликрат *49, 151, 155-156, 488*

Поликтет *429*

Поллион, Асиний *219*

Помпоний *25*

Понтиан *123, 140, 503, 511*

Понтий, дьякон *56, 555-556*

Понтик *52*

Поппея *222*

Порфирий *71-72, 78-79, 81-82, 381*

Потамиена *53-54, 243*

Поттер *518*

Поттхаст *122*

Пофин *52, 497*

Праксей *288, 374, 387-388, 541*

Предестинат *346*

Препон *330*

Пресль, Брюне де *269*

Прессенсе *443, 475, 545*

Претекстат *208*

Приск, отец Иустина Мученика *473*

Приска *58, 285*

Прискилла *198, 208, 285, 287*

Присциллиан *348, 416*

Проб *123, 192, 236*

Прокл *80, 414, 513*

Пром, консул *281*

Прот *208*

Протасий *61, 91*

Протей *484*

Пруденций *57, 60, 64, 100, 140, 190-191, 203, 206, 265, 502-504, 511-512, 542*

Псевдо-Афанасий *536*

Псевдо-Дионисий *481*

Псевдо-Игнатий *135*

Псевдо-Исидор *434*

Псевдо-Киприан *156*

Псевдо-Климент *103, 108, 111, 113, 121, 135, 162, 277, 298-300, 313-314, 320, 339, 391, 426, 433, 441, 460*

Псевдо-Тертуллиан *17, 386-388, 458, 501, 508*

Птолемей *321, 325-326*

Пуденс *198*

Пуденциана, святая *192*

Пупиен *123*

Пфафф *104, 156, 172, 407, 495, 501*

Пьюзи *111, 199, 267, 406-407, 409-410*

Радамант *407, 484*

Ранке *544*

Раулинсон *207*

Рауль-Рошетт *216*

Ревиль *80*

Регул *235*

Редепеннинг *520-521, 523*

Рейм *97*

Рейнкенс *550*

Рейтмайр *428*

Рейффершейд *565*

Ренан *13, 28, 48-49, 51, 67, 76, 95, 103, 152-153, 156, 158, 210-211, 215, 220, 228-230, 286-288, 292, 329, 333, 352, 426-427, 429-430, 438, 441-442, 444, 471, 476-477, 482, 486, 488-490, 498, 501, 530, 544, 552-554*

Реусс *90, 349, 452*

Риггенбах *464*

Рисимер *206*

Риссел *527*

Ритчль *301, 328, 391, 433, 443-444, 457-458, 482*

Ричмонд *215*

Робертсон *30, 442, 505*

Робинсон *40, 158, 459*

Ройш *550*

Роллер *201, 204, 209, 213, 215*

Ромул *43*

Ронш *544*

Рослер *553*

Россель *326*

Росси, Джованни Баттиста де *13, 177, 197-199, 201, 203-209, 211, 213-215, 244, 426, 511-512*

Росси, Микеле де *207*

Рот *103-105, 109, 166-167, 365, 382, 409, 440, 442, 459*

Ротшильд, Джеймс *220*

Роупс *430, 496*

Рудджиери *510*

Руинарт, Т. *442*

Рункен *544*

Руссверм *553*

Рустик *243, 281, 475*

Рут *162, 532, 537, 567*

Руф *446*

Руфин Тураний (Тираний) *24, 297, 301, 356-358, 402, 409, 432, 446, 468, 489, 514, 519, 525, 533, 536*

Рю, Шарль де ла *502, 519, 525-527*

Савеллий *380, 383, 389-391, 530*

Савонарола *461*

Сагарис *156*

Сальвиан *266, 416*

Сарпи, Р. *66*

Сассаниды *341*

Сатурнин (Саторнил) *272, 309, 311, 313, 333, 335-336*

Сведенборг *461*

Светоний *218, 423*

Свонсон *357*

Себастьян *203, 208, 244*

Север, гностик *335*

Севера, жена Гаудентия *281*

Севера, жена Филиппа Араба *55*

Севера, вторая жена Элагабала *510*

Северано *203*

Северина *510*

Секки *214*

Секунд *34*

Семиш *370, 413, 466-467, 472, 482*

Семлер *499*

Сенека *26, 71, 73, 132, 218, 220-221, 223, 226, 230, 237, 242, 249, 257, 397, 468-469, 546, 553-554, 569*

