

# Патрология

Архимандрит Киприан (Керн).

---

Введение. Понятие и объем науки. Деление христианской литературы на периоды. История науки на Западе и у нас. История Патрологической науки в России. Издания святоотеческих творений. Доникийская Патрология. Первохристианство.

Апокрифическая Литература.

Глава I. Апокрифические Евангелия. Апокрифические Деяния. Апокрифические Послания. Апокрифические Апокалипсисы.

Глава II. Литература Двух Путей. Учение двенадцати апостолов. Открытие памятника. Внешний вид памятника. Источники, влияния, автор и место написания. Содержание памятника. Мужья Апостольские.

Глава III. Святой Климент Римский. Первое Послание к Коринфянам. Так называемое Второе Послание Климента. “Псевдо-Климентины.”

Глава IV. Послание Псевдо-Варнавы.

Глава V. Пастырь Ерма.

Глава VI. Святой Игнатий Богоносец.

Глава VII. Святой Поликарп Смирнский. Папий Иерапольский.

Апологеты.

Глава VIII. Общие замечания. Квадрат. Аристид. Аристон Пелльский.

Глава IX. Святой Мученик Иустин Философ. Богословие св. Иустина Философа.

Глава X. Татиан Ассириец. Diatessaron. Ермий Философ. Милтиад. Аполлинарий Иерапольский.

Глава XI. Афинагор. Мелитон Сардийский. Письмо к Диогнету. Святой Феофил Антиохийский.

Глава XII. Африканская Литература.

Глава XIII. Марк Минуций Феликс.

Глава XIV. Учение Тертуллиана.

---

## Введение.

### Понятие и объем науки.

**В** кругу научных дисциплин, входящих в программу богословского образования, особое место принадлежит Патрологии. Для точного определения понятия этой науки и объема её содержания надо предварительно заметить следующее.

Можно этой дисциплине дать определение Истории христианской богословской письменности. Как таковая она составляет предмет изучения некоторых ученых, как на-

пример классический труд Барденхевера, История древнехристианской литературы,<sup>1</sup> или же История греческой христианской литературы Г. Барди,<sup>2</sup> такая же трехтомная история А. Пюэша,<sup>3</sup> История латинской христианской литературы П. де Лабриолла<sup>4</sup> и некоторые другие. Но границы такого понимания науки несколько превышают объем Патрологии и сами по себе недостаточно устойчивы. В понятие последней, как указывает само название, обязательно входит учение об Отцах Церкви. Так и определил свое исследование наш отечественный догматист и историк, архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский).<sup>5</sup> Из этого следует необходимость уточнения понятия “Отца Церкви.”

Для римо-католической науки<sup>6</sup> понятие “святой отец” должно удовлетворять таким требованиям:

1. православность учения
2. святость жизни
3. признание Церковью
4. древность

В отличие от них “церковными писателями” являются все богословские писатели древности, даже и без признаков православности и святости, тогда как под понятие “церковного учителя” подходит автор, не имеющий за собою древность, но зато обладающий “выдающейся ученостью” (эрудицией) и Церковью особенно провозглашенный таковым.

Проф. Н. Н. Глубоковский говорит, что “понятие отечества, как такового, включает в себе главнейшую идею преемственной передачи церковного достояния по духовному восприятию для хранения, развития, и обогащения в последовательном прогрессе христианской жизни [...]. В патристической традиционности есть нечто кардинальное, что является безусловным и принудительным, и лишь мерою соответствия ему определяется достоинство индивидуального участия в общем движении. Этим началом служит идущее от Христа и Апостолов Предание в раскрытии Писаний, — Предание священное, допускающее не изменение или улучшение, но только согласное с ним истолкование и плодотворное применение к интеллектуально-жизненным потребностям каждой взятой современности. [...] Церковно-литературное отечество бывает по преимуществу общецерковным голосом, где частные мелодии своей совокупностью должны помогать гармонии целого, воплощать всю полноту и выражать все оттенки непрерывной традиционно-вдохновенной музыки. Отсюда с неизбежностью вытекает дальше, что тут всякое отклонение устраняется из ряда, косвенно подкрепляя его незыблемую солидарность, все же персональное получает исторически-обусловленный характер личного комментария и собственного построения. Посему в патристическом преемстве наиболее важен доктринальный момент со стороны постепенного раскрытия христианской истины в глубину и широту, когда всякий

---

<sup>1</sup> Otto BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur, т. I-V, 2е изд. Freiburg / Breisgau, 1913-1932.

<sup>2</sup> G. BARDY, Litterature grecque chretienne. Paris, 1928. (Bibliotheque catholique des sciences religieuses).

<sup>3</sup> A. PUECH, Histoire de la litterature grecque chretienne depuis les origines jusqu'a la fin du IVe siecle. 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1928-1930.

<sup>4</sup> P. DE LABRIOLLE, Histoire de la litterature laiine chretienne... Paris, Les Belles Lettres, 2е изд. 1924.

<sup>5</sup> Филарет ГУМИЛЕВСКИЙ, архиепископ Черниговский, Историческое учение об отцах Церкви. 3 тт. 2е изд. СПб, 1882.

<sup>6</sup> Gerhard RAUSCHEN, Patrologie. Die Schriften der Kirchenvater und ihr Lehrgehalt. 11е изд. пересмотрено Б. Алтанером. Freiburg / Breisgau, 1931, стр. 3.

“отец” обязателен по несомненному догматическому свидетельству, авторитетен по своему проникновенному церковному изъяснению и субъективен по личному разумению”.<sup>7</sup>

Таким образом в круг изучаемых Патрологией христианских писателей входят все же не одни только “отцы,” какие бы мы ни предъявляли к ним требования, но и другие авторы христианской письменности. Проф. К. Д. Попов указывает, что “эта наука названа Патрологией не потому, что она обязывалась говорить об одних только Отцах Церкви, — она обнимает всех древних церковных писателей, — а потому, что св. Отцы — носители, свидетели, истолкователи и защитники откровенной истины в таком виде, в каком она сохранилась в Церкви, — составляют главнейший и существеннейший элемент её — Патрологии.”<sup>8</sup>

Поскольку эта дисциплина изучает в историческом аспекте постепенное развитие, или лучше, раскрытие христианской церковной мысли, выраженной будь то “отцами,” “учителями” или просто “писателями” церковными, то для правильного её построения и направления надо всегда иметь в виду главную движущую силу и вдохновляющее начало в этом процессе — саму Церковь.

Отсюда вытекает с несомненной ясностью, насколько трудно, чтобы не сказать невозможно, установить пределы времени для этой науки, или, что то же, для самого процесса раскрытия, для самой церковной письменности. Наш историк архиеп. Филарет замечательно верно говорит: “Как Церковь Христова будет существовать до скончания мира, так до скончания мира будут являться в ней для нужд Церкви избранные орудия Духа Божия. [...] Таким образом во всех веках могут быть мужи с качествами, необходимыми для Отцов Церкви, и мнения людские, назначающие то VI, то XIII век, не имеют основания себе в предмете.”<sup>9</sup>

Иными словами, так как Церковь постоянно живет мистической жизнью Богочеловеческого Тела Христова, то и церковная мысль не остановилась в ней, а продолжает и дальше свое развитие. Это значит, что изучать эту мысль надо не ограничивая её только периодом классических богословских споров или вселенских соборов, а проникая и в позднейшие века византийской письменности, давшей Церкви таких великих учителей, как преп. Симеон Новый Богослов или св. Григорий Палама (т.е. XI и XIV века).

При уточнении объема нашего предмета надо иметь в виду и ту разницу, которую делают между Патрологией и Патристикой. На первый взгляд это один и тот же предмет, но в научном словоупотреблении принято избегать смешивания этих понятий. В программах наших духовных школ в XIX в. иногда (при обер-прокуроре графе Протасове) в наших Академиях преподавалась Патристика, тогда как по последнему уставу 1910 г. она была заменена Патрологией.

Под именем Патристики принято обыкновенно понимать систематическое изложение догматических и иных богословских воззрений данного церковного отца. Поэтому Патристика может быть в известной мере понимаема как историческое изложение таких систем, т.е. как “история догмы.” Ударение таким образом ставится по преимуществу на содержание произведений и их систематизацию.

---

<sup>7</sup> Н.Н. ГЛУБОКОВСКИЙ, Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928, стр. 38.

<sup>8</sup> К.Д. Попов, цитировано у Н.Н. Глубоковского, там же, стр. 42.

<sup>9</sup> Филарет ГУМИЛЕВСКИЙ, *op. cit.*, стр. XI.

Патрология, в противоположность этому, занимается главным образом:

1. личностью самого писателя и, если нужно, его жизнеописанием,
2. каталогом его произведений,
3. установлением их подлинности,
4. выяснением возможных влияний или заимствований из других писателей.

Поэтому Патрология есть наука по преимуществу историко-критическая. Выражение личности автора и влияние его среды и эпохи имеют в Патрологии особенно важное значение.

### **Деление христианской литературы на периоды.**

Выше было указано, что установление предела истории христианской богословской мысли совершенно искусственно и даже противоречит пониманию Церкви как живого Тела Богочеловека. С такой же искусственностью приходится делить эту историю на периоды. Деления эти порядка чисто педагогического, схоластического и потому условного. Они необходимы для более успешного прохождения и усвоения предмета, но не должны быть понимаемы безусловно. Архиеп. Филарет<sup>10</sup> делил историю христианской письменности на пять периодов:

1. до 312 г.;
2. от 312 г. до 620 г., охватывающий период расцвета богословского просвещения в эпоху вселенских соборов;
3. охватывает время от 620 г. до 850 г., т.е. эпоху борьбы с иконоборцами и мухамеданами;
4. ограничивается 1453 г., т.е. взятием Царьграда и концом Византии; и наконец,
5. период, охватывающий время после падения Византии.

Отсюда видно, что для архиеп. Филарета не существует предела времени для изучения церковных богословских произведений.

Католический патролог Тиксерон<sup>11</sup> делит историю христианской мысли на три периода:

1. до 313 г.;
2. до смерти папы Льва Великого, т.е. до 461 г.;
3. период “декаденции мысли,” т.е. до 636 г. на Западе и до 750 г. на Востоке.

То же деление проводит и немецкий католический патролог Раушен.<sup>12</sup>

Так же делят Патрологию и Барденхеве<sup>13</sup> и профессор Афинского Университета Баланос.<sup>14</sup> По-видимому, это установившееся на Западе деление. Но нельзя не выразить со-

---

<sup>10</sup> Филарет ГУМИЛЕВСКИЙ, *op. dt.*, стр. XVII.

<sup>11</sup> J. TIXERONT, *Precis de Patrologie*, 13e изд., Париж, 1942, стр. 11.

<sup>12</sup> G. Raushen, *Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte*. Freiburg/Breisgau. 7e изд. 1921.

<sup>13</sup> O. BARDENHEWER, *op. tit.*, стр. 3.

<sup>14</sup> Δ. Σ. ΜΠΑΛΑΝΟΣ, *Πατρολογία*. Афины, 1930, стр. 19-20.

жаления, что эта наука так быстро усматривает “упадок” святоотеческой мысли. Со времени появления Ареопагитиков (VI в.) и произведений такого исключительно возвышенного писателя, как св. Максим Исповедник, начинается новая эпоха в развитии византийской мысли. Святым Иоанном Дамаскиным она не может быть закончена, так как названные произведения VI века оказывают влияние не только на ближайших современников, но и на всю последующую литературу поздней Византии. Св. Иоанн Дамаскин не печать и не предел отцов. И после него богословская мысль не перестала быть плодотворной. Это особенно ясно обнаружилось в эпоху исихастских споров XIV века, богословское наследие которых далеко еще не разработано в наше время.

### История науки на Западе и у нас.<sup>15</sup>

Обычно в науке указывают на блаж. Иеронима как на первого патролога. В своем сочинении О замечательных мужах он дает обзор жизни и перечень 135 христианских писателей, в число коих им включены и Филон, и Иосиф Флавий, и Сенека. Работу блаж. Иеронима продолжали Массийлийский пресвитер Геннадий в V в. и Исидор Севильский в VII в. Особое значение для восточного богословия имело знаменитое произведение патр. Константинопольского Фотия *Библиотека*, или, по-гречески, *Μυρίοβιβλον*. В этом памятнике собраны имена, а отчасти и краткие отрывки из 280 языческих и христианских произведений.

Особо надо отметить всю работу бенедиктинских монахов конгрегации св. Мавра (Мавристы), собиравших и издававших святоотеческие тексты. Следует упомянуть о трудах Беллармина,<sup>16</sup> Дю Пэна<sup>17</sup> (О церковных писателях). В XVIII же веке выходит История священных и церковных писателей Реми Селлье.<sup>18</sup>

Среди протестантов выдаются Кав,<sup>19</sup> История церковных писателей, Комментарий о писателях церкви Казимира Удина<sup>20</sup> в 3-х томах, и 12-томная Греческая Библиотека Фабриция.<sup>21</sup>

На Западе выделяются следующие труды (называем только особенно известные):

Католические труды:

На немецком языке:

- J. A. MOHLER, *Patrologie, oder christliche Literargeschichte*. Vol. 1, Regensburg 1840.

- J. FESSLER *Institutiones Patrologiae ...* 2 t., Oeniponte, 1850-1851.

- O. BARDENHEWER:

— *Patrologie*, 3e изд., 1910.

— *Geschichte der altchristlichen Literatur*. 5 тт, 2e изд. Freiburg / Breisgau, 1913-1932.

- G. RAUSCHEN - B. ALTANER, *Patrologie*. Freiburg, 1931. На французском языке

следует упомянуть:

<sup>15</sup> См. Общую библиографию.

<sup>16</sup> Roberto BELLARMINO (cardinal), *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus*, 1613.

<sup>17</sup> Ellies du PIN, *Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclesiastiques*, Париж 1724-1763.

<sup>18</sup> R. CHILLIER (O.S.B.), *Histoire generale des auteurs sacres et ecclesiastiques*, Paris, 1729-63.

<sup>19</sup> W. CAVE, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria a Christo nato usque ad seec. XVI*. Londini, 1689.

<sup>20</sup> C. OUDIN, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Lipsiae, 1722.

<sup>21</sup> J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca seu notitia scriptorum veierum graecorum*, Hambourg, 1705-1728. Второе издание переработанное: Fabricius-Harles, - Joannis Alberti Fabricii ... *Bibliotheca graeca ... ab autore tertium recognita et plurimis locis aucta*. Editio quart a ... cur ante Gottlieb Christophoro Harles, ... Accedunt J. A. Fabricii et Christoph. Augusti Neumanni supplementa inedita. — Hamburg, C. E. Bohn, 1790-1809. 12 vol. in-4°.