Сенеций *48*

Септимий Север *38, 53, 79-80, 123, 256, 288, 467, 497, 517, 520, 546, 548-549*

Серапион Антиохийский *251, 285, 288*

Сергий Павел *25*

Сергий Туллий *34*

Сибер *468*

Сикст (Ксист) I *121-122, 153, 156, 468-469*

Сикст (Ксист) II *56, 123, 383, 468*

Силбург *465*

Сильвестр, святой *208*

Сильвестр I *122-123, 132*

Сильвио, Эней *284*

Симеон, епископ Иерусалимский *40, 45, 47-48, 104, 295, 436, 493*

Симеон Метафраст *427, 436, 538*
Симеон, старец *162*
Симмах *524*
Симон Волхв *79, 116, 294, 298 300, 302, 304, 312, 314 315, 317, 334, 339, 494*
Симон де Магистрис *511*
Симон Киринеянин *320*
Симплиций *227*
Симфорин *52*
Симфороза *49*
Синезий *280*
Синкелл *509*
Синкер *90*
Сириций *282 283*
Сирмонд *562*
Скривнер *538*
Смит, Р. Босворт *33, 60, 207*
Смит, Джозеф *343*
Смит, Трэверс *442*
Созомен *140, 191, 198, 283, 327, 514, 536 537*
Сократ *88 89, 140, 157, 191, 223, 225-226, 246-247, 280, 283, 370 371, 397, 403, 478, 480, 485-486, 530 531, 534-537, 559*
Сотер Римский *118, 121, 123, 429, 433, 494*
Софокл *236, 256 257, 498*
Софроний *534*
Спенсер *304*
Спитт, Ф. *532*
Спиттлер *353*
Спринцл *433, 440, 458*
Статий Квадрат *49*
Стейтц *154-155, 158, 302*
Стефан, мученик *29, 57, 91, 428, 446*
Стефан I, папа *119, 123, 127, 186-187, 530, 559*
Стивенс, Генри *423, 429, 465, 467, 485*
Страбон, историк *429*
Страбон, Валафрид *177*
Стэнли *103, 120, 170, 176, 193, 204, 214-215*
Стюарт, Александр Т. *262*
Суарес *285, 287*
Суисер *182*
Сульпиций Север *38, 321, 416, 569*
Сура *48*
Сцевола *235*
Сэлмон *276, 301, 307, 329, 335, 337, 349, 459, 461, 492, 504-505, 509, 512 513, 535-536, 554, 569*
Таисия *251*
Тайлер *481*
Тарквин *247*
Татиан *12, 84, 87, 238, 275, 311, 313, 334-335, 338, 349, 368, 371, 407, 474, 478, 482, 484-485, 487, 492, 498*
Тацит *26, 42, 45, 67, 71, 73, 83, 123, 192, 218, 222, 249, 266, 397, 423, 432*
Тезей *503*
Тейлор, Исаак *20*
Тейлор, Чарльз *524*
Телесфор *34, 49, 120-123, 153, 156*
Тенцель *166*
Теодульф *490*
Теренций *43, 240*
Тертилл *541*
Тертуллиан *17, 24-26, 29-30, 33, 35 40, 43-46, 51, 53, 64-67, 69-71, 83-88, 90 94, 97-101, 103, 112, 114, 116, 119-121, 126, 129, 136 137, 139, 141, 144-145, 147-148, 152, 158-161, 166, 170 171, 173, 176 180, 182 185, 189-193, 195-197, 213-214, 217 218, 234-236, 238-240, 242, 245, 252-255, 258-264, 267, 269, 271, 274, 276-277, 279-281, 285, 288-290, 292, 294-295, 302, 306-307, 312, 315, 321 323, 325, 327-330, 332 333, 336, 344-345, 347, 349 351, 353 357, 363-366, 370-375, 380-384, 387-388, 393, 401-405, 408, 411, 413, 419 421, 423, 431-432, 442, 449-450, 458, 460, 465, 473 474, 479, 482, 487-489, 492, 497, 505 506, 508, 512, 517, 523, 526, 540-550, 553-554, 556-562, 564, 567*
Тиберий *44, 48, 73, 122, 220-221, 247, 249, 299, 329, 426*
Тигеллин *429*
Тиллемон *48, 74, 209, 433, 438, 459, 467, 474, 486, 496, 511, 523, 525*
Тило *343*
Тимасий, консул *281*
Тимей *536*
Тимоксена *231*
Тирш *103, 118, 292, 428, 437, 442, 458-460, 499*
Тит, император *45, 122, 237, 247, 568*
Тит из Бостры *337*
Тишендорф *12, 162, 427 428, 447, 452, 463-464*
Торкват *34*
Торквемада *66*
Тотила *206*
Траян *24, 30, 38, 40, 42, 44 48, 51 52, 73-74, 122, 146, 159, 198, 205, 219, 221, 230, 234, 236 237, 244, 256, 296-297, 368, 426 427, 436 438, 458, 467, 494, 511, 569*
Треджеллес *349*
Тренч *473*
Тритемий *417*
Трифон *73, 85, 473 475, 477*
Турриан *135*
Тэттем, Генри *443, 490*
Уаддингтон *49, 211, 444*
Уайт, Эдуард *409*
Уарбертон *167*
Уистон *135, 301, 442*
Уитроу *215*
Ульхорн *109, 298, 301, 318, 426, 428, 433, 442-443, 457-459, 549*
Уолтер *215*
Уолш *499*
Уондинер *167*
Уотсон, Дж. С. *80*
Урбан I *123, 560*
Урбан II *106*
Урбан VIII *50*
Урсула *54*
Урсус *281*
Уэйк *422*
Уэйтли *425*
Уэльтцен *133*
Уэсткотт *349, 353, 371, 423, 461, 464, 467, 517-518, 522, 530*
Фабер *441, 453*
Фабиан, папа *56, 123, 177, 503, 560-561*
Фабиан Антиохийский *142, 561*
Фабий *560, 565*
Фабрициус *81, 417, 467, 469, 508, 510*
Фалес *89, 305, 498*
Фанния *249*
Фаррар *221, 223, 225, 405-407, 409*
Фатак *339*
Фауст, персонаж *302*
Фауст из Нумидии *340, 342*
Фауста, жена Константина I *58*
Фаустин *302*
Фаустина *230*
Фаустиниан *302*
Феаген *77*
Фебутий *295, 494*
Февда *321*
Фекла *535*
Феликс I, папа *123*
Феликс, манихей *340*
Феликс (Минуций Феликс) *550*
Феликс, мученик *213*
Феликс, прокуратор *314*
Фелициссим *112, 140 141*
Фелицитата *54, 243, 281, 288*
Фемистокл *256*
Фенвик *472*
Фенелон *228*
Феогност *532*
Феода *321*
Феодор Мопсвестийский *278, 409, 538-539*
Феодора *58*
Феодорит *17, 105, 140, 172-173, 191, 278, 296, 302, 317, 327, 330, 333, 386-387, 420, 484, 487, 499, 502, 507, 509, 512, 536, 539, 559*
Феодосий I Великий *63, 264, 330, 335, 348, 569*
Феодосий II *56, 72, 81, 348*
Феодот Анкирский *239*
Феодот Кожевник, антитринитарий *385, 389*
Феодот Меняла, антитринитарий *385*
Феодота *246, 251*
Феодотион *524*
Феоктист *521*
Феона *532-533*
Феофил, из Нового Завета *181*
Феофил Антиохийский *84, 87, 253, 349, 371, 381 382, 407, 419, 474, 486-488*
Феофила, из надписи *212*
Ферекид *484*
Фидий *144, 256*
Фиест *83*
Филастрий *17, 302, 327, 346, 386, 508*
Филд *524*
Филипп Благовестник, апостол *156, 462, 513*

Филипп Араб *53,55,67, 123,521*

Филипп Седет *485*

Филомелий *445*

Филон Александрийский *31, 79,267-268,294,300,305, 308,316,351,365,369-371, 449,451,478,514-516*

Филосторгий *536*

Филострат Старший *78,80*

Фирмилиан Кесарийский *119-120, 138,186-187,558*

Фишер, Джордж П. *27*

Флавии *198,205,215,426*

Флавий Арриан *225*

Флавий Иустин (Иустин Мученик) *473*

Флавий Климент *25,45, 298,426,433*

Флери *459*

Флора *326*

Флорин *49,153,444,496, 500*

Флюгел *337*

Фокс, Норман *36,177*

Фолькман *90*

Фолькмар *314,318,334, 429,451,476,508,510*

Фома, апостол *31*

Фома Аквинский *97, 177,251,422,481*

Фонтанини *469*

Фортунат *141,428*

Фотий *154,337,386,417, 465,473,485-486,491, 502-503,505,508-509, 512-513,516,519,530,532, 534-535,559*

Франк *438*

Фрасея *156,249*

Фреппель *481-482*

Фридландер *30,48,66,74, 220*

Фридрих *550*

Фрина *246*

Фритцше *524*

Фронтон *551-552,554*

Фукидид *129,314*

Функ *48,105,149,182, 282-283,335,412,426,429, 433,435,438,442-443, 445-446,450-452,458*

Хазе *492*

Халм *549*

Хальс *286*

Хан *358,527,537*

Хантер *442*

Харви *495-496,498 501*

Харитон *302*

Хаст, Дэниел *80*

Хаук *488,549*

Хейдеке *450*

Хейнричи *215-216*

Хек *34*

Хенгстенберг *410,464*

Хербст *353*

Хертер *550*

Хертли *357-358*

Хетч *103*

Хиггисон *227*

Холланд *476,482*

Холмс *544*

Хорт *121,318-319,326-327, 476*

Хоусон *34*

Хрисипп *226*

Хрисофора *494*

Хроматий *244*

Хул *461*

Хьюман *326*

Хэйз *203*

Хэлм *551*

Хэтч *96*

Цан *49,109-110,117,335, 349,436-438,440,442 444, 446,457,459-460,464,467, 484,486-488,495-496*

Цвингли *173-174,347,403, 543*

Целлер *74,314,482*

Цельс *17,25-26,29,52,71, 73-77,81-85,87-88,90,92, 144,195,243,320,332,349, 398,408,525,551 552,554*

Цецилий, пресвитер *556*

Цецилий Наталий *551-552,554*

Цецилия, святая *214*

Цецшвиц *166-167,182*

Циглер *496,544*

Цицерон *43,237,241,249, 256 257,264,397,546, 550-554,565,570*

Цоклер *191,267*

Цорн, Питер *206*

Цумпт *34*

Чарльз, составительница сборника гимнов *163*

Часка *484*

Чертон *442*

Шаммай *399,406*

Шампаньи *458*

Шапур (Сапур) I *339*

Шастель *30*

Шаубах *257*

Шафф *106,109,134,318*

Швеглер *158,285 286,301, 425,428-429,442,457,482, 493*

Швейгхаузер *226*

Швенке *554*

Шедд *481*

Шеллинг *303-304*

Шельстрат, Эмануэль фон *166*

Шенкель *158,450-451*

Шиллер *190*

Шлейермахер *303,342, 352,382,390,410,522,530*

Шлиман *301,428,433*

Шнейдевин *505*

Шнитцер *521*

Шольтен *158,318*

Шрек *353,428,458*

Штахелин *482*

Штейц *151,446,464,490*

Штирен *175,326,495,499*

Штраус *76,158,310,317, 450*

Шульте *278,550*

Шультце *195,197-199,202, 205,214-216,244,553-554*

Шюрер *40 41,90,448,477*

Эбедджесу *531*

Эберт *547,549-550,553-554, 562-563,566*

Эвальд *49,90,426,452, 466-467,469,490*

Эварист *121-122,468*

Эвклид *386*

Эврипид *257,478*

Эврих *132*

Эдезий *100*

Эдип *83,255*

Эйфорб *484*

Эколампадий *173*

Элагабал (Гелиогабал) *38,53 54,67,123,220,222, 510,531*

Элевтер, папа *35, 120-121,123,288,354,388, 444,494,497,499*

Элер *544*

Эликот *251*

Эльвия, мать Сенеки *249*

Эльи *49*

Эмерсон *232*

Эмилиан *123*

Эмпедокл *304,492*

Энгельгардт *413,473,476, 482,521*

Энджер *12*

Эндрюс, В. В. *292*

Эпигон *388*

Эпиктет *71,223-227,233, 237,240,249,257,295,468*

Эпикур *484*

Эразм *357*

Эриугена, Скотт *376*

Эстий *251*

Эсхил *236,256-257*

Ювенал *212,218,248,423, 461*

Юлиан Отступник *38, 40,72,76,190,198,257, 260,263,295,491*

Юлий I, папа *358*

Юлий Фирмик Матерн *416*

Юлий Цезарь *24,33,42, 219,397,469*

Юлия Домна, жена Септимия Севера *80*

Юлия Маммея, мать Александра Севера *54, 520*

Юм *304*

Юний, Патриций *104, 425,427*

Юний Басс, префект Рима *210*

Юстин, гностик *313,335*

Юстиниан *183,243,266, 283,289,331,340,348,365, 410*

Якоби *318,323,326,330, 490,505*

Якобсон *428*

Ямвлих *78,80-81*

Янг, Патрик (Юний, Патриций) *427*

Тематический указатель

disciplina arcani *166, 197*

gloria in excelsis *162-163, 359, 368*

ichthys *197, 212, 214, 368*

legio fulminatrix *51-52, 239*

libellatici *55, 65*

sacrificati *55, 65*

terminalia *60*

thurificati *55, 65*

traditores *60, 65, 133*

абрасакс (абраксас) *319*

агапе *134, 160, 213*

аколуфы *101, 560*

аллегория *73, 79, 81, 85 86, 148, 173-174, 189, 193, 196 197, 209, 216, 276-277, 300, 305, 307 308, 325, 329, 332, 351, 409, 449, 451, 453, 458, 479, 483, 488, 490, 508, 516, 523, 525, 533 534, 538 539, 562, 567-568, 571*

алоги *317, 385*

антилегомены *349-350, 352 353*

антитакты *311, 313, 337*

антитринитарии *317, 384*

антихилиасты *317, 349, 414, 505*

антропология *310, 342, 498, 543*

апокатастасис *319, 394, 409 410*

апокрифы *90, 159, 198, 274, 294, 298, 301-302, 307-308, 313, 318, 341, 348-350, 353, 359, 399, 412, 420-421, 429, 432, 450, 460, 479, 490, 500, 535, 562, 566*

апологеты *13, 17, 22 23, 30, 39, 52, 66, 71-72, 82 87, 89-92, 144, 154, 172, 191, 214-215, 234, 255, 260, 269 270, 318, 335, 344, 349, 371, 378, 413, 419, 421, 423-424, 449, 467, 470-471, 473, 475, 477, 479, 482-483, 485, 488, 491-493, 498, 515, 518, 525, 544, 546, 550, 552-553, 559, 563, 565*

апология *12, 26, 36, 48, 51, 67, 73, 83-84, 86 87, 89, 160, 167, 218, 230, 259, 268, 275, 317, 321, 389, 413, 471 472, 474 479, 485, 488-492, 496, 502, 510, 541, 547, 551, 556, 565*

артемониты *163, 386*

аскетизм *110, 131, 148, 217, 253, 266-271, 274, 276-280, 286, 288, 290-292, 305-306, 311-313, 320, 328, 330, 333, 335, 340-342, 420-421, 434, 438, 456, 479, 482, 485, 506, 518, 520, 522 523, 530, 533, 535-536, 541, 543, 548, 556, 558*

ахамот *308-310, 312, 321, 323, 499*

безбрачие *98-99, 110, 225, 250-251, 253-255, 267, 272-275, 277-278, 280-284, 342, 434, 458, 488, 533, 535, 541*

бессмертие души *216, 226, 263, 396 400, 407-408, 481, 484*

благотворительность *20, 26, 108, 117, 137, 174, 233, 258 260, 262-263, 266, 273, 404, 518*

Богоявление *149, 170, 179, 312*

Божественность *18, 20, 64, 75, 85, 89, 163, 195, 294 295, 346, 349, 366, 368-372, 374, 376, 380, 382, 384-387, 389, 395, 439, 442, 444, 489, 522, 559, 561, 565*

брак *21, 41, 58, 98, 110, 132, 198, 208, 222, 225, 230-231, 243, 245 248, 250 255, 258, 264, 267-269, 271-284, 292, 301, 310, 312, 330, 333, 335-336, 342, 376, 414, 458-460, 482, 485-486, 541, 549*

валентиниане *308, 312, 320-322, 326, 343, 375, 508, 547-548*

водопийцы *335*

воздержники *335*

воплощение *18, 89, 131, 167, 172, 188-189, 219, 270, 278, 290, 294, 300, 315, 331, 341, 345-347, 367, 369-371, 373-374, 376-377, 391, 395-396, 400, 409, 439-440, 480, 489, 501, 515, 519, 525, 557, 565, 568*

воскресенье *74, 105, 146-148, 150-151, 153, 157-158, 160, 206, 261, 343, 536*

всеобщее священство *96, 99, 113, 254, 291, 420, 544*

Гексапла *352, 524, 533*

гидропарастаты *335*

гладиаторы *69, 133, 220, 222, 230, 236-238, 485, 487*

гностицизм *20, 22, 78, 80, 83, 87, 111, 159, 172, 194, 254, 268, 270-271, 273, 275, 285-286, 289, 291, 293-294, 296, 298-308, 310-317, 321, 324-325, 327-330, 333-347, 363-364, 366, 369, 375-376, 383, 385, 393-394, 422, 434, 442, 444-445, 449, 467, 479, 482, 494-497, 499-501, 506, 508, 514-515, 517, 520, 525, 547, 549*

гомологумены *349, 352*

гонения *12, 20-21, 23, 25, 34, 36-38, 42, 44-47, 49-68, 73 74, 77, 83 84, 92, 95, 98-99, 107, 112, 116, 120, 124-125, 127, 129, 131-133, 136, 139, 141-145, 168, 179, 187, 204-205, 212, 216-217, 230, 233, 235-236, 239-240, 258-260, 263-264, 269, 276, 283, 287-288, 290, 297, 320, 330, 340, 342, 344, 348, 383, 385, 396, 411, 423, 429-430, 432, 434, 443, 467, 470, 476, 480, 490, 494, 497, 501, 506, 517, 520-521, 526, 529, 532-534, 536, 544, 546, 549, 554, 557-558, 560-561, 563, 565-567, 569-570*

грехопадение *270, 300, 322, 331, 365-366, 373, 375, 393, 480, 522, 533*

демиург *270, 298, 300, 308-311, 319, 324-325, 328-329, 333, 364, 499*

диаконы *34, 56-57, 70, 95, 97-101, 104-106, 108-111, 113, 115, 129-131, 133-134, 141, 160, 166, 168-170, 176, 181 182, 208, 259, 275, 278-282, 301, 312, 315-316, 342, 404, 435, 441, 445, 458-459, 485, 494, 555, 560*

Дидахе *11, 106, 134-135, 146, 162, 168, 170, 172, 177, 182, 261, 349, 423-424, 428, 448*

дисциплина *12, 23, 28, 57, 66, 102, 111, 116, 119, 125-127, 129, 131-142, 152, 238, 243, 252-253, 267, 281, 284, 286, 288-292, 312, 330, 346-347, 372, 420, 457, 466, 505-507, 520, 529-530, 533, 541-542, 557-561*

докетисты *109, 172-173, 294, 305, 308, 312, 320, 336, 341, 346, 374-375, 385, 393, 440, 442, 445, 484, 522*

донатисты *33, 94, 108, 132, 138, 142-143, 159, 186-187, 292, 347-348, 542*

евиониты *18, 20, 108, 113, 170, 272, 285, 289, 293-296, 298-301, 313-314, 316, 346-348, 369, 385, 393, 411, 422, 434, 457, 479, 482, 493, 506, 552*

евхаристия *10, 104, 110, 134, 144, 152, 154, 156, 162, 166-169, 171-174, 281, 330, 335, 367, 400, 404, 434, 456, 501*