- J. TDCERONT, *Precis de Patrologie*, 13e изд., Paris, 1942.
- F. CAYRE, *Precis de Patrologie*. 2 тт., 1927-1930.

Среди протестантских трудов безусловно первое место принадлежит работам крупнейшего немецкого церковного историка Харнака:

- А. von HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. I Band: Die Ueberlieferung und der Bestand, Leipzig, 1893. II Band: Die Chronologie, Leipzig, 1897-1904.

Кроме того, под его редакцией в течение многих лет выходила серия исследований по историческим и патриотическим вопросам: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*,<sup>22</sup> в Лейпциге, где был напечатан ряд крупнейших статей и монографий.

В дальнейшем будут указаны наиболее известные издания святоотеческих текстов, а теперь обратимся к истории Патрологии в России и на Востоке.

### **История Патрологической науки в России.**

В программах преобразованных русских духовных школ в начале XIX в. Патрология не преподавалась как отдельный предмет. Она поглощалась историей Церкви и отчасти Догматикой и Священным Писанием, когда нужно было обосновать святоотеческими мнениями то или иное вероучительное положение или истолкование священного текста. Лишь при пересмотре учебных программ и планов в 1839 г. в духовных семинариях была введена новая дисциплина под именем “Историко-богословское учение об Отцах Церкви.” Св. Синод запросил все три Духовные Академии (Казанская еще не существовала как Академия) о программе преподавания. Академии подали свои конспекты в Синод. Митр. Филарету Московскому было поручено их рассмотрение. Он дал свое мнение, указав на некоторые неточности и недостатки предложенных конспектов. В частности, митрополит предлагал не ограничивать “ряд Отцов святителем Димитрием (Ростовским),” а включить в программу преподавания и св. Тихона Воронежского.<sup>23</sup>

Таким образом, в 1841 г. Синод определил ввести во всех трех Академиях особый предмет — Патристику. Этот год и должен считаться началом академического преподавания этого предмета в русских духовных школах.

Либеральные веяния 60-х годов, приведшие к новому академическому уставу 1869 г., отразились и в интересующей нас области. Санкт-Петербургская Духовная Академия “находила возможным без ущерба для полноты богословского образования совершенно исключить из круга преподававшихся наук Патрологию, пастырское богословие и гомилетику.” Но благодаря мудрому обер-прокурору гр. Д. А. Толстому удалось все же этот предмет отстоять, и Патристика продолжала преподаваться на историческом отделении реформированных Духовных Академий. Устав 1884 г. ввел Патристику в число предметов общеобязательных. По последнему уставу 1910 г. этот предмет под названием Патрологии не только остался на своем месте, но даже разделился на две кафедры, подобно Священному Писанию обоих Заветов. За 75 лет существования этой кафедры в стенах наших славных Духовных Академий Патрология показала богатые научные результаты и руководители этой кафедры украсили ризницу отечественного знания богатыми монографиями

<sup>22</sup> *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. 1882 —> Leipzig - Berlin.

<sup>23</sup> Митр. Филарет Московский, *Собрание мнений и отзывов*, т. II, стр. 460.



ми, ценными статьями в ученых журналах и сборниках и некоторыми учебными руководствами для студентов. Необходимо перечислить ученых, потрудившихся в этой области и указать на наиболее интересные исследования в исторической науке о святых отцах.

В СПб Духовной Академии в 1841 г. Патристику преподавали на старшем отделении о. И. Колоколов, а на младшем бакалавр И. И. Лобовиков. Преподавание этой науки шло совместно с преподаванием греческого языка, чтобы дать студентам возможность тут же читать в подлиннике святоотеческие творения. Колоколов преподавал Патристику всего два года, тогда как Лобовиков объединил в своих руках весь предмет и читал его до 1848 г., когда он покончил жизнь самоубийством. Этот одаренный преподаватель не смог, конечно, оставить капитального исследования в области тогда еще молодой у нас дисциплины, но тем не менее плодом его ученых изысканий и педагогических трудов остались литографированные студентами лекции. Он, начиная с апостольских мужей, доводил свои лекции до св. Фотия Константинопольского, обнимая в них произведения 32 отцов и писателей Церкви. Кроме того, в Христианском Чтении за 1846 и 1848 гг. им были напечатаны две статьи по Патрологии.

Его заменил на академической кафедре бакалавр о. П. Колоссовский, ведший преподавание этого предмета пять лет (1848-1853). После него в течение двух лет (до 1855 г.) эту дисциплину преподавал иеромонах Асигкрит (Верещагин), после которого ее читал П. И. Шалфеев в продолжение семи лет (1855-1862). Курса своего он не написал и вообще не оставил заметного следа, кроме нескольких статей в Христианском Чтении и других журналах. После его смерти (26 июня 1862 г.) в течение двух лет (1862-1863) кафедру Патристики занимал П. А. Лебедев, а после него — Л. А. Павловский с 1863 по 1871 г. Доцент А. А. Приселков пробыл на этой кафедре 11 лет (с 1873 по 1884) т.е. до введения нового устава. Он приготовил к этому времени свою диссертацию о Первом послании Климента к Римлянам, но заболел. Его заменил на короткое время Н. И. Барсов (1884-1887), после чего Приселков вернулся, но 29 ноября 1887 г. скончался, не успев защитить своей диссертации. С 1888 по 1905 г. Патристику преподавал в столичной Академии Т. А. Налимов, впоследствии протоиерей и первый и единственный выборный ректор после революции 1917 г. Налимов, несмотря на длительное пребывание на кафедре, не оставил никакого вклада в науку о свв. отцах. С 1905 по 1917 г. преподавание этой дисциплины было в руках проф. Н.И. Сагарда, много поработавшего в области Патристики и в частности в издании некоторых творений св. Григория Чудотворца. В 1910 году была создана вторая кафедра по Патристике, которая была предоставлена А.И. Сагарда, брату Николая Ивановича. А. И. Сагарда работал над произведениями Климента Александрийского и занимался новым переводом творений св. Иоанна Дамаскина. Революция положила конец его ученой работе.

Первыми преподавателями Патристики в Московской Духовной Академии были: иеромонах Евгений (Сахаров-Платонов), занимавший эту кафедру только два года (1841-1842), иеромонах Илларион (Боголюбов) с 1842 по 1848 гг., иеромонах впоследствии архиеп. Ярославский Леонид (Краснопевков), пробывший на кафедре тоже только два года (1848-1849) и И. И. Побединский-Платонов (1850-1852), после которого этот предмет вел в течение девяти лет (1852-1861) иеромонах Порфирий (Попов). За ним два года (1861-1863) преподавал Патристику В. И. Боголепов и семь лет (1864-1871) А. А. Смирнов. Двадцать один год эта кафедра была занимаема о. А. Мартыновым (1872-1893); двадцать четыре года (1893-1917) проф. И. В. Поповым, которому был под самый конец старого режима прикомандирован для второй кафедры иеромонах Пантелеймон (Успенский). Такая

частая смена преподавателей не могла не отражаться пагубно на ведении педагогического дела. Профессор, едва успевал немного войти в суть преподаваемого им предмета, как его переводили на другую дисциплину, или он покидал службу, становился архиереем, ректором семинарии, или же просто умирал. Память сохранилась у студентов только о иером. Порфирии (Попове), рано умершем от чахотки в Риме, об о. А. А. Смирнове, немало писавшем в Православном обозрении,<sup>24</sup> да еще об о. А. Мартынове. Последний мог бы дать больше, чем он дал, судя по количеству проведенных им на кафедре лет. В лице И. В. Попова Московская Академия наконец увидела настоящего в европейском смысле ученого — патролога. Его краткий конспект лекций,<sup>25</sup> статьи в Богословском Вестнике<sup>26</sup> и большая работа о блаж. Августине стоят выше всякой похвалы.

В Академии Киевской первым преподавателем был иером. Михаил (Монастырев), только что, в 1841 г., окончивший курс наук в Академии. Он читал этот предмет до 1844 г., после чего в течение двух лет (1844-1846) кафедра эта занимаема была В. И. Аскоченским, оставившим по себе недобрую память за полемику с архим. Феодором (Бухаревым). После Аскоченского этот предмет три года читаем был Н. А. Фаворовым (1846-1849), перешедшим затем на Гомилетику и передавшим Патристику Н. И. Щеголеву, занимавшему эту кафедру с 1849 по 1857 гг.

С 1857 г. Патристику читал проф. К. И. Скворцов. Он напечатал в Воскресном Чтении<sup>27</sup> ряд выдержек из своих лекций, преимущественно из раннехристианской письменности. В Трудах Киевской Духовной Академии им напечатаны статьи “Учение св. Григория Нисского о достоинстве природы человеческой” (1865), “Св. Ап. Варнава” (1863), “О книгах Сивилл” (1862), “Св. Иустин” (1866). Отдельно вышли Блаж. Августин (1870) и очень ценная по своему замыслу книга Философия св. отцов и учителей Церкви (1868). Это первая в русской научной литературе книга по этому вопросу, как бы намечающая одну из основных линий в патрологической проблематике. В 1871 г. Скворцов защищал диссертацию на степень доктора богословия под названием Исследование об авторе сочинений, известном под именем св. Дионисия Ареопагита. Сочинение это примечательно по двум причинам: 1. это первая докторская диссертация в Киевской Академии по новому уставу 1869 г. (т.е. с публичной защитой); 2. автор имел смелость первым в русской науке говорить о не аутентичности Ареопагитиков. Это был шаг большого научного дерзновения и историко-критической беспристрастности. Мнение Скворцова встретило жестокую, и, надо сказать, весьма слабую критику еп. Чигиринского Порфирия (Успенского), бывшего не в ладах с киевскими профессорами и ими весьма недолюбимого. Спор этот, особенно после ревизорского отчета еп. Порфирия Синоду, совсем испортил взаимоотношения ученых киевских богословов и не менее ученого, смелого и очень сведущего нашего востоковеда, нелегкого, по своим личным качествам, в общении с людьми.

К. И. Скворцов писал, кроме того, и по-немецки,<sup>28</sup> причем его рассуждения о не подлинности Ареопагитиков стали уже в 1875 г. известными западной науке.

Заслуга К. И. Скворцова в том, что он создал в Киевской Академии патриотическую традицию. Сын заслуженного и известного всему Киеву проф. прот. И. М. Скворцова, он

<sup>24</sup> Православное обозрение. 1800-1891. Москва.

<sup>25</sup> Конспект лекций по Патрологии, Сергиев Посад, 1916, 253 стр.

<sup>26</sup> Богословский вестник, издаваемый Московской духовной академией. 1892-1918. Сергиев Посад.

<sup>27</sup> Воскресное Чтеше, Журнал, издаваемый при Киевской духовной академии. Киев. 1837 —х

<sup>28</sup> SKVORTSOV (Konstantin Ivanovitch). Patrologische Untersuchungen iiber Ursprung der problematischen Schriften der apostolischen Vater. Leipzig, 1875.



смолоду был воспитан в академических традициях. Школа была для него не второстепенной поделкой, а первым и главным делом в жизни. К своему предмету он относился с большой серьезностью, любил его и сумел и других заставить полюбить его. Под его влиянием писались хорошие магистерские и кандидатские работы об отцах Церкви (упомянем только хотя бы одну: Догматическая система Оригена священника и доцента Киевской Академии Григория Малеванского), он следил за европейской литературой своего предмета, он интересовался и помогал делу издававшихся в Киевской Академии переводов западных отцов Церкви. Можно только жалеть, что Скворцов не оставил после себя курса своей науки.

После него долгое время Патристика была в руках проф. К. И. Попова, автора двух диссертаций: о Тертуллиане и капитальной о б лаж. Диадохе Фотикийском. При создании второй кафедры Патристики на нее был приглашен талантливый и очень знающий С. Л. Епифанович, автор магистерской работы о Максиме Исповеднике, к сожалению, рано скончавшийся и не оставивший после себя другой работы. Перед революцией на вторую кафедру был приглашен автор Эсхатологии св. Григория Нисского М. Окснюк.<sup>29</sup>

В самой младшей из наших Духовных Академий, в Казанской, первыми преподавателями Патристики были: Д. И. Кастальский (1844-1848), иеромонах Серафим Протопопов (1849-1851), М. М. Зефирова (1851-1856), А. И. Беневоленский (1856-1857) и Я. В. Рудольфов (1857-1868). По краткости пребывания на своей кафедре, они, разумеется, не могли оставить после себя ни капитальных исследований, ни систематических курсов. В период нового академического устава 1869 г. первым профессором- Патристики был Д. В. Гусев.

После Д. В. Гусева, занимавшего кафедру с 1870 по 1894 гг., этот предмет перешел к Л. И. Писареву (1895-1917), которому был придан для второй кафедры П. И. Верещацкий.

Наряду с указанными монографиями, курсами и конспектами особенной известностью пользуется и поныне, правда уже весьма устаревший, но все же очень для того времени основательный труд архиеп. Филарета

Гумилевского Историческое учение об отцах Церкви (второе издание 1882 г.). В сущности это единственный настоящий курс Патрологии на русском языке. Мы очень богаты ценными научными монографиями о разных отцах и писателях Церкви, но капитальных трудов по Патристике, могущих хотя бы отчасти соответствовать западным трудам Барденхевера, Раушена, Тиксерона, Пюэша и других, у нас нет.

Но особенной славой русской духовной школы надо признать начатое по почину митр. Филарета Московского дело перевода святоотеческих творений на русский язык. В Московской Духовной Академии с 40-х годов прошлого столетия начал издаваться ряд патриотических творений под общим заглавием Творения святых отцов. К ним впоследствии стал в виде приложения выходить и журнал с научными статьями по богословским вопросам, Приложения к творениям св. отцов” позже в ректорство архим. Антония (Храповицкого) переименованный в Богословский Вестник, большой журнал академического типа. Одним из главных руководителей и фактическим редактором этих переводов был проф. прот. П. С. Делицын, и сам переводивший, и чужие переводы исправлявший, и всю тяготу критики митр. Филарета на себе с достоинством несший. Вначале издавали творения отцов без особой системы, а потом уже полными собраниями творений главнейших отцов, правда не критически и с пропусками. Некоторые творения, или, правильнее, некоторые свв. отцы были переизданы и по два и по три раза. Московская Академия ограничилась изданием по-русски главным образом восточных отцов и писателей. Ко времени

---

<sup>29</sup> М. Окснюк, Эсхатология св. Григория Нисского, Киев, 1914, 666 стр.

крушения русской школы дошли в более или менее полном и систематическом порядке до творений свв. Кирилла Александрийского, Максима Исповедника, Германа Константинопольского и Никифора Константинопольского.

На долю СПб Академии выпало издать из свв. отцов все творения св. Иоанна Златоуста, что само по себе представляет целую библиотеку в 22 книги. Эта Академия издавала, кроме того, и другие произведения, как Собrania древних литургий, византийские хронографии и пр.