елкесаиты *296, 298, 339*

епископат *22, 101-105, 107-113, 115, 122, 125, 131, 135, 285, 344, 354, 420 421, 427, 439-442, 459, 512 513, 536, 557*

ересь *12, 17, 20, 22, 32, 91, 107, 109, 111, 116, 120, 125-126, 131, 135-136, 140, 151, 155, 186, 271, 276, 283, 286, 288-289, 293-294, 298-299, 303-305, 308-309, 314-315, 321, 325, 327, 331, 340, 342, 344-349, 354, 363, 365-368, 370, 372, 383 389, 410, 412, 414, 439, 442, 477, 483, 491, 493-494, 496-497, 499-500, 503, 505-512, 514-515, 520, 522, 530, 536 537, 539, 541-543, 547, 549, 567, 569*

женщины *25-26, 29, 40, 46, 54, 65 66, 68, 75, 85, 99-100, 110, 169, 179, 183, 196, 198-200, 208, 222, 230, 236, 238, 243, 246-253, 259, 265-266, 271-272, 274-275, 280-281, 283 284, 290-292, 308, 312, 326, 330, 334, 336, 341, 404, 440, 454-455, 459, 462-463, 485, 509, 549, 558, 568*

жертва *20, 30, 46-47, 49, 52, 54-55, 59-61, 66, 68-69, 77, 80-82, 86, 95-98, 102, 112, 116, 129, 133, 144, 150, 155, 160, 169, 171-175, 178, 193, 196, 210, 212, 216, 222, 232, 236, 239-240, 252, 258-260, 264, 274, 288, 312, 316, 334, 343, 392, 394, 396, 403-404, 406, 432-433, 439, 447, 449, 475, 494, 497, 507, 544, 551-552, 558, 562, 564, 566*

зороастризм *305, 338, 340-341*

иподиаконы *100-101, 404, 560*

искупление *26, 69, 74, 90, 97, 150, 152, 168, 172, 174, 179, 190, 240, 242, 265, 271, 302, 307, 309-310, 319-320, 322-325, 329, 341-342, 363 364, 366, 373-377, 380-381, 390-394, 399 400, 402, 405, 409, 467, 522, 552*

искусство *13, 20, 26, 29, 72, 75, 79, 88, 144, 188-189, 194, 198-199, 201, 205-206, 210-211, 216-217, 226, 229, 236, 238, 246, 248, 292-293, 302-303, 312, 314-315, 326, 333, 375, 383, 419, 427, 440, 461, 477, 489, 504, 536, 541, 543-544, 555, 569*

исповедники *13, 37, 55, 60-61, 64-65, 68, 77, 98-99, 129-130, 139, 141, 217, 235, 258, 262, 269, 283, 288, 368, 385, 387, 396, 402, 404, 413, 438, 464, 468, 475, 494, 496-497, 503, 521, 533, 548, 558*

иудаизм *20, 25-26, 41, 43, 48, 51, 53, 73, 75, 82, 84-86, 89, 113, 147, 149, 152 153, 188, 231, 274, 289, 293-294, 296, 298, 305-306, 310, 313, 316, 325, 329-330, 341, 351, 364, 392, 421, 449, 452, 472, 493, 515, 559*

каиниты *315, 332*

канон *13, 100, 131-137, 152, 159, 161, 177, 182, 187, 189, 216, 218, 251, 271, 280-283, 299, 308, 312, 318, 320, 325, 328, 330, 348-350, 352-353, 385, 399, 403, 420, 424-425, 428-429, 434, 445, 450-451, 458, 460, 462-463, 472, 478, 484, 488, 490, 498, 502, 509-510, 513, 532-533, 537*

катакомбы *13, 22, 25, 34, 36, 67, 69-70, 144-145, 167, 175, 177, 188-190, 193-194, 197-199, 201-209, 211, 213-217, 244, 253, 262, 264, 281, 398, 405, 454, 461*

катафригийцы *287, 289*

катехетическое обучение *10, 101, 166, 181-182, 354, 460, 487, 514-515; 517, 520, 529, 532, 538*

кающиеся *137-138, 162, 166, 182, 457, 560, 563*

квадродециманы *148, 152-155, 157, 288, 347, 489, 491, 501, 506*

клирики *65, 98, 113, 130, 274, 281-284, 291-292, 505*

конфирмация *108, 180, 182, 186, 343, 560*

космология *309, 363, 365*

креационизм *365*

крещение *10, 37, 69, 76, 86, 90, 98-99, 101, 105, 110, 112, 116, 119-120, 127, 130-131, 133-134, 136-140, 142, 144, 147, 159-160, 166-168, 171-172, 175-187, 190, 193, 197, 209, 216, 234, 237, 239, 244, 289, 292, 296-297, 301, 310, 312, 317, 324-325, 330, 343, 347, 355-356, 367, 378, 380, 382-383, 385, 396, 403, 405, 420, 456-457, 474, 489, 496, 507, 514, 519, 530, 542, 548-549, 556-557, 560*

литургия *22, 101, 124, 135, 160-162, 166-170, 350, 359, 400-401, 404, 420, 422, 425, 428-429, 526*

Логос *89, 126, 163, 174-175, 320-322, 325, 331-332, 345-346, 351, 364, 368-373, 376-379, 381-382, 384-387, 389, 391, 395, 403, 478, 480, 482, 487, 507-508, 511, 515, 518-519, 536-537*

мандеи *297, 338-339*

манихейство *113, 166, 194, 270-272, 297, 305-306, 308-309, 311-313, 331, 335-343, 347-348, 366, 533*

маркосиане *312, 326*

мелхиседекиане *386*

метрополии *116-117, 129, 321, 514*

милленаризм *291, 410-412, 415, 462, 464, 498*

миряне *56, 94, 96-100, 102, 112, 129-131, 135-136, 145-146, 161, 254, 271, 278, 283-284, 291-292, 312, 404, 420, 459, 474, 488, 521, 541, 544*

митрополиты *11, 22, 94, 114, 129, 142, 428*

молитва *12, 29, 40, 53, 57, 60, 66, 70, 99, 101, 128, 137, 148-149, 158, 160-163, 166, 168-176, 180, 192, 199, 206-207, 212, 216, 232-233, 239-240, 247, 253, 259-262, 264, 267, 269, 275, 277, 307, 315, 330, 337, 343, 359, 367-369, 372, 382, 401, 403-405, 425, 427, 430, 444-445, 447, 520, 522, 526, 528, 548, 556-557, 559, 561, 565-566*

монархиане *383 385, 387, 389-390, 506, 508, 561, 563*

монтанизм *53-54, 70, 99, 112-113, 126, 129, 131, 136, 138-140, 142, 154, 157, 189, 238, 252-255, 262, 267, 281, 285-292, 336, 347, 355, 369, 377, 380, 385, 387, 413-414, 420, 457 458, 486, 489, 491-492, 497, 499, 501, 505 506, 509, 512-513, 518, 539, 541-543, 545-549, 556-557, 560*

мученики *13, 17-18, 20, 22, 25, 29, 34, 36 37, 45, 47-61, 64-70, 74, 77, 84, 109, 112, 116, 120-121, 123, 126-127, 139-142, 144-145, 156, 161, 180, 187, 189, 192, 205-209, 214-215, 217-218, 222, 226, 229, 233, 239, 241, 243 244, 250-251, 253, 259, 264, 269, 272, 275, 287-288, 292, 307, 315, 320, 330, 335, 343 344, 349, 368, 382, 392, 396, 402, 404, 407, 412-414, 421, 423 424, 426 427, 432, 437-443, 445-447, 455, 461, 466, 468, 471, 473-475, 482, 491, 493 494, 496 497, 501-504, 506, 511 512, 520-521, 526, 530, 532 534, 536 537, 541-542, 555-561, 567, 569*