Киевская Академия занялась переводом и изданием западных писателей, и ко времени революции из крупных писателей Запада были почти целиком переведены св. Киприан, Тертуллиан, блаж. Иероним и блаж. Августин.

При Казанском Православном Собеседнике, органе Академии, был специальный Патрологический Отдел, который издавал без особой системы отдельные творения отцов и исследования по Патристике.

Кроме того, трудами еп. Феофана Затворника с одной стороны и старцев Оптиной пустыни с другой начали издаваться переводы аскетических произведений, как например: Авва Дорофей, Лествица, Исаак Сирии, Варсонуфий и Иоанн и, наконец, пятитомная аскетическая хрестоматия, известное всему православному миру “Добротолубие,” которое на русском языке является расширенным изданием греческой “Филокалии.”

В изгнании русская богословская школа не прекратила своего существования, а наоборот, начала совершенно новый этап своего плодотворного развития. Многие русские ученые вошли в иностранные Университеты, в частности в православные богословские факультеты балканских стран. Русские изгнанники основали и свою высокую школу богословского ведения в Париже. Первым преподавателем Патрологии в ней был проф. прот. Г. В. Флоровский (до 1939 г.), плодом чтений которого остались два тома по Патристике: Восточные отцы 4 в. (Париж, 1931 г.) и Византийские отцы 5-8 вв. (Париж, 1933 г.). Книга эта, не будучи специальным учебником Патрологии, охватывает наиболее важный в смысле развития богословской мысли период патриотической письменности, её золотой век и начало византийского богословия.

Надо упомянуть также и книгу проф. Л. П. Карсавина Св. отцы и учителя Церкви (Париж, 1927 г.), являющейся к сожалению слишком кратким, конспективным изложением патрологического материала.

У Греков изучение Патрологии началось вместе с основанием Афинского Университета в освобожденном эллинском королевстве. Первым учебным руководством является двухтомная Филологическая и критическая история свв. отцов Церкви и их творений Константина Контгоноса (Афины, 1851-1853 гг.), охватывающая только первые четыре века. Трудом архимандрита Неофита Пагида в 1885-1887 гг. было в Иерусалиме переведено и издано в трех томах Историческое учение об отцах Церкви архиеп. Филарета Гумилевского, рассматривающее историю христианской литературы до XII века.

В начале текущего века проф. Афинского Университета Георгий Дерву издал трехтомное сочинение по Патрологии, охватывающее сочинения первых трех веков, а в 1930 г. проф. Университета Димитрий Баланос издал свой учебник Патрологии, в котором изучение восточных отцов останавливается на св. Иоанне Дамаскине, а западных писателей — на Павле Диаконе и Павлине Аквилейском, т.е. на VIII веке. Учебник этот составлен по типу Патрологии Барденхевера или Раушен-Алтанера.

У С е р б о в самостоятельная высшая богословская школа открылась только после войны 1914-1918 гг., тогда как до этого Сербы ездили учиться в русские Духовные Ака-

демии. На Богословском факультете Белградского Университета Патрологию преподавал архим. Филарет Гранич (+1948), литографированные лекции которого и служат пособием для студентов. Архим. Филарет известен как ученый византист и сотрудник виз антологических журналов и изданий.

### Издания святоотеческих творений.

Кроме учебных руководств по Патрологии и ученых монографий об отцах Церкви и их творениях, для изучения этой науки особенную важность имеет издание первоисточников, т.е. самих творений. Это представляет собой настолько большое и капитальное дело, что, конечно, оно не может быть реализовано волей и усилиями одного только ученого. Попытки дать ученому миру такие коллекции творений свв. отцов производились уже издавна, но носили характер частичный, неполный, а главное, без достаточного научно-критического аппарата.

Выше были упомянуты работы коллегии св. Мавра (бенедиктинских монахов) при участии таких больших знатоков своего времени, как Мабильон, Монфокон, Рюинарт<sup>30</sup> и другие. Но эти работы могли удовлетворить только начинающую научную любознательность того времени.

Событием в истории Патрологии явилось знаменитое издание аббата Миня, известное каждому мало-мальски образованному человеку. Jacques Paul MIGNE родился 25 октября 1800 г. и умер 24 октября 1875 г. Это был, в сущности, обыкновенный приходской священник во Франции, но одаренный необыкновенным научным пафосом и трудолюбием. Им были созданы особые типографии, привлечены к делу многие ученые силы и начато монументальное дело по изданию святоотеческих творений, помимо издававшихся им разных богословских энциклопедий, словарей и проч.

В результате этого исключительного библиографического подвига ученый мир имеет монументальную коллекцию святоотеческих творений в двух сериях. Первая, греческая, охватывает 161 том творений восточных писателей до 1439 года.<sup>31</sup> Гранки и набор 162-го тома были уничтожены пожаром типографии в 1868 г. Эта серия, помимо колонны греческого текста, имеет параллельную колонну латинского перевода. В начале каждого нового произведения или даже в виде предисловия к следующему автору помещены вступительные сведения о рукописях, с которых печатается данный текст, а иногда имеются замечания и о разночтениях, но это все далеко не удовлетворительно с точки зрения научно-критической. Вторая серия, латинская, в 221 томах доведена до папы Иннокентия III (1216 г.)<sup>32</sup>

Издание аббата Миня, огромное по своему значению и объему, все же, как указывалось, не может удовлетворить вполне ученую совесть. Оно не критично, не полно и, благодаря несовершенству технического аппарата того времени, не свободно от массы опечаток и ошибок.

Затем было произведено несколько новых опытов издания патристических памятников. Надо упомянуть следующие:

1. Начатое в 1866 г. Венской Академией Наук издание латинских писателей:

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum; editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesariae Vindobonensis. Vindobonae. Vol. 11866—>;

<sup>30</sup> Jean MABIXON (1632-1707), Bernard de MONTFAUCON (1655-1741), Thierry RUINART.

<sup>31</sup> Patrologiae Cursus completus, series graeca.

<sup>32</sup> Patrologiae Cursus completus, series latina.

2. Берлинское издание древних греческих отцов:

Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi. 13 Bde, 1877-1898.

3. Издание Берлинской же Академии Наук отцов первых трех веков (с примечаниями, регистрами и прочее):

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte. Berlin, Akademie-Verlag, 1897 —>

4. Лейпцигское (Teubner) издание древних писателей.

5. Исключительно важное значение для ориенталистов имеет предпринятое Р. Граффин и Ф. Нау, (одно время при участии Принца Макса Саксонского) издание специальной Восточной Патрологии, печатаемое в Париже у Firmin-Didot (1903-1914).<sup>33</sup> Здесь издаются трактаты по богословию, проповеди, жития, литургические отрывки, календари на разных восточных языках (коптском, сирийском, армянском, грузинском, арабском, эфиопском и славянском) с переводом на латинский, французский или английский язык, в зависимости от национальности переводчика. Сотрудниками являются лучшие ученые римских, парижских, лионских и других богословских и филологических школ.

6. Кроме того, начата специальная серия Сирийской Патрологии.<sup>34</sup>

7. Выше были упомянуты знаменитые Харнаковские Texte und Untersuchungenf представляющие собою не только издание текстов, но и специальные исследования по ним.

8. В Кембридже с 1891 г. А. Робинзоном (Armitage Robinson) начато издание Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature. Cambridge 1891 —>

Перечень этот далеко не полон. Помимо этого постоянно производится перевод на разные языки святоотеческих творений.

Место Патрологии в кругу богословских наук

Все дисциплины богословского круга тесно связаны между собой и существует известная иерархия богословских наук, группируемых в известные системы. Для правильного изучения науки о святых отцах и их творениях необходимо знать положение этой науки в кругу прочих дисциплин.

Прежде всего, по своему характеру и направлению эта наука принадлежит к предметам историческим. Ее интересует главным образом постепенное раскрытие христианской богословской мысли, зависимость писателя от его эпохи и литературных и философских влияний времени, образование школ и направлений богословской мысли и тому подобное. Поэтому в первую очередь Патрология связана теснейшим образом с историей Церкви. Иногда было стремление и не выделять Патрологию в самостоятельную дисциплину, а дать ей место в курсе общей истории Церкви, что, конечно, неправильно, так как умаляет значение её.

С другой стороны, Патрология занята изучением самих произведений святоотеческих, их разбором, классификацией, вопросом об их подлинности и анализом их богословского содержания. Таким образом, Патрология примыкает к наукам систематическим и сама создает свои системы.

Изучая отцов-толкователей священного текста, Патрология теснейше связывается с науками о Священном Писании как исагогическими, так и герменевтическими (экзегетическими).

<sup>33</sup> R. GRAFFIN, F. NAU, Patrologia Orientalis... См. также Patrologia orientalis, Turnhout, Brepols, 1973 —>

<sup>34</sup> Patrologia Syriaca, изд. R. GRAFFIN. Париж, 1894-1907.

Патристика изучает в первую очередь богословские воззрения отцов Церкви. Поскольку в них раскрываются догматические учения, опровергаются ложные взгляды и утверждается Православие, Патристика входит в область догматического богословия; как уже было сказано, есть тенденция представить её как историю догмы. Это опять-таки ведет к сужению её задач. В свое время архиеп. Филарет Черниговский заметил, что отцы Церкви “столько же заботились для Церкви о чистоте веры, сколько и о благовестии. [...] Потому та Патристика” которая обращает исключительное внимание на догматическое учение отцов, теряя из вида и толкования Писания, и наставления в благочестии, извращает собою понятие об отцах Церкви, выставляет их не в их точном виде.”<sup>35</sup>

Очень многие отцы посвящали преимущественное внимание вопросам аскетики и нравственного богословия, или благочестия, и все они никогда не отделяли нравственного богословия в отдельную схоластическую дисциплину, как это сделала впоследствии школьная наука. Святые отцы являются по своей жизни основой христианской нравственности, а по своим творениям — её истолкователями и учителями.

Святые отцы не чужды были иногда и поэтического творчества, обогащая своими творениями ризницу нашего литургического богословия и гимнографии. Были среди них и исключительные писатели богослужебных песнопений, но все они в своем творчестве и богословствовании исходили из нашего богослужения как живой философии Православия.

## Доникейская Патрология.

### Первохристианство.

Период, непосредственно следующий за проповедью св. Апостолов и обычно именуемый первохристианством, имеет свои характерные черты, отличающие его от всех позднейших эпох христианской культуры. Эти индивидуальные черты особенно неповторимы. Их можно свести к следующим.

а. **Апостольская живая традиция.** Деятели этого времени или сами были учениками св. Апостолов, или слышали о них от учеников апостольских, или даже, может быть, в раннем детстве, были современниками Христовыми, если и не его самовидцами. Живые воспоминания о Христе и Его учениках передавались непосредственно в этой среде и ими жили. Эта непосредственность сообщала большую живость, простодушие и реальность общения с Господом. Это отражается и на содержании памятников того времени, и на их языке.

б. **Эсхатологические чаяния.** Вся послеапостольская традиция проникнута настроением близкого конца мира. Вознесение Господа переживалось как временный, на самый краткий промежуток времени, уход Учителя. Жили Его скорым возвращением. Ожидали Его второе пришествие, Его парусию. Благодаря этому ничто земное не было и не должно было быть самоценным. Преходящий характер событий внушал не задерживаться мысленно на всем земном. Не было поэтому чувства истории, а только апокалиптического исполнения времен. Не могло быть и чувства культуры и творчества.

в. **Харизматичность.** Проявившееся в Сионской горнице чудо Пятидесятницы дало всему апостольскому веку пафос духоносности, вдохновения, жизни в Духе. Дары Св. Духа обильно изливались на “малое стадо” Христовых учеников. Жили чудом, верили в лег-

<sup>35</sup> Ф. ГУМИЛЕВСКИЙ, *op. cit.* стр. XV.



кое осуществление чуда, дерзновенно требовали чуда, — и чудеса творились. Вся жизнь первохристиан была проявлением этой духоносности, даров Параклита, или как принято говорить, харизматичностью Духа. Харизмы изливались на всех в изобилии. Харизма исцеления немощных и изгнания бесов проявлялась повседневно; харизма языков побуждала вдохновенных учеников говорить на ранее им неизвестных языках; харизмою пророчества и учительства проповедовали и научали; в харизматическом порыве первохристианский пророк и апостол во время совершения Евхаристии вдохновенно творил новые евхаристические молитвы “сколько он мог,” по слову одного древнего памятника христианства. Не было записанных формул и уставов; не было нормированных правил управления церковной общиной. Все это двигалось наибольшим из всех даров Духа — любовью, “которая не прекращается, долготерпит, милосердствует, не превозносится, не ищет своего, не мыслит зла, все покрывает, всему верит, все переносит ...” Все это почивало на детски непреложной вере, которая и была той победой, что победила мир. Все это создавало известную расплавленность, динамичность, стремительность всего первохристианства. Этим определяется может быть в наибольшей мере весь стиль после-апостольского века.

г. **Отсутствие богословско-догматических интересов** также в значительной степени окрашивает эту эпоху. Не следует упрощать христианскую проповедь до “простачества,” примитивизма; нужно только помнить о том, что первенствующая церковь дала ап. Павла, образованнейшего человека своего времени, философию и богословие которого не могут исчерпать и по сей день века святоотеческого толкования и сотни фолиантов философских исследований. Нельзя позднейшую патристику свести к формуле “святоотеческое учение есть сплошной гностицизм, существенно связанный с аскетизмом” (проф. Тареев); но помнить надо исключительные условия развития первенствующей общины христианской, когда совсем иные интересы стояли на первом плане. Жили все еще больше всего живым воспоминанием и обаянием личности Самого Господа. Окружающая обстановка не располагала к догматизированию. Это не значит, что христианство по самому существу не склонно и не предрасположено к догматическому мышлению. Это значит лишь то, что не настал еще момент раскрыться силам богословского творчества. Они в потенции дремали, пока Церковь Христова переживала время своего золотого детства, с его золотыми снами, с его наивностью младенчества. В своей книге Марцион Адольф фон Харнак пишет:

“Эта религия (христианство) возвещала доселе Неведомого Бога и в то же время проповедовала всем уже ведомого Господа неба и земли.

Она вербовала сторонников для нового Господа и Спасителя, Который только недавно, в царствование Тиверия, был распят, но вместе с этим она заявляла, что Он же участвовал в творении и что со времени праотцев и до днесь Он открывался в сердцах людей и через Пророков.

Она возвещала, что все, что принес и сотворил её Спаситель — ново, но в то же время она сохранила одну древнюю священную книгу, приняв ее от Иудеев, в которой с незапамятных времен премудро сказано уже все, чего требуют знание и жизнь.

Она принесла неисчерпаемое богатство возвышенных мифов и, наряду с этим, проповедовала всеобъемлющий Логос, существование и действие Коего эти мифы выявляют.

Она возвещала исключительность Промысла Божия и вместе с тем самостоятельность свободной воли человека.



Она устанавливала все в свете ясного Духа и Истины, но принесла, однако, такие твердые и темные письмена, как таинства, которые шли наперекор религиозному сознанию и мистике.

Она объявляла мир добрым творением доброго Бога, но вместе с тем и роковым царством злых демонов.

Она проповедовала воскресение плоти и объявляла, наряду с этим, войну этой плоти.

Она обострила несслыханным доселе образом проповедь о близком судном дне грозного Бога и она же, сохраняя для Него в силе все ветхозаветные изречения, возвестила, тем не менее, что этот Бог есть Бог милосердия и любви.

Она требовала строжайшего поведения в словах и в жизни и обещала совершенное прощение грехов.

Она так пошла навстречу отдельной душе, как будто бы эта душа одна только и существует на свете, и тут же призвала всех в солидарный братский союз, столь всеобъемлющий, как человеческая жизнь, и столь глубокий, как человеческая нужда.

Она создала религиозную демократию и с самого же начала была озабочена подчинить ее сильной власти.<sup>36</sup>

## Апокрифическая Литература.

### Глава I.

**П**ервохристианская литература по типу своих памятников в известной мере состоит из апокрифических произведений. Для нее очень характерным признаком является подражательный тип творчества. Памятники апостольского периода берутся как пример и образец. Апокрифическая литература занимает большое место в круге чтения того времени. Литература эта стремится подражать книгам Св. Писания по их содержанию и направлению. Таким образом, среди апокрифов мы имеем и евангелия, и деяния, и послания, и апокалипсисы. В сущности, эта литература не входит в рамки чисто патрологического исследования, но тем не менее о ней должно иметь хотя бы общее понятие, чтобы восстановить ту связь, которая существует между апостольскими трудами и деятельностью так называемых “мужей апостольских.” Надо, впрочем, оговориться, что сама по себе эта литература в значительной мере и не является продуктом самого раннего первохристианства. Есть памятники христианской письменности более древние, чем апокрифические евангелия и послания, некоторые из которых составлены, вероятно, в III и IV веках.

#### Апокрифические Евангелия.

1. **Евангелие Евреев** (το καθ' Εβραίων εὐαγγέλιον). Свидетельство о нем мы имеем от блаженного Иеронима, который это произведение с халдее сирийского языка перевел на греческий и латинский. Оно было якобы в употреблении у Назареев и многими признавалось за еврейский текстуальный источник евангелия от Матфея. В действительности оно близко по своему содержанию к некоторым отрывкам первого канонического Евангелия. Согласно с Т. Цаном,<sup>37</sup> можно признать, что оно является дальнейшей переработкой первоисточника Матвеева Евангелия. Составлено оно вероятно около 150 г.

<sup>36</sup> Marcion. Das Evangelium vom fremden Gen. Leipzig 1924. 2e изд., стр. 6-7 (перевод автора).

<sup>37</sup> Т. ZAHN, Gesch. d. ml Kanons II, 642 слл.

2. **Евангелие Двенадцати** (το των δώδεκα εὐαγγέλιον), вероятно составленное во II в., считалось долгое время потерянным. Ориген (PG 13, 1801-1805) считал это евангелие, как и египетское евангелие древнейшими памятниками. Это евангелие отчасти может быть восстановленным в некоторых своих отрывках после произведенного профессором Е. Ревью<sup>38</sup> критического анализа некоторых рукописей Парижской Национальной Библиотеки по коптским текстам, напечатанным им в 1905 г. в Восточной Патрологии (II том). Это евангелие называют иногда евионитским, так как оно, вероятно, было в употреблении у евионитов.

3. **Египетское евангелие** (το хат Αιγυπτίου εὐαγγέλιον). Написано около 150 г. По свидетельству Епифания Кипрского, оно было в почете у энкратитов и савеллиан, так как содержало в себе мысли против брака, против плоти вообще, равно как и модалистическое понимание Св. Троицы. Найдено оно было в Египте Гренфеллом и Хунтом<sup>39</sup> в 1897 г.

4. **Евангелие Петра** (εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον) — гностико-докетическая переработка канонических Евангелий II века. Найдено Бурианом<sup>40</sup> в 1886 г. в одной христианской гробнице Верхнего Египта. Опубликовано оно им было в 1892 г.

5. **Евангелие Иакова** (ή ιστορία Ιακώδος περί της γεννήσεως Μαρίας). Найдено французским ученым Постелем<sup>41</sup> и впервые в 1552 г. издано на латыни, в греческом переводе в 1876 г. издано Тишendorфом.<sup>42</sup> Это памятник очень распространенный в древне-христианской среде. Составлено это евангелие во второй половине II века. Может быть даже оно было известно и св. Иустину Философу. В нем много повествуется о детстве Божией Матери, о Ее родителях, которые тут в первый раз и названы Иоакимом и Анной, об избииении младенцев в Вифлееме, о братьях Господа, как детях Иосифа от первого брака. Его распространение в христианском обществе подтверждается более чем 30 рукописями, его содержащими.

6. **Евангелие Фомы** (Θωμά Ἰσραηλίου φιλοσόφου ρητά εἰς τα παιδικά του Κυρίου). Его знают Ориген и Ипполит. Оно было также сильно распространено среди христиан, что свидетельствуется многими переводами на греческий, латинский, сирийский и славянский языки. Оно содержит множество легенд о Спасителе в Его детском возрасте.

7. **Евангелие Детства Иисуса**, близкое в некоторых своих редакциях к Евангелию Фомы. Впервые арабский его текст с латинским переводом был напечатан в 1697 г. Сике,<sup>43</sup> затем в 1832 и 1852 гг. Сирийский текст особенно близок к Евангелию Фомы. От сирийского текста произошел и армянский, несколько измененный.

<sup>38</sup> E. REVILLOUT, Les Apocryphes copies ... I. Les Evangiles des douze apotres et de saint Barthelemy. Paris 1905. (Patrologia orientalis. T. II, fasc. 2).

<sup>39</sup> Fayum towns and their papyri, ... by B. P. Grenfell and A. S. Hunt, London, the Egypt exploration Fund, 1900.

<sup>40</sup> U. BOURIANT, Fragments du texte grec du livre d'Enoch et de quelques ecrits attribues a saint Pierre. Paris 1892. Memoires publies par les membres de la Mission archeologique frangaise au Caire. T. DC. Fasc. 1, Paris, 1892, стр. 91слл.

<sup>41</sup> G. POSTEL, Abrahami patriarchae liber Jezirah, sive Formationis mundi, patribus quidem Abrahami tempora praecedentibus revelatus, sed ab ipso etiam Abrahamo expositus Isaaco... Vertebat ex hebraeis et commentariis illustrabat... Parisiis, 1552.

<sup>42</sup> C. TISCHENDORF. Evangelia apocrypha, adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis, maximumpartem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus ... Lipsiae, ed. altera 1876.

<sup>43</sup> H. SIKE, Evangelium infantiae, vel Liber apocryphus de infantia Servatoris... Trajecti ad Rhenum, 1697.

8. **Евангелие Варфоломея**, довольно поздний памятник, сохранившийся в коптских, греческих и латинских отрывках. Свидетельство о нем находится у блаженного Иеронима. Оно, вероятно, александрийского происхождения. Содержит повествование о схождении Господа во ад.

9. **Евангелие Никодима**. Составлено поздно, около IV века. Было распространено в коптской среде. Сохранилось в редакциях коптской, греческой и латинской. Интересно оно потому, что содержит подробности суда, распятия и погребения Господа; говорит и о Его схождении во ад.

Можно еще упомянуть менее интересные Евангелия от Матфия, от Филиппа, от Варнавы, от Андрея, все это по преимуществу гностические произведения без особого интереса, малооригинальные и сравнительно позднего происхождения.

### **Апокрифические Деяния.**

Среди многочисленных историй деятельности апостолов следует упомянуть следующие.

1. **Деяния Павла**. Упоминаются Тертуллианом (О крещении, 17), который сомневается в их подлинности, т.к. они содержат поручение Павла Фекле крестить и учить. Этот памятник возник вероятно в Малой Азии около 180 г. Найден этот документ в 1897 г. Шмидтом<sup>44</sup> в коптских папирусах. Издан в 1904 г. С этим памятником имеет сходство и так называемая Проповедь (Κήρυγμα) Павла, упоминаемая псевдо-Киприаном. Кроме того, в родстве с ним стоят, как вариант, и так называемые Деяния Павла и Феклы, романизованная история Павла и первомученицы.

2. К **истории Петра** относятся следующие памятники:

а) **Проповедь** (Κήρυγμα) Петра, памятник, вероятно египетского происхождения, относимый наукой к началу II века. Отрывки его находятся у Климента Александрийского (Πράξεις Πέτρου) **Петра**, упоминаемые Евсевием (HE 3,3) как апокрифический и еретический памятник, сохранились в латинской редакции, известной под именем Actus Petri cum Simone или Actus Vercellenses, по месту его нахождения. В греческом тексте сохранились лишь отрывки, начало и конец. В памятнике этом говорится о мученической кончине Первоверховного Апостола, равно как и о Симоне Волхве. По мнению Шмидта Деяния эти составлены не в Риме, а, скорее, в Сирии или Палестине около 180 г.

От упомянутых Деяний Петра и Павла следует отличать еретический памятник первой половины III века, Историю Петра и Павла, содержащую описание путешествия ап. Павла в Рим и мученическую кончину обоих апостолов.

3. **Деяния Андрея**, упоминаемые Евсевием и св. Епифанием Кипрским и составленные, вероятно, около 180 г. Были в употреблении у энкратитов. Содержат историю Максимиаллы, молитву св. Андрея перед крестом, мученическую кончину апостола, историю апостолов Петра и Андрея.

4. К **истории ап. Иоанна** относится ряд документов, автором коих считается (равно как и вышеупомянутых Актов Андрея и Петра) некий Левкий. Упоминаются Евсевием и св. Епифанием. К этой истории относятся:

---

<sup>44</sup> С. SCHMIDT, Acta Pauli, Uebersetzung, Untersuchungen und koptischer Text ... 2te Ausgabe ohne Tafeln. Leipzig, 1905. (Aus den Heidelberger koptischen ^apyrushandschriften, Nr. 1). - Bin neues Fragment der Heidelb. Acta Pauli... in Berl Ak. SM909,216 ff.

а) три отрывка из актов 2-го Никейского собора 787 г. с гимном Господу. По мнению блаженного Августина (письмо 237), они были в употреблении у Присциллиан.

б) Чудесное повествование о делах, которые евангелист Иоанн видел и узнал от Господа. Это отрывок докетического происхождения. Найден в 1897 г. Джемсом.<sup>45</sup>

в) Чудеса св. евангелиста Иоанна, найденные Цаном<sup>46</sup> в 1880 г. в одной Патмосской рукописи.

г) Повествование о преставлении св. евангелиста Иоанна.

**5. История Фомы**, возникшая около 200 г. в кругах гностиков, последователей Вардесана из Эдессы, но значительно переработанная православной рукой. Кроме греческой редакции, сохранились переводы сирийский, эфиопский, армянский и латинский. Содержит повествование о деятельности ап. Фомы, его миссионерской проповеди в Индии, обращении им там местного царя Гундафора, чудесах апостола, его заключении и мученической кончине в Индии. Любопытно, что археологические изыскания подтвердили впоследствии на монетах имя Гундафора. Деятельность ап. Фомы в Индии на Малаборском побережье подтверждается исследованиями Мингана<sup>47</sup> и Фаркхара.

**6. История Фаддея** содержится в двух памятниках:

а) Отрывок мученического акта из Эдессы, приводимый Евсевием в греческом переводе с сирийского. Содержит переписку Господа с эдесским князем Авгаром.

б) Учение Фаддея, найденное в 1876 г. в сирийском изводе. Вероятно это позднейшая переделка (не ранее 400 г). “актов” Фаддея из вышеупомянутого архива из Эдессы.

#### **Апокрифические Послания.**

Здесь, главным образом, будет сказано об апокрифических посланиях ап. Павла, так как апокрифическое послание Варнавы или так называемое Послание псевдо-Варнавы разобрано будет подробнее ниже.

К числу апокрифических посланий ап. Павла относятся:

а) Послание к Лаодикийцам. Маркионитская подделка, составленная из разных посланий ап. Павла. Известно было уже Мураториеву фрагменту.<sup>48</sup> Кроме того, сохранилось в латинском тексте во многих кодексах Библии от VI до XV века.

б) Послание к Александрийцам, упоминаемое в Мураториевом фрагменте. Памятник также маркионитского происхождения, ныне потерянный.

в) Третье послание к Коринфянам, уже в III веке переведенное на латинский язык, в IV веке сирийской Церковью считалось каноническим посланием. Содержит обращение

<sup>45</sup> M. Rh. JAMES, *Apocrypha anecdota ...* Cambridge, 1893-1897. [Texts and studies. Vol. II, 3 and V, 1].

<sup>46</sup> *Ibid.*, The apocryphal N.T. Being the apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses, with other narratives and fragments. 2e изд. Oxford, Clarendon Press, 1950, XXXI-584 стр.

Th. ZAHN, NKZ, 1899, 191 слл.

<sup>47</sup> Woodbrooke studies. Christian documents in Syriac, Arabic and Garschuni, edited and translated ... by A. Mingana, with introduction by Rendel Harris ... Cambridge, v. II, 1927.

<sup>48</sup> Fragmentum Muratorianum, cf. L. A. Muratori, *Antiquitates italicæ mediæ ævi*, vol. III, Milan 1740, стр. 851-854.

коринфских пресвитеров к ап. Павлу и ответ его на ряд вопросов: о творении мира, о про- роках, о творении человека, о рождении Христа от Девы Марии, о человеческой природе Господа и о воскресении плоти.

г) Переписка Павла и Сенеки. Известный уже блаженному Иерониму памятник, со- держащий обращение ап. Павла в христианство, гонение императора Нерона, проповедь христианства Сенекою при дворе императора и пр.

Кроме посланий, под именем ап. Павла существует еще один памятник, представляющий одно из последних открытий в области древнехристианской письменности.

Это так называемые Послания апостолов (*Epistola Apostolorum*) или Беседы Воскрес- шего Господа с учениками, памятник чрезвычайно интересный в патристическом отноше- нии. Этот документ найден в трех редакциях, взаимно друг друга дополняющих:

1) Найденный в 1919 г. Шмидтом<sup>49</sup> в Ахмиме и ныне хранящийся в Лувре коптский папирус IV-V вв. В рукописи должно было быть 64 страницы, из коих сохранилось только 32.