наасены *331, 335*

назореи *268, 295, 479, 493*

неоплатонизм *78 82, 227, 231, 302, 305, 381, 514, 520, 532*

николаиты *273, 311, 313, 315-317, 337*

ортодоксия *18, 22, 32, 63, 102, 112-113, 116, 127, 131, 155, 169, 187, 192, 197, 270, 274, 288 289, 301-302, 316, 321-322, 325 327, 334, 336, 338-339, 344-349, 351, 353, 355, 357 359, 363, 370-372, 379, 383-384, 386, 389 391, 400, 404, 406-407, 420-421, 433-434, 440, 442, 449, 456, 460, 477, 479, 481, 489, 491, 493-494, 497-498, 505, 512, 516, 521-523, 527, 529, 533-537, 539, 541-542, 559, 561, 566, 570*

отступники *17, 41, 55, 60 61, 65, 70, 79, 85, 99, 110, 112, 125, 130-132, 139-142, 164, 180, 185, 234-235, 264, 279, 292, 296, 335, 376-377, 399, 406, 455, 530, 533, 549, 558, 560 561*

офиты *310-313, 320, 331-332*

павлианисты *387*

папство *115-116, 118-119, 124, 127, 186, 321, 347, 431, 502, 511, 550, 555, 557*

Пастырь Ермы *424, 460*

Пасха *116, 118 120, 129, 131, 133, 141, 147-159, 170, 172, 174, 179, 244-245, 262, 367, 443, 461, 489-491, 497-498, 501, 504, 510, 519, 533, 561-562*

патриархии *31, 94, 428*

патриотизм *64, 82, 221, 240, 256, 551*

патрипассиане *120, 140, 288 289, 372-375, 384, 386 387, 389 390, 505, 507, 541, 562*

патристика *17, 347, 416-418*

пепузиане *287*

ператы *320, 331-332*

платонизм *74, 77 82, 89, 184, 223, 226 227, 231, 269 271, 276, 294, 302, 305, 313, 318, 321, 336, 345, 351, 364, 369, 375, 381, 397, 407, 420, 449, 474, 480 482, 485, 508, 514-517, 520, 525, 532*

плачущие *137*

погребение *116, 176, 203 205, 207-208, 211-212, 263-264, 274, 402, 432, 557*

покаяние *25, 102, 116, 119-120, 127, 133, 137 141, 151, 161, 175-176, 179-180, 184, 267-268, 291-292, 319, 385, 392, 399, 406, 409, 430, 453, 457 458, 460 461, 481, 505, 518, 541-542, 548, 556, 559 560*

поклонение *22, 39, 42-44, 46, 49, 54, 66, 69 70, 74, 76-77, 79-80, 82, 87, 97, 108, 132, 134, 142, 144-147, 159-163, 166-169, 172, 175, 181, 188 189, 191 193, 198 200, 205 207, 214 215, 252, 261, 274, 286, 288, 312, 319, 330 331, 334-335, 337, 343, 348, 359, 367 368, 370, 372, 374, 378, 380, 382, 386, 395, 420, 424, 428, 434, 442, 449, 460, 466, 477, 501, 544, 547 548, 551-552, 563 565*

пост *137, 149-155, 157 158, 170, 175, 252, 259, 261 262, 267, 269, 290, 292, 301, 343, 444, 449, 549*

предание *20, 27, 29, 31, 34-35, 39, 45, 47, 49-50, 56, 60-61, 67, 102 105, 107, 120, 122, 135, 140, 163, 195, 198, 205, 208, 239, 243, 245, 279, 298, 302, 307, 314, 316, 320, 329, 339, 345 347, 352 357, 375, 402, 412-413, 424, 426-428, 437, 441, 444, 446, 461-464, 478, 482, 493-494, 497-500, 504, 506, 510, 514, 517, 531, 534, 543, 561, 565, 569*

предвечность души *533, 535*

предстоящие *138*

пресвитеры *34, 50, 56, 76, 95-101, 103-114, 117, 119, 122, 129-131, 133-134, 138, 140 142, 146, 154, 160-161, 177, 181, 252, 266, 274, 278-279, 281, 288, 301, 342, 352-353, 389, 412, 414, 424, 426, 429, 431, 437, 440, 443-446, 458 459, 464, 471, 474, 491, 497, 500, 503-505, 510 513, 517, 521, 530-532, 536, 538, 541-542, 556, 558, 560*

привратники *34, 101, 282, 560*

припадающие *137*

причастие *98, 101, 132, 138 139, 144-145, 152-154, 158, 160-161, 166-173, 175, 204, 209, 215, 243, 252, 258, 281, 335*

продикиане *272, 312 313, 337*

проповедь *12, 25 26, 28 29, 31, 34 35, 41, 56, 90, 96, 100 101, 113, 121, 133, 137, 145, 160 161, 165-166, 181 182, 192, 204, 223, 230, 242, 269, 287, 298 299, 301, 313, 329, 339, 349, 355, 359, 385, 387, 402, 405, 413, 419, 424, 427, 430, 434 435, 456, 459, 461, 468, 471 472, 474, 499, 501, 507 508, 525, 533, 536, 557*

пророчества *26, 28, 74-75, 81, 85-86, 88 91, 194-195, 206, 228, 287-288, 290 292, 300, 385, 399, 411, 413-414, 421, 452, 457, 474, 479, 489, 518, 530, 532, 541, 568*

Пятидесятница *95, 148 149, 158-159, 161, 179, 233*

пятница *40, 149-150, 153, 169-170, 262*

рабство *31-32, 40, 150, 220-221, 225, 242 243, 245, 247, 249 250, 255, 266, 313, 331, 392, 455, 483, 491*

развлечения *42, 68, 148, 221, 237 238, 248, 487, 551 552, 558*

разврат *76, 88, 222, 233 234, 246, 265, 312, 419, 482, 564*

расколы *22, 57, 61, 75, 82, 94, 101, 106-108, 112, 124-128, 131, 136, 138, 140, 142-143, 152, 155-157, 186, 280, 288-290, 295, 301, 326, 359, 389, 439, 467, 493, 498-500, 503-504, 506, 511 512, 536, 556-557, 559-561*

распятие *37, 40, 44, 48, 76, 86, 90, 150, 155, 158, 191-192, 194, 216, 261 262, 332, 336, 343, 368, 374, 402, 531, 551, 565*

регенты *101*

реликвии *47, 66, 69, 206, 209, 214 215, 501*

рукоположение *98, 100, 108, 112 113, 133, 139, 141, 143, 161, 278-279, 281-283, 291, 461, 474, 511, 521*

савеллианство *373 374, 383-384, 387, 389-390, 527, 529, 561*

самосатиане *386-387*

Сивиллины пророчества *90, 411, 413, 479*

символ веры *22, 124, 131-132, 135, 169, 176, 187, 215-216, 234, 258, 339, 356-359, 363, 367, 370, 377-378, 380, 382-383, 392, 396, 400, 402, 410 411, 420, 461, 490, 507, 527-528, 537, 552, 561, 569*

символы *22, 38, 58, 75, 86, 90, 124, 126, 128, 131-132, 135, 139, 148-151, 166-167, 169, 172-179, 187, 189-197, 203, 205, 209-212, 214-217, 234, 239, 247, 253, 258, 264, 274, 277, 284, 303, 305, 307, 312, 325 326, 331, 336, 339-341, 343, 346-347, 356-359, 363, 367-368, 370, 377-378, 380-383, 392-393, 396, 398, 400, 402, 410-412, 414, 420, 432, 446, 449, 456, 458-459, 461, 478-479, 483, 487, 490, 507, 527-528, 537, 552, 561, 568-569*

симониане *312-313, 315*

синоды *33-34, 129-133, 155-157, 187, 281, 284, 287, 289, 347, 350, 353, 387, 389, 410, 413, 511, 527, 529 530, 537*

сифиты *332*

скульптура *13, 22, 189, 192, 202, 206, 209-210, 214, 217, 454*

слушающие *137*

соборы *12, 22, 31-35, 64, 95, 100, 113-114, 119-120, 128-133, 135-137, 141-143, 148, 152, 157, 159, 166, 177-178, 182-183, 185-187, 189, 198, 209, 218, 238, 245, 251, 253, 256, 267, 277, 279, 282-283, 289, 330, 338, 346-348, 350, 352-353, 357, 367, 369, 388, 390, 404, 410, 420, 422, 448, 489, 521-522, 527, 533, 561, 569-570*