2) Найденный Бикком<sup>50</sup> и Хаулером<sup>51</sup> в одном Венском палимпсесте IV-V в. латин- ский отрывок послания, как оказалось, буквально совпадающий с коптским текстом, толь- ко что упомянутым.

3) Эфиопская редакция, найденная в 1913 г. Герриэ,<sup>52</sup> некоего Завещания Господа с эсхатологическим введением.

В тексте этих документов находится обещание Господа придти снова на землю через 120 лет (по коптскому папирусу) или 150 лет (по эфиопской редакции). При сопоставлении этих данных с Книгами Сивилл учеными устанавливается время составления этого Посла- ния апостолов около 150 г. (точнее, около 148 г). Памятник этот имел несомненное влия- ние на раннюю христианскую литературу. Временами стиль послания переходит в Апока- липсис.

Содержание памятника. Действие происходит в Иерусалиме. Одиннадцать апостолов исповедуют свою веру, после коего следует повествование о воскресении Господа, со- ставленное по каноническим Евангелиям. Затем следует откровение воскресшего Господа ученикам о его втором пришествии, о воскресении плоти, последнем суде, о судьбе осуж- денных, о вочеловечении, искуплении, о схождение во ад, о повелении апостолам пропо- ведовать во всем мире, о лжеучителях. Заканчивается повествованием о вознесении, со- гласно с Деяниями Апостольскими.

Памятник говорит о Боге как Творце света и тьмы, о несвободе человека в грехе, о необходимости крещения для спасения, о крещении Спасителем Своих учеников, Евхари- стия называется Пасхой. Для апостолов не может быть покаяния. Памятник свободен от хилиастических влияний, но в своей коптской редакции носит следы гностических и мо- нархических идей.

---

<sup>49</sup> С. SCHMIDT in *mBerl.Ak. Sb.*, 1895, 705 слл.

<sup>50</sup> J- BICK in *^>лЛ^*. 159 (1907) 7. Abt.

<sup>51</sup> f · HAULER, in *Wfr.* 30,1908,308 sqq.

<sup>52</sup> GUERRIER, *Patrologia orientalis*, 9, 3. Paris 1913, стр. 141 слл.

## Апокрифические Апокалипсисы.

1. **Апокалипсис Петра.** Памятник, по-видимому, надо отнести к первой половине II века. Упоминается он уже в Мураториевом фрагменте; известен также Клименту Александрийскому, Евсевию, блаженному Иерониму. Эти два последних автора не признают его каноничности, тогда как в некоторых церквях Палестины, согласно свидетельству Созомена, это Откровение читалось в церкви. Полный текст найден только в 1910 г. С. Греббо<sup>53</sup> в эфиопской переработке.

2. Апокалипсис **Фомы.** Памятник гностическо-манихейского происхождения был в употреблении у Присциллиан. Латинская переделка восходит к IV веку. Этот латинский текст был найден Вильгельмом<sup>54</sup> в 1907 г., а греческий оригинал — Бильмейером<sup>55</sup> в 1911 г. Известен под именем Послания Господа к Своему ученику Фоме.

3. Апокалипсис **Стефана** был известен в древности, но не сохранился до наших дней.

К апокалипсисам надо отнести, по своему содержанию, и известное произведение Пастырь Ерма. Оно уже выходит из области апокрифической литературы и занимает особое место в истории первохристианской письменности, место самостоятельное, почему ему будет посвящена отдельная глава.

## Глава II.

### Литература Двух Путей.

В первохристианской письменности, среди типичных для неё апокрифов, анонимов и псевдонимов, совершенно особое место должно быть уделено известному направлению, в науке называемому литературой двух путей. Отчасти примыкающий к апокрифическим памятникам, он уже от них отличается своим вполне самостоятельным содержанием и должен быть скорее отнесен к тому, что в истории христианской литературы называется “Апостольским Преданием,” составляя одну из первоначальных форм оногo.

Вдохновляющей темой этой группы памятников был образ двух путей, жизни и смерти, стоящих перед христианином. Навеяно это ветхозаветной пророческой мыслью: “так говорит Господь: вот Я предлагаю вам путь жизни и путь смерти” (Иерем. 21:8). Параллелью может служить текст Варуха 4:1: “Вот книга заповедей Божьих и закон, пребывавший во век. Все держащиеся её будут жить, а оставляющие её умрут” или Второз. 30:15: “Вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло.”

К литературе двух путей принадлежат, строго говоря, следующие четыре памятника раннего христианства:

- а. “Учение 12-ти апостолов,” *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*;
- б. XVIII и следующие главы послания псевдо-Варнавы;
- в. VII книга так называемых “Апостольских Постановлений” или “Апостольских Конституций” (условное обозначение в научной номенклатуре С. А. VII);
- г. 1-я часть так называемых *Apostolische Kirchenordnungen*.

<sup>53</sup> S. GREBAUT, in Rev. de l'Or. chret. 15,1910, стр. 198 слл., 307 слл., 425 слл.

<sup>54</sup> F. WILHELM, Deutsche Legende and Legendare. Leipzig 1907, стр. 40 сл.

<sup>55</sup> P. BIHLMEYER, in Rev. Ben. 29,1911, 270 sqq.



Для большей ясности их родства приводим параллельные тексты начала этих произведений:

Дидахи 1, 1            пс.-Варнава XVIII, 1            С. А. VII, 1.            Apost. KOrdn.

<p>Есть два пути: один — путь жизни, а другой — тьмы; велико различие между этими двумя путями...          Вот путь жизни — путь смерти. Великое различие между этими двумя путями...          Вот путь жизни — путь смерти. Великое различие между этими двумя путями...</p>	<p>Есть два пути учения и один — путь жизни, а другой — путь смерти. Великое различие между этими двумя путями...          Вот путь ственный; другой различие между этими двумя путями...          Вот путь жизни — путь смерти. Великое различие между этими двумя путями...</p>	<p>Есть два пути: один — путь жизни, а другой — путь смерти; велико различие между этими двумя путями...          Вот путь жизни — путь смерти. Великое различие между этими двумя путями...          Вот путь жизни — путь смерти. Великое различие между этими двумя путями...</p>
---	---	--

При дальнейшем сравнении текстов этих памятников обнаруживается большой параллелизм между ними. Два образа жизни вдохновляли мысль того времени и каждый из этих памятников использовал эту тему сообразно своей эпохе (С.А. VII. — IV век) и среде (псевдо-Варнава — типичный иудаист). Этот дуализм не онтологический, а скорее этический. Одними приведенными выше ветхозаветными текстами не ограничивается влияние на эту литературу. Сродство между разбираемыми памятниками можно обнаружить и при изучении других произведений древней письменности. Так, например, в чисто христианской литературе подобным примером может послужить Пастырь Ерма, где в Заповеди VI, I говорится о силах “веры, стража и воздержания” и что “действия этих сил двойки.” А в Заповеди VIII, I повторяется, что и “создания Божия двойки суть.” Кроме этого, можно обнаружить известное сходство с этими текстами и в так называемом “Завещании 12-ти патриархов” (апокриф раннего христианства в духе иудейских апокрифов). Так, например, в главе X Завещания Асира читаем: “Бог дал сынам человеческим два пути, два совета, два действия, два места и две цели. Поэтому все двойственно: одно супротив другому. И два пути, — добра и зла; от этого и два совета в сердцах наших, судящие их “ (PG 2, col. 1120 BC). В том же памятнике, глава IV, 20, в Завещании Иуды написано: “Итак, знайте, дети мои, что два духа научают человека, — дух истины и дух лжи; а посреди их находится дух разумения духовного “ (PG 2, col. 1081 A). Проф. Дибелиус<sup>56</sup> приводит аналогичные примеры и в позднейшей раввинистической литературе.

### Учение двенадцати апостолов.

#### Библиография.

#### Текст:

1. Editio princeps. Оригинальный текст по-гречески, изданный самим митрополитом Никомидийским Филофеем Вриеннием под заглавием *Διδαχή των δώδεκα ἀποστόλων*. Константинополь, 1883, стр. 149 + 75.

2. Греческий текст с параллельным русским переводом В. С. Соловьева в журнале Православное Обозрение, Москва, 1886 г. июль, стр. 497-516.

<sup>56</sup> M. DIBELIUS, Die Mahl-gebete der Didache, in Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissenschaftl. 37, 1938, стр. 32-41.

Исследования (монографии и статьи): По-русски:

1. Вводная статья В. С. Соловьева к своему переводу текста Дидахи в Православном Обозрении 1886 г. июль, стр. 476-496.

2. А. Ф. Карашев. О новооткрытом памятнике 'Учение 12-ти апостолов'. Москва, 1896, стр. VII +143 + XCVI (магист. диссертация).

На других языках:

1. Audet (Jean-Paul). La "Didache," instructions des Apotres ... Paris, 1958. XX-499 стр.

2. Funk (Franz Xaver). Doctrina duodecim apostolorum. canones apostolorum. Tubingae (Tubingen), 1887.

3. Harnack (Adolf von). Die Lehre der zwolf Apostel Leipzig, 1884.

4. Harnack (Adolf von). Die Apostellehre und die juedischen beiden Wege. 1896.

5. Hams (James Rendel) ed.. [Didache] The teaching of the apostles ... newly edited with facsimile text.. from the ms. of the Holy Sepulchre. London, 1887.

6. Jacquier (chanoine Eugbne), La doctrine des dome apotres et ses enseignements. Paris-Lyon, 1891.

7. Jacquier (chanoine Eugene), La doctrine des douze apotres et ses enseignements, in DTC, t. I, col. 1680-1687.

8. von Renesse. Die Lehre der zwolf Apostel. Giessen, 1897.

9. Sabatier (Paul). La Didache ou l'Enseignement des dome apotres, texte grec retrouve par Mgr Philotheos Briennios, publie pour la premiere fois en France, avec un commentaire et des notes, Париж, 1885, 1-167 стр.

10. Schlecht (Joseph Ch.), ed. Die Lehre der zwolf Apostel in der Liturgie der katholischen Kirche. Freiburg i/Br. 1900.

11. C. Taylor. The Teaching of the Twelve Apostles, with illustrations from the Talmud. Cambridge, 1886.

12. Wohlenberg. Die Lehre der zwolf Apostel in ihrem Verhdlnis zum neutesta-mentlichen Schriftum. Erlangen, 1888.

**Открытие памятника.**

Об этом памятнике знало и помнило древнее предание. Так церковный историк Евсевий (*HE* 3, 25 = *PG* 20, col. 268-269) делил все новозаветные писания на:

1. общепризнанные (4 Евангелия, Деяния, Послания Павла, 1-е Иоанна и 1-е Петра и Апокалипсис);

2. спорные (послания Иакова, Иуды, 2-е Петра, 2-е и 3-е Иоанна);

3. ложные, в число последних относит: Деяния Павла, книгу, "именуемую" Пастырь, Апокалипсис Петра, послание Варнавы и Учения (*Διδαχαί*) (*PG*. 20, col. 269 A).

Точно так же и св. Афанасий Великий в 39-ом своем послании, перечисляя 27 книг Нового Завета и называя их "источниками спасения," рекомендует, кроме того, для назидательного чтения: Премудрость Соломона, Премудрость Сираха, Эсфирь, Иудит, Товит, Учение, называемое Апостольским, и Пастырь. Помнили об этом памятнике, т.е., вероятно, знали его не только понаслышке, но и читали в XII в. Зонара, в XIV в. Властарь и Никифор Каллист. На Западе его знает Руфин. С XIV века это произведение исчезает из памяти церковной.

Извлечена эта книга из тьмы забвения благодаря находке митрополита Никомидийского Филофея Вриенния одной древней рукописи, вероятно, X века, в Константинополь-

ском подворье Святогробского монастыря. В том же году он издал этот памятник, снабдив его научно-критическими примечаниями, и с тех пор этот документ неоднократно издавался на Западе и создал очень обширную о себе литературу.

Любопытно, что в 60-х годах прошлого века наш известный путешественник и востоковед, тогда настоятель нашей посольской церкви в Константинополе, архим. Антонин Капустин видел эту рукопись, работая в библиотеке Святогробского манастира в Константинополе, но, не зная, что это за сокровище, только вскользь о ней упоминает, не углубившись в её детальное изучение. Теперь, с 1887 г., эта рукопись хранится в библиотеке Святогробского монастыря в Иерусалиме.

Значение открытия митроп. Филофея совершенно исключительное. Памятник проливает свет на строй христианской общины в древнейшую эпоху, можно сказать, в годы непосредственно следующие за поколением апостолов. “Дидахи” в свое время было очень широко распространено в христианской среде, его читали и многие мысли его повторяли. Выше были приведены параллели из “Пастыря” и показаны сходные тексты из других памятников “двух путей.” Кроме того, отдельные цитаты или же влияния из “Дидахи” можно найти в так называемом 2-ом послании Климента к Коринфянам и у Климента Александрийского. Есть немало общих мыслей с произведениями Иустина Философа, Аристиды, Татиана и др.

### **Внешний вид памятника.**

Открытый митр. Филофеем памятник представляет собою рукописную тетрадь в 120 листов, содержащую следующие произведения раннехристианской письменности:

1. Синописис Св. Писания, приписанный Иоанну Златоусту (лл. 1-3 8 v);
2. Послание Варнавы (лл. 39-51v);
3. Два послания св. Климента Римского (лл. 51V-70 и лл. 70-75);
4. Еврейские названия книг Библии (л. 76);
5. Дидах и (лл76-80 v);
6. Послание Марии Кассаболийской к св. Игнатию (лл. 81-82);
7. Послания св. Игнатия (лл. 82-120).

Рукопись писана хорошим письмом с диакритическими знаками. Под ней дата: 11-е июня 5564 года, соответствующая 1056 году христианской эры. Далее следует подпись: “грешный Леонтий, нотариус.”

В памятнике 2190 слов, из коих 552 отличных от слов в Новом Завете, 504 встречаются и в Новом Завете, 479 попадают в тексте Семидесяти, 497 встречаются в языке классическом. Это габраизирующий греческий язык: слова греческие, стиль и мысли еврейские, как это определяет Жакие.

Содержание *Дидахи* разделено на 16 глав, которые для удобства можно схематизировать так: первые шесть глав охватывают нравственное учение; литургическая часть содержится в главах VII-X; дисциплинарные указания находятся в главах XI-XV, и наконец последняя XVI глава представляет собою заключение.

### **Источники, влияния, автор и место написания.**

*Учение двенадцати апостолов* представляет собой богатейшую компиляцию разных текстов — ветхозаветных, новозаветных и из раввинистической литературы. Можно на-

считать 98 более или менее буквальных цитат из Ветхого Завета (книги: Исхода, Левита, Чисел, Второзакония, Ноемия, Товии, Псалмов, Притч, Премудрости, прор. Исаии и других пророков), до 42 ссылок на книги хохмические и только 13 из пророческих. Из Нового Завета произведено почти до двухсот выдержек, более или менее близких к тексту. Каким именно новозаветным текстом пользовался автор, сказать трудно. Было ли это воспроизводимое по памяти устное предание евангельское, или может быть под рукой автора было какое-то “согласованное евангелие” наподобие позднейшего Татианова *Диатессарона*? Ближе всего его цитаты к тексту ев. Матфея. Марка он, по-видимому, не знает, Иоанн совершенно не использован, Лука, если и процитирован им, то весьма приблизительно. Встречается до 75 ссылок на послания ап. Павла, точнее, довольно вольных пересказов текста посланий. Есть одна совершенно правильная цитата из I Петра.

В научно-критической литературе об этом памятнике неоднократно разбирался вопрос о зависимости его от *Пастыря* Ермы и от послания псевдо-Варнавы. В зависимости от решения вопроса, кто же старше, *Пастырь* или *Дидахи*, решалась среди ученых и проблема автора, даты написания и места. Единодушного мнения нет, и согласовать отдельные гипотезы нелегко. При невозможности обозреть все предложенные решения, ограничимся упоминанием лишь наиболее интересных.

Сам митр. Филофей, а за ним и Харнак стояли за время от 120 до 160 годов. Харнак, правда, не решался относить его к эпохе до 140 года. Функ, Цан, Шафф допускали возможность последних десятилетий I века. Сабатие, Майоки, Мюнхен шли даже до половины I века, причем Сабатие ставил это “Учение” до миссионерских путешествий ап. Павла.

С другой стороны, не было недостатка и в мнениях противоположных. Так, Кравуцкий<sup>57</sup> определяет время составления годами 190-200, Бигг — IV веком. Некоторые шли еще дальше, а именно до V и даже VI веков.<sup>58</sup>

Место написания не вызывало столько разногласий. Почти все согласны с Сирией, или Палестиной, позволяя себе иногда уточнять его Иерусалимом.

Характеристика памятника и оценка его содержания, так же как и вопрос о времени составления возбудили немало спорных предложений. Принадлежность его к так называемой “литературе двух путей” позволяла некоторым ученым считать, что в основе памятника лежит некий иудейский, раввинистический катехизис для прозелитов, так или иначе приспособленный для нужды христианской миссии среди евреев или язычников. Это мнение было впервые выдвинуто Харнаком. Его разделяют Тэйлор и Сави. Барденхевевер решительно отвергает возможность существования именно такого иудейского *Proselytenkatechismus* или *Proselyteninstruktion*. Митр. Филофей думал, что это полемический трактат против гностиков или монтанистов. Кравуцкий считал его памятником евионистическим или монархианским. Барденхевевер не допускал мысли о существовании катехизиса (I, 80). Но мнение о том, что *Дидахи* само по себе есть какое-то наставление для крещаемых, встречает наибольшее число сторонников среди ученых, независимо от того, в чем и где они будут искать истоки и происхождение его. Есть, правда, еще и другое мнение, а именно, что *Учение 12 апостолов* есть гораздо более поздняя компиляция. Упомянутый уже Бигг<sup>59</sup> считает, что в этом памятнике заметны сильные влияния монтанизма.

<sup>57</sup> Ueber die sogen. Zwölfapostellehre, ihre hauptsächlichen Quellen und ihre erste Aufnahme in Theolog. Quartalschr. 1884 (Bd. LXVI, стр. 547-606).

<sup>58</sup> См. BARDENHEWER, op. cit., 1,78 sq.

<sup>59</sup> C. BIGG, The doctrine of the twelve Apostles, London 1898, стр. 80.

Он их усматривает в идеализации апостольского прошлого, в антииудейской тенденции памятника, в повышенной, экзальтированной духовности и в ригористическом аскетизме, в профетизме и в отсутствии упоминания пресвитерского чина в христианской иерархии. Все это позволяет Биггу думать, что перед нами монтанистический памятник IV века, происхождением из Фригии.

Мнение о монтанистическом происхождении Дидахи готов защищать и проф. прот. Н. Афанасьев.

### Содержание памятника.

Автор этого произведения, как думают некоторые (напр. Э. Жакие), христианин из евреев, слушатель и может быть спутник апостолов, вышедший из окружения ап. Иакова Младшего, и который мог быть облечен некими священными правами, на что указывает знание им ритуальных особенностей и текста молитв, — составил некое руководство для обращающихся в христианство. Но “катехизис” этот существенно отличен от позднейших руководств для оглашенных. Догматическое учение им меньше всего разработано. Оно остается в чертах расплывчатых и совершенно не систематизировано. Как замечает один из исследователей,<sup>60</sup> внимание обращается в нем больше на нравственную сторону, чем на вероучение: “анафема произносится на поведение, а не на мысль. ... Лжепророки суть шарлатаны и эксплуататоры, а вовсе не инакомыслящие.”

**Догматическое учение** этого памятника весьма несложно, что, впрочем, соответствует всему стилю раннего христианства. Тем не менее, можно наметить ряд догматических положений. Исповедуется определенно вера в Троичность Бога, “Отца и Сына и Святого Духа” (VII, 2), Бог — Творец мира (I, 2) и Он вседержитель (X, 3), Свят (X, 1), Всесилен (X, 3), наш Спаситель (IX-X), Дух Святой исповедуется наравне с Отцом и Сыном (VII). Господь Христос будет судить мир (XVI). Церковь есть соборное единство отдельных верующих (IX). “Совершение” Церкви в любви, и Церковь отличается от Царствия Божия, ей уготованного (X). Памятник знает два таинства — крещения и евхаристии (VII, IX, X). Крещению предшествует катехизация готовящегося принять христианскую веру (VII). Человек есть образ Божий (V).

**Нравственное учение** сводится к повторению евангельских заповедей. Перед христианином в общем лежат два пути, жизни и смерти, т.е. добра и зла. Не надо делать другим того, чего мы себе не желаем. Перечисляются обязанности по отношению к себе, другим, к братьям, старейшим, бедным, семье, слугам.

**Литургическая** часть памятника, хотя и отличается чрезвычайной примитивностью и лаконичностью, как и все произведение, тем не менее дает ряд ценнейших указаний о строе богослужбной жизни в первые десятилетия после вознесения Господа. Как указано, существуют два таинства, на которых основывается духовная жизнь христианина. Крещению должно предшествовать более или менее длительное оглашение готовящегося; предписывается также пост для крещаемого, крестящего и “некоторых других, если могут” (VII). Крещаемый должен поститься за день или за два. Крестить надо во имя Отца и Сына и Святого Духа, погружением в живой воде; за отсутствием живой воды (т.е. проточной) можно и в какой-либо другой, лучше в холодной, но можно и в теплой. Пост вообще не должен совпадать с постами “лицемеров,” т.е., вероятно, евреев. Иными словами, постными днями определены среда и пятница, в отличие от еврейских понедельника и четверга.

---

<sup>60</sup> P. SABATIER, La Didache ou l'Enseignement des douze apôtres, Paris, 1885, стр. 153,164.



Предписано троекратное в день чтение молитвы Господней “Отче наш.” Очень интересны молитвы при преломлении Хлеба. Они стоят в теснейшей связи с застольными молитвами евреев. Изучению их посвящена целая литература. Участие в евхаристии дозволено только крещеным. Молитвы читаются “пророками” не по писанным формулярам, а “сколько они хотят,” что указывает на полный расцвет харизматической жизни христианской общины. Приведены три молитвы при преломлении Хлеба и вкушении от Чаши. Участие в евхаристической жизни предполагает, кроме крещения, еще и “святость,” т.е. чистоту совести. В противном случае предписано покаяние. В чем оно состоит, не сказано. Но все же указывается необходимость исповедания грехов (X, XIV). Приходить к Чаше можно только примиренным с противником своим (XIV).

В памятнике приведены тексты трех молитв, которые могут служить примером харизматического творчества Церкви того времени. В первой молитве, о Чаше, благодарят Бога “за святую лозу Давида, отрока Твоего,” которая явлена через Иисуса. Во второй молитве, о Хлебе, сказано: “[...] Как этот преломляемый хлеб быв рассеян по холмам и, будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в царствие Твое.” Характерно в этом отрывке соборное восприятие церковного единства. В третьей евхаристической молитве возносится благодарение за создание мира и совершается поминовение Церкви, “совершенной в любви, собранной от четырех ветров и освященной во царствие Божие.” Молитва кончается словами: “да приидет благодать и да прейдет мир сей! Осанна Сыну Давидову. Если кто свят, пусть приходит, а кто нет, пусть покается. Маранафа. Аминь.” Характерным в этой молитве является зачаток будущего евхаристического канона, начинающегося благодарением Бога за создание мира и переходящего после освящения Даров в ходатайственные молитвы о Церкви, о живых и об усопших.

Обращаясь к **иерархически** дисциплинарной части памятника, следует подчеркнуть особую динамичность жизни христианской общины в освещении этого произведения. Чувствуется полная неутвержденность всей жизни в земном и временном. Все устремлено к грядущему, чаемому Граду. Здесь нет пребывающего обиталища. Настоящая родина не здесь, а на небе, в будущем царстве Христа, а не во временном господстве властей этого преходящего мира, земных царей и князей. Христианство живет, так сказать, “кочевыми” интересами на этой планете. Земным привязанностям, патриотизму, национализму нет и не может быть места в мировоззрении учеников Христовых. Этот мир с его заботами и целями должен в сознании и религиозном чувстве христианина уступить место чаемому царству Небесному. Христианство молится не об утверждении власти земных владык и не о господстве одной национальности над другой, а о том, чтобы пришло царство Божие и чтобы прекратился этот мир. “Да прейдет этот мир.” Ни в одном памятнике так ясно не выражена независимость и незаинтересованность христианства этим миром, государством, национальными чувствами и пр., как в *Учении 12-ти апостолов* и в так называемом *Письме к Диогнету*.

Структура христианской иерархии представляется в Учении таким образом. Она составлена из пяти разных служителей Церкви. Это апостолы, пророки, учителя, епископы и диаконы.

Первые три типа служения отличаются от остальных двух тем, что:

1. они не были избираемы, а принимали на себя сами свое служение;
2. они не ограничивались территориально в своем служении, не принадлежали только данной общине, а всей Церкви; они странствуют, проповедуют в разных местах



- и даже не должны слишком долго задерживаться на одном месте; они наименее оседлы из всех чинов первохристианской иерархии;
3. они должны учить, проповедовать и совершать богослужение, причем в этом последнем они совершенно не стеснены в своем творческом порыве; молитвы ими произносятся экстатически, харизматически и не ограничиваются временем;
  4. зато они должны были отличаться исключительной аскетичностью жизни, в особенности апостолы.

В частности, апостолы, обращавшие свою проповедь к язычникам, должны были не задерживаться в данном месте больше двух дней, и то в крайнем случае; если же он оставался и на третий день, то это — лжепророк. Точно так же им должно было быть свойственно совершенное нестяжание и нищета. Памятник особенно подчеркивает боязнь сребролюбия.

Что касается пророков, то они проповедуют не у язычников, а в среде христиан. Поэтому они не являются странствующими миссионерами, а могут жить оседло. Пророки проповедуют экстатически; они являются харизматиками.

В отличие от них и от апостолов, учителя проповедуют Слово Божье, но не экстатически, а в виде поучений обычного характера. Аскетические требования к ним, как и к пророкам, применяются не в такой острой форме, как к апостолам.

Касательно остальных двух типов служения, т.е. епископского и диаконского, то оно:

1. “поставляется общиной из достойных Господа, мужей кротких и не сребролюбивых, правдивых и испытанных”;
2. обязанностью епископов и диаконов было уже не учительство, а администрация и хозяйство общины.

На протяжении всего памятника неоднократно слышится предостережение от сребролюбия и лжепророчества. По-видимому, стяжание считалось одним из самых больших грехов и самозванное служение “в Духе,” т.е. присвоение себе лже-харизматичности, также имело весьма большое распространение в той среде. Вообще же Дидахи ярко отражает настроение христианской общины в первые десятилетия по вознесении Господа, а именно его полную незамутненность какими бы то ни было земными привязанностями. Говорить в этой среде о богатстве или национальном характере христианства звучало бы кощунством и отрицанием самой евангельской проповеди.

## Мужи Апостольские.

**П**од именем мужей апостольских подразумевается в истории Церкви ряд церковных писателей из эпохи непосредственно после самих свв. апостолов, или, точнее, конца I и начала II века. Некоторые из них, вне всякого сомнения, были учениками или самовидцами апостолов (св. Игнатий, св. Климент, Папий Иерапольский), другие выдавали себя за таковых (псевдо-Варнава).

Произведения их являются непосредственным продолжением апостольских трудов, в особенности посланий, или же носят несколько апокалиптический характер (так называемый *Пастырь* Ерма). Но по своему содержанию и по мыслям они далеко уступают по-

следним. Их пастырско-увещательный характер во многом уступает по своему стилю посланиям ап. Павла, не имея полета мыслей и диалектики “апостола языков.” Круг идей и интересов в них значительно более плоский, чем у апостолов.

В числе писаний апостольских мужей в науке изучаются нижеследующие авторы и произведения:

св. Климент Римский, так называемый псевдо-Варнава, *Пастырь* Ерма, св. Игнатий Богоносец, св. Поликарп Смирнский и Папий Иерапольский.

### Библиография.

O. DE GEBHARDT - A. HARNACK - TH. ZAHN, *Patrum Apostolicorum Opera*.

(a) Fasc. I. Part. I. Ed. II. *dementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae*, Lipsiae, 1876.

1. *Epistula prima ad Corinthios*, стр. 2-110.

2. *Epistula altera ad Corinthios*, стр. 110-143.

(b) Fasc. I. Part. II. Ed. II. *Barnabae epistula graece et latine, Papiiae quae supersunt, Presbyterorum reliquiae*,... Lipsiae, 1878.

1. *Barnabae epistula*, стр. 2-83.

2. *Papiiae fragmenta cum testimoniis ueterum scriptorum*, стр. 87-104.

3. *Presbyterorum reliquiae ab Irenaeo seruatae*, стр. 105-114.

(c) Fasc. II. *Ignatii et Polycarpi epistulae martyria fragmenta*, Lipsiae, 1876.

1. *Ignatii epistulae genuinae*, p. 2-107.

2. *Polycarpi epistula ad Philippenses*, стр. 110-132, cum uersione latina antiqua (p. 111-133).

3. *Martyrium Polycarpi*, стр. 132-168.

4. *Fragmenta Polycarpi*, стр. 171-172.

5. *Ignatii epistulae suppositiciae et interpolatae*, стр. 174-300.