сотворение *19, 87, 147, 174, 251, 300, 305, 307, 311, 318, 322-323, 326, 336, 345, 359, 364-365, 370-374, 376, 380-381, 391, 411-412, 487, 489 490, 507, 509, 531, 533, 535, 551, 567*

старейшины *34, 40, 96, 103, 105-106, 129, 135, 170, 235, 347, 403-404, 446, 462, 496, 499*

стоики *27, 51, 77, 89, 223-224, 226-228, 232, 235, 237, 242, 247, 249, 257, 266, 269, 370, 391, 397, 466, 469, 473, 515*

суббота *146-150, 157 158, 169, 337, 399, 412-413, 415, 449-450, 457, 499, 509, 561, 567*

таинства *57, 90, 99, 145-146, 166, 168, 171-174, 177-187, 197, 215, 251-252, 289, 302, 312, 330, 343, 386, 395, 420, 440, 444, 477, 498, 518, 552*

Талмуд *41, 73, 75, 399, 406*

театр *51, 148, 219, 229, 232, 236-239, 266, 286, 482, 548, 551-552*

теопасхиты *387*

традуционизм *365*

Троица *22, 31, 124, 166, 177, 186-187, 289, 322, 345-346, 356, 367, 369, 374, 377-378, 380-384, 389-390, 392, 400, 430, 442, 486-487, 506, 508, 519-520, 526-529, 533, 536-537, 559, 561*

феодотиане *385*

хилиазм *112, 286, 288, 317, 349, 352, 385, 411-414, 420, 449, 463, 491, 505 506, 508-509, 512-513, 529-530, 541, 562-563, 567-568*

целомудрие *92, 164-165, 171, 196, 212, 234, 238, 243, 247-248, 250-254, 265, 274 275, 278, 316, 487-488, 535, 556, 564, 566*

чистилище *90, 166, 213 216, 264, 396-397, 402-405, 508*

чтецы *34, 101, 160, 282, 560*

чудеса *19, 22, 26-28, 77, 82, 86, 88, 90-91, 179, 307, 349, 376, 412, 427, 444, 471-472, 491, 526 528, 552, 563, 565*

шеол *399, 402*

школа *23, 27, 31, 37-38, 41, 51, 80, 95, 118, 152, 155, 158, 171, 182, 223-224, 227, 236-237, 257, 276, 285, 296, 298 299, 302-303, 306, 308, 312-314, 316-318, 320-322, 325-326, 329, 337-338, 341-342, 346, 352, 371 372, 391, 399, 406, 409, 420 422, 430, 440, 442, 449, 457, 485, 494, 496, 511, 514-517, 520-521, 529-530, 532-533, 538-539*

эдикты *12, 43 44, 49, 52, 55, 57-63, 94, 146, 243, 335, 348*

экзорцисты *27, 34, 101, 178, 190, 287, 560*

энкратиты *272, 313, 334-335*

эпитафии *13, 22, 205, 209, 211 216, 225, 244, 249, 264, 398, 560*

эсхатология *215-216, 317, 346, 395, 400-401, 408, 411, 413, 498, 508, 548, 562*

язычество *17, 19-20, 33, 42, 51, 54-55, 59 60, 62-63, 65-66, 86 90, 92, 95, 102, 105, 122, 124, 144, 146, 148, 150, 158, 162, 175, 178-179, 181, 183, 189, 191, 193 195, 197, 203-204, 206, 219, 221, 223, 227-228, 233-234, 242-244, 249, 251, 253, 259-260, 263, 274-275, 278 279, 284, 289, 299, 308, 333 334, 338, 340, 347, 364, 381, 386, 392-393, 398, 400, 408, 412, 414, 419, 421, 423, 427, 457, 459, 470, 473, 486, 491-492, 497, 499, 506, 509, 515, 517-518, 520, 522, 533, 541, 544, 548, 558-559, 569*

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ 5

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЯТОМУ ИЗДАНИЮ 11

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ, ПЕРЕСМОТРЕННОМУ ИЗДАНИЮ 11

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ 12

ВВЕДЕНИЕ

§1. *Литература о доникейском периоде* 17
§2. *Общий характер доникейского христианства* 19

ГЛАВА I

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

§3. *Список литературы* 24
§4. *Препятствия и помощь* 24
§5. *Причины успеха христианства* 26
§6. *Средства распространения* 28
§7. *Распространенность христианства в Римской империи* 29
§8. *Христианство в Азии* 30
§9. *Христианство в Египте* 31
§10. *Христианство в Северной Африке* 32
§11. *Христианство в Европе* 34

ГЛАВА II

ГОНЕНИЯ НА ХРИСТИАНСТВО И МУЧЕНИЧЕСТВО ХРИСТИАН

§12. *Литература* 36
§13. *Общий обзор* 37
§14. *Гонения со стороны иудеев* 39
§15. *Причины гонений со стороны Рима* 42
§16. *Положение церкви до правления Траяна* 44
§17. *Траян.* 98 — 117 г. по Р. Х. 45
§18. *Адриан.* 117 — 138 г. по Р. Х. 48
§19. *Антонин Пий*, 137 — 161 г. по Р. Х. *Мученичество Поликарпа* 49
§20. *Гонения при Марке Аврелии.* 161 — 180 г. по Р. Х. 50
§21. *Положение церкви от Септимия Севера до Филиппа Араба.* 193 — 249 г. по Р. Х. 53
§22. *Гонения при Деции и Валериане*, 249 — 260 г. по Р. Х. *Мученичество Киприана* 55
§23. *Временная передышка.* 260 — 303 г. по Р. Х. 57

§24. *Гонения Диоклетиана.* 303 — 311 г. по Р. Х. 57
§25. *Эдикты о веротерпимости.* 311 — 313 г. по Р. Х. 62
§26. *Мученичество христиан* 64
§27. *Возникновение поклонения мученикам и реликвиям* . . . 69

ГЛАВА III

ЛИТЕРАТУРНЫЙ СПОР ХРИСТИАНСТВА С ИУДАИЗМОМ И ЯЗЫЧЕСТВОМ

§28. *Литература* 71
§29. *Литературная оппозиция христианству* 72
§30. *Иудейская оппозиция. Иосиф Флавий и Талмуд* 72
§31. *Языческая оппозиция. Тацит и Плиний* 73
§32. *Прямые нападки. Цельс* 74
§33. *Лукиан* 76
§34. *Неоплатонизм* 78
§35. *Порфирий и Иерокл* 81
§36. *Выводы по поводу возражений против христианства* . . 82
§37. *Апологетическая христианская литература* 83
§38. *Аргументы против иудаизма* 85
§39. *Защита против эллинизма* 86
§40. *Утверждающая апология* 89

ГЛАВА IV

ОРГАНИЗАЦИЯ ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВНАЯ ДИСЦИПЛИНА

§41. *Постепенная консолидация* 94
§42. *Клир и миряне* 95
§43. *Новые церковные должности* 100
§44. *Происхождение епископата* 101
§45. *Развитие епископата. Игнатий* 108
§46. *Епископат времен Иринея и Тертуллиана* 111
§47. *Епископат у Киприана* 112
§48. *Епископат у Псевдо-Климента* 113
§49. *Возникновение епархий и патриархий* 114
§50. *Зарождение папства* 115
§51. *Хронология папства* 120
§52. *Список римских епископов и римских императоров за первые три века* 122
§53. *Католическое единство* 124
§54. *Соборы* 128
§55. *Соборы в Эльвире, Арле и Анкире* 131
§56. *Сборники церковных законов. Апостольские постановления и каноны* 133
§57. *Церковная дисциплина* 136
§58. *Церковные расколы* 140

ГЛАВА V
ПОКЛОНЕНИЕ ХРИСТИАН

§59. *Места совместного поклонения* 144
§60. *День Господень* 146
§61. *Христианская Пасха* 149
§62. *Споры о Пасхе* 151
§63. *Пятидесятница* 158
§64. *Богоявление* 159
§65. *Порядок публичного богослужения* 159
§66. *Части богослужения* 161
§67. *О «тайном учении». Disciplina Arcani* 165
§68. *Совершение евхаристии* 168
§69. *Учение о евхаристии* 171
§70. *Совершение крещения* 175
§71. *Учение о крещении* 179
§72. *Обучение новообращенных и конфирмация* 181
§73. *Крещение младенцев* 182
§74. *Крещение еретиков* 185

ГЛАВА VI
ХРИСТИАНСКОЕ ИСКУССТВО

§75. *Литература* 188
§76. *Происхождение христианского искусства* 188
§77. *Крест и распятие* 190
§78. *Другие христианские символы* 193
§79. *Исторические и аллегорические изображения* 193
§80. *Аллегорические изображения Христа* 195
§81. *Изображения Девы Марии* 198

ГЛАВА VII
ЦЕРКОВЬ В КАТАКОМБАХ

§82. *Литература* 201
§83. *Происхождение и история катакомб* 202
§84. *Описание катакомб* 207
§85. *Изображения и скульптуры* 209
§86. *Эпитафии* 210
§87. *Уроки катакомб* 214

ГЛАВА VIII
ЖИЗНЬ ХРИСТИАН В СРАВНЕНИИ С БЕЗНРАВСТВЕННОСТЬЮ ЯЗЫЧНИКОВ

§88. *Литература* 218
§89. *Моральный упадок Римской империи* 219
§90. *Мораль стоиков* 223

§91. *Эпиктет* 224
§92. *Марк Аврелий* 227
§93. *Плутарх* 230
§94. *Христианская мораль* 233
§95. *Церковь и публичные развлечения* 235
§96. *Светское призвание и гражданские обязанности* 239
§97. *Церковь и рабовладение* 241
§98. *Языческая семья* 245
§99. *Христианская семья* 250
§100. *Братская любовь и любовь к врагам* 256
§101. *Молитва и пост* 260
§102. *Отношение к мертвым* 262
§103. *Итоги моральных преобразований* 265

ГЛАВА IX
АСКЕТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ

§104. *Аскетическая добродетель и благочестие* 267
§105. *Еретический и католический аскетизм* 270
§106. *Добровольная бедность* 273
§107. *Добровольное безбрачие* 273
§108. *Безбрачие священников* 278

ГЛАВА X
МОНТАНИЗМ

§109. *Литература* 285
§110. *Внешняя история монтанизма* 286
§111. *Характер и учение монтанизма* 289

ГЛАВА XI
ЕРЕСИ ДОНИКЕЙСКОЙ ЭПОХИ

§112. *Иудаизм и язычество внутри церкви* 293
§113. *Назореи и евиониты (елкесаиты, мандеи)* 294
§114. *Евионизм Псевдо-Климента* 297
§115. *Гностицизм. Литература* 302
§116. *Значение, происхождение и характер гностицизма* . . . 303
§117. *Система гностицизма. Ее богословие* 306
§118. *Этика гностицизма* 311
§119. *Поклонение и организация* 312
§120. *Школы гностицизма* 313
§121. *Симон Волхв и симониане* 313
§122. *Николаиты* 315
§123. *Керинф* 316
§124. *Василид* 317
§125. *Валентин* 321
§126. *Школа Валентина. Гераклеон, Птолемей, Маркос, Вардесан, Гармоний* 325

§127. *Маркион и его школа* 327
§128. *Офиты. Сифиты. Ператы. Каиниты* 331
§129. *Сатурнин* 333
§130. *Карпократиане* 333
§131. *Татиан и энкратиты* 334
§132. *Юстин Гностик* 335
§133. *Гермоген* 336
§134. *Другие гностические секты* 336
§135. *Мани и манихеи* 337
§136. *Система манихейства* 340

ГЛАВА XII

РАЗВИТИЕ КАТОЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ И БОРЬБА С ЕРЕСЬЮ

§137. *Католическая ортодоксия* 344
§138. *Священное Писание и канон* 348
§139. *Католическое предание* 353
§140. *Правило веры и апостольский символ веры* 356
§141. *Варианты Апостольского символа веры* 359
§142. *Бог и сотворение мира* 363
§143. *Человек и грехопадение* 365
§144. *Христос и воплощение* 366
§145. *Божественность Христа* 369
§146. *Человечность Христа* 374
§147. *Отношения между божественным и человеческим во Христе* 376
§148. *Святой Дух* 377
§149. *Святая Троица* 380
§150. *Антитринитарии. Первая группа: алоги, Феодот, Артемон, Павел Самосатский* 384
§151. *Вторая группа антитринитариев: Праксей, Ноэт, Каллист, Берилл* 387
§152. *Савеллианство* 390
§153. *Искупление* 391
§154. *Другие учения* 394
§155. *Эсхатология. Бессмертие и воскресение* 395
§156. *Между смертью и воскресением* 401
§157. *После суда. Вечное наказание* 405
§158. *Хилиазм* 410

ГЛАВА XIII

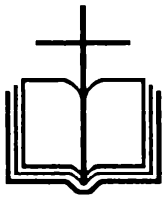
ЦЕРКОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА ДОНИКЕЙСКОЙ ЭПОХИ И БИОГРАФИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ ОБ ОТЦАХ ЦЕРКВИ

§159. *Литература* 416
§160. *Общая оценка отцов церкви* 418
§161. *Апостольские отцы церкви* 422
§162. *Климент Римский* 425
§163. *Труды Псевдо-Климента* 433

§164. *Игнатий Антиохийский* 435
§165. *Споры об Игнатии* 441
§166. *Поликарп из Смирны* 443
§167. *Варнава* 447
§168. *Ерма* 452
§169. *Папий* 461
§170. *Послание к Диогнету* 464
§171. *Сикст Римский* 468
§172. *Апологеты. Квадрат и Аристид* 470
§173. *Иустин, философ и мученик* 472
§174. *Другие греческие апологеты. Татиан* 482
§175. *Афинагор* 484
§176. *Феофил Антиохийский* 486
§177. *Мелитон Сардийский* 488
§178. *Аполинарий Иерапольский. Мильтиад* 491
§179. *Ермий* 492
§180. *Егезипп* 492
§181. *Дионисий Коринфский* 494
§182. *Ириней* 495
§183. *Ипполит* 502
§184. *Гай Римский* 512
§185. *Александрийская школа богословия* 514
§186. *Климент Александрийский* 516
§187. *Ориген* 519
§188. *Труды Оригена* 523
§189. *Григорий Чудотворец* 526
§190. *Дионисий Великий* 528
§191. *Юлий Африкан* 530
§192. *Менее значительные богословы Греческой церкви* 532
§193. *Оппоненты Оригена. Мефодий* 534
§194. *Лукиан Антиохийский* 536
§195. *Антиохийская школа* 538
§196. *Тертуллиан и африканская школа* 539
§197. *Произведения Тертуллиана* 546
§198. *Минуций Феликс* 549
§199. *Киприан* 555
§200. *Новациан* 559
§201. *Коммодиан* 562
§202. *Арнобий* 564
§203. *Викторин из Петавы* 567
§204. *Евсевий, Лактанций, Осий* 569

УКАЗАТЕЛИ *572*

Религиозное издание. ЛР №030588 от 27 января 1999 г.
Подп. в печ. 17.09.10. Формат 70x100$^{1}/_{16}$. Объем 37 п.л. Тираж 999. Зак. 3381
Издание религиозной организации «Христианское общество "Библия для всех"
Российского союза евангельских христиан – баптистов»
(195009, Спб., ул. Лебедева, 31, пом. 9Н).
Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография "Наука"».
199034, С.-Петербург, 9 линия, д. 12.



Симфония на канонические книги Священного Писания с еврейским и греческим указателями

Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания

Симфония с еврейским и греческим указателями, как и Полная симфония, содержит практически все слова Библии, но по ней, кроме поиска стихов, можно устанавливать, во-первых, какое еврейское или греческое слово соответствует слову русской Библии, а во-вторых, какими способами переводились в нашей Библии еврейские и греческие слова. Определение еврейских и греческих слов производится на основе нумерации Джеймса Стронга, присвоившего каждому слову еврейского и греческого текста Библии индивидуальный номер. В качестве примера здесь приведена статья «Ветвь» из Симфонии с указателями. Номера еврейских или греческих слов помещаются в правой колонке, а сами слова, соответствующие этим номерам, и список их переводов на русский язык перечисляются во второй части симфонии.