6. *Acta Martyrii Ignatii uaria*:

a. *Martyrium e codice Colbertino*, стр. 301-306.

b. *Martyrium e codice Oxoniensi et e Vaticano*, стр. 307-316.

c. *Martyrium per Symeonem Metaphrasten*, стр. 316-325.

(d) Fasc. III. *Hermae Pastor graece, addita uersione latina recentiore e codice ralatino*, Lipsiae, 1877.

J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*.

(a) Part. I. S. Clement of Rome. *A revised Text with Introductions, Notes, Dissertations and Translations*, London, 18902; reimpr. ffildesheim-New York, 1973.

Volume I. *Prolegomena*.

Volume II. (CLEMENS): 1. *Epistula prima ad Corinthios*, стр. 5-188. 2. *Epistula altera ad Corinthios*, стр. 211-261.

(b) Part. II. S. Ignatius, S. Polycarp. *Revised Texts with Introductions, Notes, Dissertations and Translations*, London, 1885, 18892; reimpr. Hildesheim-New York, 1973. Volume I. *Prolegomena*. Volume II. (Sect. 1). (IGNATIVS): 1. *Epistulae genuinae*, стр. 21-360. 2. *Martyrium*: a. *Acta Antiochena*, стр. 473-491; b. *Acta Romana*, стр. 492-536.

(c) Part II. 2nd ed., London, 18892 [= Volume II. Sect. 2, 1885]; reimpr. ffildesheim - New York, 1973. Volume III. [Volume II. Sect. 2]

1. *Versio anglo-latina* ...

2. *Fragmenta syriaca* (ed. W. Wright) [= II.2, стр. 659-708] ...

3. Epistularum graecarum recensio longior, p. 135-273 [= II.2, crp. 719-857].
4. Fragmenta coptica ...
5. Excerpta arabica ...
6. Praecatio Heronis ... (POLYCARPVS):
7. Epistula s. Polycarpi, crp. 321-350 [= II.2, crp. 905-934].
8. Epistula SmyrnaBorum de Martyrio Polycarpi, crp. 363-403 [=II.2, crp. 947-986].
9. Fragmenta Polycarpiana, p. 421 sq. [= II.2, crp. 1003-1004].
10. Vita Polycarpi, auctore Pionio, p. 433-465 [= II.2, crp. 1015-1047].

J. B. LIGHTFOOT, The Apostolic Fathers, revised Texts with short Introductions and English Translations, edited and completed by J.R. Harmer, London, 1907; reimpr. Grand Rapids (Michigan), 1970.

1. dementis epistula ad Corinthios I, crp. 5-40.
2. dementis epistula ad Corinthios II, crp. 43-53.
3. S. Ignatii epistulae genuinae, crp. 105-134.
4. S. Polycarpi epistula ad Philippenses, crp. 168-173.
5. Martyrium s. Polycarpi, crp. 189-199.
6. Didache, crp. 217-225.
7. Barnabae epistula, crp. 243-265.
8. Pastor Hermae, crp. 297-402.
9. Epistula ad Diognetum, crp. 490-500.
10. Papiae fragmenta, crp. 515-524.
11. Presbyterorum ueterum fragmenta, crp. 539-550.

F. X. FUNK, Patres Apostolici. (a) Volumen I. Editio II adaucta et emendata, Tubingae, 1901.

1. Doctrina duodecim Apostolorum (Didache), crp. 2-37.
2. Epistula Barnabae, crp. 38-97.
3. Epistula Clementis ad Corinthios I, crp. 98-185.
4. Epistula Clementis ad Corinthios II, crp. 184-211.
5. Epistulae s. Ignatii, crp. 212-295.
6. Epistula s. Polycarpi ad Philippenses, crp. 296-313.
7. Martyrium s. Polycarpi, crp. 314-345.
8. Papiae fragmenta, crp. 346-375.
9. Quadrati fragmentum, crp. 376.
10. Presbyterorum reliquiae ab Irenaeo seruatae, crp. 378-389.
11. Epistula ad Diognetum, crp. 390-413.
12. Pastor Hermae, crp. 414-639.

(b) Volument II. Editionem III ualde auctam et emendatam parauit F. Diekamp, Tubingae, 1913.

1. dementis epistulae de uirginitate, crp. 1-49.
2. Passio s. dementis, crp. 50-81.
3. Ignatii epistularum recensio longior, crp. 83-269.
4. Ignatii epistularum uersio anglo-latina, crp. 270-317.
5. Laus Heronis, crp. 318.
6. Ignatii epistulae ad Iohannem ..., ac responsio Mariae, crp. 319-322.
7. Martyria s. Ignatii:
  - a. Martyrium Antiochenum ... cum uersione anglo-latina, crp. 324-339.

- b. Martyrium Romanum (Vaticanum), стр. 340-362.
- c. Martyrium latinum (Bollandianum), стр. 363-382.
- d. Martyrium per Symeonem Metaphrasten conscriptum, стр. 383-396.
- 8. Fragmenta Polycarpiana, стр. 397-401.
- 9. Vita et conuersatio S. et beati martyris Polycarpi, стр. 402-450.
- H. HEMMER - G. OGER - A. LAURENT, Les Peres apostoliques.
  - (a) /. Doctrine des Apotres, Epftre de Barnabe. Texte grec, traductionfranQaise, introduction et index (Textes et documents pour retude historique du christianisme, 5). Paris, 1907, 19262.
    - 1. Didache, стр. 2-28. 2. Epistula Barnabae, стр. 30-100.
  - H. HEMMER, Les Peres apostoliques.
  - (b) //. Clement de Rome; Epitre aux Corinthiens, Homelie du Iie siecle (Textes et documents pour l'etude historique du christianisme, 10). Paris, 1909,19262.
    - 1. Clementis epistula ad Corinthios I, стр. 2-132;
    - 2. Clementis epistula ad Corinthios II, стр. 134-170.
  - A. LELONG, Les Peres apostoliques.
  - (c) ///. Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. Epltres. Martyre de Polycarpe (Textes et documents pour l'otude historique du christianisme, 12). Paris, 1910.
    - 1. Ignatii epistulae genuinae, стр. 2-106.
    - 2. Epistula Polycarpi ad Philippenses, стр. 108-128.
    - 3. Martyrium s. Polycarpi, p. 128-160.
  - (d) IV. Le Pasteur d'Herma (Textes et documents pour l'6tude historique du christianisme, 16). Paris, 1912.
    - K. LAKE, The Apostolic Fathers, with an English Translation (Loeb).
    - (a) Volume I, London-Cambridge (Mass.), 1965.
      - 1. Epistula Clementis ad Corinthios I, стр. 8-120.
      - 2. Epistula Clementis ad Corinthios II, стр. 128-162.
      - 3. Ignatii epistulae, стр. 172-277.
      - 4. Polycarpi epistula, стр. 282-300.
      - 5. Didache, стр. 308-332.
      - 6. Epistula Barnabae, стр. 340-408
    - (b) Volume II, London-Cambridge (Mass.), 1965.
      - 1. Hermae Pastor, 6-304.
      - 2. Martyrium Polycarpi, стр. 312-344.
      - 3. Epistula ad Diognetum, стр. 350-378.

### Глава III.

#### Святой Климент Римский.

Святому Клименту Римскому приписывались многие памятники раннего христианства, из коих часть ему явно не принадлежит. Поэтому предстоит разобрать вопрос о следующих памятниках:

1. Первое послание св. Климента к Коринфянам;
2. так называемое его Второе послание;

3. довольно обширная литература, ему не принадлежащая, хотя и надписываемая его именем, но правильнее называемая псевдо-Климентинами:

- (а) Омилии или Беседы, Свидания, (Recognitiones, Ἀναγνωρίσεις);
- (б) так называемый Апокалипсис Петра или Климента;
- (в) Письма к девственницам и иные послания.

## Первое Послание к Коринфянам.

### История памятника.

Первое послание к Коринфянам дошло до нас в двух греческих рукописях:

1. в известном Александрийском кодексе,<sup>61</sup> унциальном манускрипте IV века;
2. в минускульном кодексе Иерусалимского метоха в Константинополе,<sup>62</sup> датированном 1056 г. и содержащем, кроме того, и так называемые Дидахи.

Кроме того, известны следующие переводы: сирийский, изданный Р. Л. Бенсли<sup>63</sup> в 1876 г., латинский, изданный Г. Морэн<sup>64</sup> в 1893 г., и неполный коптский, изданный Шмидт<sup>65</sup> в серии *Texte und Untersuchungen* в 1908 г.

Лучшие издания послания с примечаниями и введениями суть:

- J. V. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 18902 (переизд. Hildesheim - New York, 1973). Volume II: *Epistula prima ad Corinthios*, стр. 5-188; *Epistula altera ad Corinthios*, стр. 211-261.
- R. KNOPF, *Der erste Clemensbrief untersucht und hgg.* (TU 20,1), Leipzig, 1899.
- O. GEBHARDT, A. HARNACK und Th. ZAHN, *Patrum Apostolicorum Opera. ...* Кн. I, часть I. Ed. II. *dementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae*, Leipzig, 1876: *Epistula prima ad Corinthios*, стр. 2-110; *Epistula altera ad Corinthios*, стр. 110-143.
- F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, Tubingen, Vol. I. E.o II *adaucta et emendata*, Tubingae, 1901: *Epistula dementis ad Corinthios I*, стр. 98-185; *Epistula dementis ad Corinthios II*, стр. 184-211.
- H. HEMMER, *Les Peres apostoliques. Vol. II: Clement de Rome. Epttre aux Corinthiens*, Paris, 19262, стр. 2-132, 134-170.
- Th. SCHAFER, *S. dementis Romani epistula ad Corinthios quae uocatur prima, graece et latine.* (*Florilegium patristicum*, 44), Bonn, 1941.
- J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Votter, griechisch und deutsch.* Munchen, 1956, стр. 24-106.

---

<sup>61</sup> Codex Alexandrinus (теперь в British Library). Рукопись неполная, недостает гл. 57, 6-64.

<sup>62</sup> Codex Hierosol. 54, (XI в., 1056 г.); cf. A. Harnack, *op. at.*, I, I, стр. 39 слл.

<sup>63</sup> K.L. BENSLEY, *The Epistles of St. Clement to the Corinthians in Syriac*, Cambridge, 1899, стр. 31-50.

<sup>64</sup> Dom G. MORIN, *Sancti dementis Romani ad Corinthios epistulae uersio latina issima*, in *Anecdota Maredsolana* II, Maredsolii, 1894.

<sup>65</sup> C. Schmidt *Der erste Clemensbrtei 'in altkoptischer Ubersetzung* (TU 32, 1), Leipzig, 1908.

- А. JAUBERT, Clement de Rome. EpUre aux Corinthiens, Paris, 1971.

- К. BONIS, Κλήμεντος Ῥώμης ἐπιστολή Α' πρὸς Κορινθίους, Ἀθήναι, 1973.

Русский перевод был сделан свящ. П. Преображенским и издан журналом Православное Обозрение в 1895 г. (2е изд.). До того были переводы 1781 г. (Москва) и 1824 г. в Христианских Чтениях. Последний перевод, четвертый, сделан в магистерской диссертации А. Приселкова в 1888 году.

### **Автор.**

В самом произведении писатель себя не называет. Начало послания гласит: “Церковь Божья, находящаяся в Риме (ἡ παροικοῦσα Ῥώμην), Церкви Божьей, находящейся в Коринфе, званым святым, волею Божьей, через Господа нашего Иисуса Христа. Благодать вам и мир от Вседержителя Бога через Иисуса Христа да умножится.” Но авторство св. Климента засвидетельствовано церковным историком Евсевием (HE III 16; IV 22), историком Эгезиппом (IV 22) и св. Иринеем Лионским (III 3, 3). Дионисий Коринфский пишет папе Сотирю в 170 г: “... сегодня мы празднуем святой день Господень и прочитали сегодня твое послание, которое мы теперь в дальнейшем будем читать для своего назидания, равно как и ранее написанное нам послание Климента.” Письмо Климента было широко использовано впоследствии св. Поликарпом.

По Оригену (Коммент. на ев. Иоанна 6:36) и Евсевию, под Климентом, автором разбираемого послания, надо понимать того Климента, которого упоминает ап. Павел в своем послании к Филиппийцам (4:3). Судя по *псевдо-Климентинам* этот Климент был из важного рода Флавиев. Высказывалось предположение о тождестве св. Климента с Титом-Флавием-Климентом, двоюродным братом императора Домициана, которого этот последний казнил по обвинению в атеизме, т.е., возможно, в христианстве. Непонятно в таком случае, как замечает Годэ, молчание об этом мученичестве со стороны свв. Отцов.

По св. Иринею, св. Климент — третий, после Лина и Анаклета, епископ Римский. По Тертуллиану (Praescr. 32), он рукоположен самим апостолом Петром. Согласно Евсевию, Климент занимал римскую кафедру с 12-го года Домициана до 3-го года Траяна, т.е. с 91-го по 101-й год после Р.Х. Евсевий умалчивает о мученичестве Климента. Раушен считает, что ссылка в Херсонес Таврический и мученическая кончина суть легенды. Барденхевер на основании критического анализа текста послания думает, что Климент скорее иудейского, чем языческого происхождения.

### **Время написания.**

Оно определяется последним десятилетием первого века. Расхождения в мнениях ученых незначительны. Попов стоит за 93-95 гг.; Годэ, Барденхевер и Тиксерон защищают мнение о 95-98 гг.; Балансе склоняется скорее к первому мнению, определяя время составления 92-96 гг. Архиеп. Филарет Черниговский стоял за 97 год. Определяющим является окончание царствования императора Домициана.

### **Повод послания.**

В Коринфе произошло возмущение нескольких членов общины против своих старших. Из Рима св. Климент посылает настоящее послание с увещанием исправиться и подчиниться надлежащему порядку вещей. Носителями послания являются Клавдий Ефэв, Валерий Витон и некий Фортунат. Предполагают, что этот последний мог быть и коринфянин родом.



### **Особенности стиля послания.**

Этот памятник, в сущности пастырское увещательное послание, отличается нравственно библейским тоном. Преимущественно цитируется Ветхий Завет (88 ссылок) перед Новым (только 11 ссылок). Из ветхозаветных книг много раз цитируются книги назидательные: Иов, Притчи, Псалмы. К особенностям цитирования надо отнести и перифразы (из Исаии в 42-й главе; из I Коринфянам в 49-й) и цитирование по памяти: “где-то,” “кто-то говорит,” и т.д., что, впрочем, является вообще отличительной особенностью церковной литературы того времени. Канон Нового Завета, конечно, еще не сформирован; преимуществуют выдержки из Матфея, посланий к Евреям, Римлянам и I Коринфянам.