ВЕТВЬ (6)

Чис	13:24	**виноградную в.** с одною кистью ягод,	(2156)
Ис	11:1	и в. произрастет от корня его;	(5342)
	14:19	как презренная в.,	–"–
Ин	15:2	Всякую у Меня в.,	(2814)
	15:4	Как в. не может приносить плода	–"–
	15:6	извергнется вон, как в., и засохнет;	–"–

Однако гораздо более подробную информацию о еврейских и греческих словах можно получить из **Еврейско-русского и греческо-русского словаря-указателя**, также использующего нумерацию Стронга. Помимо списка переводов, в нем содержатся сведения о значениях и грамматических особенностях исходных библейских слов, а также словарные комментарии Стронга. Еврейские слова приводятся с произношением. Ниже даны примеры из Словаря-указателя, относящиеся к статье «Ветвь».

2156 זְמוֹרָה, זְמֹרָה, זְמֹר

(5) *зэморá, зэморá, зэмóр*

сущ. м., ж.р.; от 2168; *прут* (отрезаемый для *прививания*); [в Иез 8:17 намек на языческий обряд персов, державших пучки ветвей при поклонении восходящему солнцу]

ветви$_1$; ветви виноградной лозы$_1$; виноградную ветвь$_1$; виноградные ветви$_1$; черенки$_1$

5342 נֵצֶר

(4) *нéцер*

сущ. м.р.; от 5341 в зн. *зелени* как яркого цвета; *росток, отпрыск*; перен. *потомок*

ветвь$_2$; отрасль$_2$

2814 κλῆμα (4)

сущ. сред.р.; от *2806*; *побег, черенок, росток* (как *отламываемый*, напр. чтобы привить к другому дереву)

ветви$_1$; ветвь$_3$

Издательство «Библия для всех» предлагает вашему вниманию

БОЛЬШОЙ БИБЛЕЙСКИЙ СЛОВАРЬ

Формат 20×25 см, 1520 страниц, цветная вклейка с картами

- В словарь вошли практически все личные имена, географические названия и термины, встречающиеся в Библии, в том числе из второканонических книг (в общей сложности более 5800 статей).
- В словаре содержится информация о жизни и обычаях разных народов, а также развернутые статьи о животных, растениях, музыкальных инструментах, одежде и по многим другим темам, связанным с повседневной жизнью библейских времен.
- Включены обширные статьи, посвященные всем каноническим книгам Библии, а также второканоническим, апокрифическим и псевдоэпиграфическим книгам, важным библейским понятиям, переводам, рукописям и канону Писания.
- Достаточно широко представлена библейская терминология богословского характера. Детально рассматриваются такие ключевые понятия, как искупление, оправдание, святость, праведность, и многие другие; даются пояснения в отношении оборотов, вызывающих трудности для понимания.
- Для лучшего ознакомления с географией в словарь включены около девяноста карт внутри статей и цветная вклейка с картами.
- В статьях, посвященных именам собственным, указывается значение исходного еврейского или греческого имени.
- Для удобства читателей после перекрестных ссылок приводятся номера страниц, на которых находятся соответствующие статьи.
- В конце словаря помещен англо-русский указатель, содержащий практически все библейские термины и имена собственные (включая варианты их написания по разным английским переводам).
- Русское издание снабжено указателем, позволяющим найти комментарии словаря практически на каждый стих Библии.

Заказать и приобрести книги, изданные РО «ХО "Библия для всех"», а также другую христианскую литературу можно по следующим адресам:

РОССИЯ

Санкт-Петербург

- **ХО «Библия для всех»**
  Отдел продаж и «Книга почтой»:
  193012, Санкт-Петербург,
  ул. Грибакиных, 40; т. 368-43-37;
  e-mail: sales@bible.org.ru
  Интернет: www.bible.org.ru
- *Магазин «Христианская книга»:*
  195009, Санкт-Петербург, ул. Лебедева, 31, пом. 9Н; т. 542-70-05;
  e-mail: bfe@mail.wplus.net

Москва

- *Магазин «Христианская книга»*:
  Мукомольный проезд, 1/2;
  т. (499) 259-71-28
- *«Книга почтой»*: 123290, Москва, а/я 40
- *Магазин «Сирин»*, ул. Автозаводская д.19, к. 1, тел. (495) 677-22-28,
  e-mail: sirinbook@mail.ru,
  Internet: www.sirinbook.ru

Новосибирск

- *Издательство «Посох»*: 630049, Новосибирск, а/я 540. Магазин «Посох», ул. Каменская, 60

УКРАИНА

Киев

- *Магазин «Христианская книга»*
  Киев, ул. Попудренко 34-а,
  т. (044) 501-80-81.
  E-mail: word@i.com.ua
  Книга-почтой, а/я 120, Киев, 02125

Одесса

- *Центр «Христианская книга»*:
  Интернет-магазин:
  www.kniga.org.ua
  E-mail: kniga@kniga.org.ua
  Тел.: (048) 719-44-72
- *Издательство «Христианское просвещение»*:
  Одесса, ул. Добровольского, 152а;
  тел./факс: (0487) 11-41-60;
  e-mail: ihp@paco.net
- *«Книга почтой»*: а/я 105, Одесса, 65025, Украина

БЕЛАРУСЬ

Брест

- *ХМО «Благовест»*: ул. Халтурина, 31 «В», к. 2. Брест, Беларусь, 224013; т. (375) 0162 20-97-55, тел.\факс (375) 0162 20-96-66;
  e-mail: clc_blagovest@brest.by

ГЕРМАНИЯ

- *Lichtzeichen Verlag GmbH*
  Ehlenbrucher Strasse 15
  32791 Lage, tel. 05232/960120,
  fax 05232/960121
  e-mail: info@lichtzeichen-verlag.de
- *Bild & Medien Vertreibs GmbH*
  Muensterstrasse 17 D-33428 Harsewinkel, tel. 05247-10259,
  fax 05247-408760,
  e-mail: info@bild-medien.com
- *Binefeld-Verlag*
  Christian-Messner-Str.29
  Trossingen 78647
  tel 07425/27438 fax 07425/6483
  http://www.binefeld-verlag.de
  E-mail: andreas.binefeld@web.de

США

- *ABC Book Store*
  5111 College Oak Dr.,
  Suite «C», Sacramento, CA 95841
  tel/fax 1-916-3321589
- *New Fields Ministries*
  16856 Whitewood Ave
  Prior Lake, MN 55372. Phone:
  (952) 226-6074 главный;
  (952) 649-7763; (952) 564-0356
  Web site: www.ChristianRussianBook.com
  e-mail: store@ChristianRussianBook.com
- *Ruth Publishing L.L.C.*
  tel. 1-877-7884552 (распространитель по США и Канаде)
- *Publishing Co. Lyubov.* 8621 NE 34th Way, Vancouver, WA 98662, tel. (360) 896-6403. www.nashiknigi.com

ФИЛИП ШАФФ

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Второй период церковной истории, от смерти апостола Иоанна до конца гонений, или до возвышения Константина, первого императора-христианина, — это классический век гонений со стороны язычников, век мученичества и героизма христиан, светлого жертвования земными благами и самой жизнью ради небесного наследства. Это постоянный комментарий к словам Спасителя: «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков»; «не мир пришел Я принести, но меч». Простая человеческая вера не выдержала бы такого испытания огнем в течение трехсот лет. Окончательная победа христианства над иудаизмом, язычеством и самой могущественной из империй древнего мира, победа, одержанная не физической силой, но моральной силой долготерпения и устояния, веры и любви, — одно из возвышеннейших явлений истории, одно из наиболее веских свидетельств в пользу божественности и нерушимости нашей веры.

Но не менее возвышенными и значительными были интеллектуальные и духовные победы христианской церкви в этот период — победы над языческими наукой и искусством, над вторжениями гностической и евионитской ереси, над явными и тайными врагами, великое противостояние с которыми породило многочисленные труды в защиту христианской истины и способствовало ее осмысливанию.

II **Доникейское христианство**

«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»
Санкт-Петербург

История христианской церкви. Том 2.
Доникейское христианство 100-325 г.
9 785745 410048
393.00 руб.