### **Содержание послания.**

Послание начинается прямо с главной темы, т.е. с тех “неожиданных и длительных несчастий и бедствий, которые имели место” в Коринфе и “которые так чужды и неприемлемы в среде Божьих избранных,” а именно с “преступного и нечестивого возмущения, которое несколько лиц затеяло,” благодаря чему “ваше честное, знаменитое и достойное любви имя чрезвычайно бесчестится.”

Дальше (I, 2) автор напоминает общине ее прошлое: “Кто же из тех пришельцев, что жили у вас, не испытали вашу крепкую и славную веру? Кто не удивлялся вашему мудрому и достойному благочестию во Христе? Кто не повествовал о вашем великолепном обычае гостеприимства? Кто не ублажил вашего совершенного и крепкого ведения? Вы были нелицеприятны во всем, ходили в законе Божьем, подчинялись вашим наставникам, воздавали должную честь вашим старейшинам, воспитывали младших в мерности и благочестии; увещевали женщин совершать все в непорочной, чистой и честной совести, любя надлежащим образом своих мужей. Вы учили управлять своим домом в правилах подчинения и в совершенном целомудрии” (2, 2). “Все вы смирялись и никак не превозносились; больше подчинялись, чем начальствовали, с большим удовольствием давали, чем принимали и довольствовались путями Божьими. Внимая словам Божьим, вы их ревностно утверждали в ваших сердцах, и страдания Господа были перед вашим взором (2). Таким образом глубокий и крепкий мир был дан всем вам и неутомимая жажда добродетели, и на всех изливалась полнота Св. Духа.”

Кроме того, и в главе 47-й автор возвращается к тому же печальному факту разделений: “Возьмите послание блаженного ап. Павла. Что он в первый раз написал вам в начале своего благовестия? Поистине, он вам писал духовное увещание о себе самом, о Кифе и об Аполлосе по причине вашей склонности к разделению уже и тогда. Но то разделение причинило вам меньший грех: вы разделились между известными апостолами и мужем, ими установленным. Теперь же некто совратил вас унижить столь известную добродетель вашего братолюбия. Стыдно, возлюбленные, и весьма стыдно, и недостойно жизни во Христе знать, что самая стойкая и древняя Коринфская Церковь, благодаря двум или трем лицам, возмущалась против своих старейшин. И это известие не только достигло до нас, но дошло и к другим, отличным от нас, так что оно явилось причиной хулы на имя Господне, благодаря вашему неразумию, и вас самих поэтому подвергает опасности.”

Из послания обнаруживается и характер самих бунтарей. Это проповедники, искусные в обсуждении (гл. 21:48). Кроме того, они аскеты и превозносились чистотой плоти (38:2) и харизматики-странники.

Положение Коринфской Церкви рисуется, по разбираемому памятнику в таком виде. Община эта уже древняя в христианском мире (47:6). Апостолы уже умерли: “[...] благодаря ревности и зависти, величайшие и праведнейшие столпы (Церкви) подверглись гонению и пострадали даже до смерти. Представим себе святых апостолов. Вспомним Петра, который по несправедливой ревности не раз и не два, но много больше претерпел мучений и, засвидетельствовав таким образом свою веру, прошел к должному месту славы. Благодаря ревности и злобе, и Павел воспринял награду терпения: он семь раз претерпел узы, изгнания, побиение камнями; будучи проповедником на Востоке и на Западе, он заслужил справедливую славу своей веры, научив праведности весь мир и дойдя до границы Запада” т.е. до Испании (V 2-7). Умерли и первые пресвитеры Церкви (XLIV 5).

Ныне Церковь управляется епископами и диаконами (XLVII 4-5), но упоминаются и пресвитеры (XLIV 5; LVIII). Автор утверждает, что такое устройство не ново (XLII 5). Апостолы — от Господа Иисуса Христа; Христос же от Бога послан. И это в воле Божьей. Апостолы, благодаря воскресению Господа Иисуса Христа, посланы на проповедь грядущего Царствия Божия. Проповедуя по селам и городам, они поставили епископов и диаконов. От древних времен написано о епископах и диаконах. Так и Писание где-то говорит: “поставлю епископов их в правде и диаконов их в вере.” Это является вольным перефразом из пророка Исаии (9:17): “дам правителей твоих в мире и епископов твоих в правде.”

Характерно для эсхатологического настроения памятника это место об апостолах и их наследниках. Апостолы благовествовали грядущее царство Божье. Точно так же и их наследники, епископы и диаконы, призваны на проповедь “веры в будущее.” Ударение ставится здесь именно на том чаемом царстве, а никак не на земном, пребывающем граде. Интерес христианской проповеди в глазах людей того времени лежит в будущем. Эта аскетическая незаинтересованность в настоящем обосновывается ожиданием близкой “парусин” Господа. Интересы земные: семья, нация, общество, государство — все это преходящий призрак.

Вообще же слова о епископах и диаконах надо ставить в связь с прощальной беседой ап. Павла, обращенной к мелитским епископам (Дн. Ап. 20:7 и след.), и наставлениями ап. Павла ап. Титу (15 и след.). Понятие епископа и пресвитера еще не вполне разграничено. Дело епископов (пресвитеров) — приносить Дары (XLIV 4-5).

Литургия называется не преломлением хлеба, как в Дидахи, а приношением Даров. Известны уже “пространные молитвы и моления (ходатайственные)” (LIX 2).

Богословское содержание этого послания, понятно, не отличается глубиной. До богословской проблематики сознание автора еще не созрело, да и время к тому не побуждало. Тем не менее ряд вероучительных истин могут быть почерпнуты из этого памятника.

Бог — есть Отец и Творец этого видимого мира (XIX, XXIII, XXIX, XXXV). Ясно выражена вера в св. Троицу: “един Бог, един Христос, и един Дух благодати, излившейся на нас” (XLVI 6) или “жив Бог, жив Господь Иисус Христос и Святой Дух” (LVIII 2). Духом Святым говорили “служители благодати” (VIII 1; XLIV 2). Христос Господь призывает через Св. Духа (XXIII).

Христос послан от Бога (XLII). Христос — Сын Божий, но Он я человек с плотью и душою (XLIX 6). Его страдание есть жертва за людей (VII) для их покаяния и искупления (XII 7). Воскресение Христово есть основание и нашего воскресения в будущем. Ночь пройдет, и день воскресения воссияет (XXIV). Через воскресение и наша вера в грядущее Его царство (XLII).

Проповедуется учение и о воскресении людей, умерших от века. В подтверждение приводится аллегория сгнивающего в земле и прорастающего семени и легендарной птицы феникс (XXIV-XXV).

Послание учит о богоустановленности церковной иерархии. Католические писатели в самом факте послания из Рима видят обоснование примата римского епископа и первый прецедент вмешательства его в дела ДРУГИХ Церквей.

### Так называемое Второе Послание Климента.

#### Автор.

Евсевий (*HE* III 38, 4) пишет: “должно существовать еще второе послание Климента, которым, насколько мы знаем, старшие поколения никак не пользовались.” Блаж. Иероним (*De vir. ill* стр. 15) повторяет приблизительно то же. В некоторых кодексах Священного Писания, действительно, после послания св. Климента к Коринфянам прибавлялось второе послание с его же именем. Кодекс Александрийский содержит его, однако, в неполном виде, обрываясь на гл. XII 5. Только после открытия Вриеннием Иерусалимского манускрипта, содержащего *Учение 12-ти апостолов*, удалось восстановить полный текст этого “послания” в размере двадцати глав.

Из самого содержания и из формы этого произведения видно прежде всего, что это не послание. Не эпистолярный его характер, отсутствие обычных вступлений и заключений, обращение не к читателям, а к слушателям — “братие,” — все это заставляет думать, что перед нами скорее проповедь, чем послание. То, что оно писалось в кодексах Священного Писания непосредственно после книг боговдохновенных побуждает ученых думать, что это поучение, составленное для чтения в богослужебных собраниях после прочтения Писания.

Второе, что очевидно, — это невозможность приписать его св. Клименту, автору I послания к Коринфянам. Против подлинности говорят следующие соображения:

- а) бросающаяся в глаза разница стиля этого произведения и разобранный выше I Послания;
- б) заимствование из Евангелия от Египтян;
- в) некоторые гностические представления о воскресении этой плоти;
- г) неупоминание этого произведения у писателей древности (упомянутое выше соображение Евсевия и слова блаж. Иеронима), равно как и прямое замечание патр. Фотия о том, что “второе послание Климента признается ложным” (*Библиотека*, код. 126).

Если, несмотря на все это, архиеп. Черниговский Филарет<sup>66</sup> упоминает о “втором послании” среди произведений св. Климента, то теперь в науке считается окончательно установленным отрицательный взгляд на авторство Климента.<sup>67</sup>

Для разрешения вопроса об авторстве, как всегда в таких случаях, труднее придти к бесспорному заключению, чем установить неподлинность произведения. Выдвигались

---

<sup>66</sup> Филарет (архиеп. Черниговский), *op. cit.*

<sup>67</sup> BARDENHEWER, *op. cit.*, I, 108; Krager, *Geschichte der altchristlichen Literatur*; P. Godet in *DTC*. III, 55; J. Quasten, *op. cit.*, I, 54, и т.д.

разные предположения. Так например: Хилгенфелд<sup>68</sup> готов был утверждать авторство Климента Александрийского. С другой стороны, Харнак<sup>69</sup> приписывал это произведение папе Сотирю, относя таким образом время его написания к 166 г. Справедливо было отмечено, что неэпистолярный характер произведения противоречит тому, что оно написано кем-то вне Коринфа и послано туда. Штал<sup>70</sup> на основании близости некоторых мыслей этого произведения с *Пастырем* Ерма готов был считать автора *Пастыря* автором этого “послания.” Приблизительно так же смотрят Батифол<sup>71</sup> и Годэ<sup>72</sup>: автор — или Ерм, или кто-либо из его окружения и эпохи.

Место и время составления этого произведения точно так же не могут быть с бесспорностью установлены. Если одни стоят за Рим (Харнак), то для других более вероятным является Коринф как место рождения этого “так называемого послания.” Что же касается времени, то все более или менее сходятся на середине II века, исходя из тех гностицических мыслей, что встречаются в этом произведении. Проф. Попов: 130-145 гг.; Тиксе-рон: 120-140 гг.; Квастен: 150 г.; Годэ: середина II века или несколько позже.

После этих чисто внешних вопросов следует перейти к самому содержанию произведения, что гораздо важнее всех рассуждений об авторе, месте и времени написания, которые так и останутся спорными при настоящем положении дела. В содержании этого памятника несколько мыслей привлекают к себе наше внимание.

#### **Богословские идеи памятника.**

Первая — это вера в божественность Господа Иисуса Христа. С этого начинается и само произведение. “Братие, об Иисусе Христе мы должны думать как о Боге и Судии живых и мертвых. И не меньше должны мы думать о нашем спасении. Если мы мало думаем о Господе, то мало и надеемся получить [...] Господь дал нам свет, призвал нас, как отец сынов, спас нас, погибающих. Какую хвалу воздадим мы Ему и какую мзду в ответ на полученные нами награды?”

Второй отличительной чертой этого памятника является его нравственно-аскетическая проповедь, характерная для всех вообще произведений того времени. Увещательная, пастырско-нравственная сторона ближе сердцу этих людей, чем тонкие богословские совопросничества. Христиане должны жить по учению Господа. “Исповедание веры в Него состоит в соблюдении того, что Он говорил и в ненарушении заповедей. Чтить Бога надо не только устами, но и сердцем и мыслью. Не только звать Его Господом, но и творить Его дела, т.е. любить друг друга, не прелюбодействовать, не обвинять друг друга, не ревновать, но быть воздержанными, милостивыми, благими, сострадательными и не сребролюбцами; не бояться человека больше, чем Бога” (III и IV). Аскетико-эсхатологическое настроение явствует и из дальнейшего. Как и для других произведений эпохи, незаинтересованность делами мира сего, непривязанность к земле и т.д. отличают этот небольшой памятник. “Оставляя жительство в этом мире, говорит автор, мы будем творить волю Призвавшего нас. Не будем бояться исхода из этого мира [...] Пребывание плоти в нем мало и кратковременно, а обещание Христово и упокоение будущего Царства

<sup>68</sup> HILGENFELD, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 1866, стр. XLIX.

<sup>69</sup> *Chronologic I*, стр. 438 ел.

<sup>70</sup> *Patristische Untersuchungen*, Leipzig, 1901, стр. 280-290.

<sup>71</sup> *La littérature grecque*, Париж, 1897 стр. 65.

<sup>72</sup> *loc. cit.*

и вечная жизнь велики и чудесны [...]” Надо считать “мирские вещи чуждыми и не желать их, ибо вожделение их приобрести отталкивает нас от пути праведного [...]” Опять таки знакомый мотив “двух путей.” Мир и будущий век — враги. То, что дорого одному, противно другому. Невозможно быть друзьями обоих миров. Отсюда и призыв к покаянию, “пока мы на земле” (8). После исхода из этого мира покаяние уже невозможно. “Мы — глина в руках горшечника и, пока что может быть изменена наша форма; но когда глина будет уже поставлена в обжигательную печь, то ничто не сможет измениться.” Очевидно вдохновение автора мыслью ап. Павла (Римл. 9:21).

Эсхатологичность произведения проходит заметной чертой и дальше. Автор увещает “каждый час ждать в любви и праведности пришествие царствия Божья, т.к. мы не знаем дня явления Божья. Сам Господь, спрошенный кем-то, когда придет Его царство, сказал: “когда будут два — едино, и внешнее, как внутреннее, а мужское с женским, ни мужское, ни женское.” Два-едино, это, когда мы сами себе говорим истину, и в двух телах нелицемерно будет одна душа. Внешнее, как внутреннее означает: внутреннее говорит душевное, а внешнее телесное. Поэтому, каким образом проявляется твое тело, так и душа будет явлена в добрых делах. Мужское с женским, ни мужское ни женское, означает, чтобы брат, увидев сестру, не подумал о ней ничего, как о женщине; и чтобы сестра не подумала ничего о нем, как о мужчине. Если вы будете поступать так, говорит Господь, то придет Царствие Отца Моего” (XII). Этот отрывок из какого-то утерянного произведения апокалиптической раннехристианской письменности весьма характерен для настроения того времени.

Третьей и наиболее интересной особенностью этого памятника является его учение о “предсуществовании Церкви.” Если богословствование возникает на пересечении двух линий, — богооткровенных истин, с одной стороны, и движения человеческой мысли с другой, — то в этом учении мы находим едва ли не первое движение христианской богословской мысли. Данная в Божественном Откровении истина о Церкви, как Телу Христовом, как столпе и утверждению истины, как Невесты Христовой, — как собрания верующих и т.п., ставит перед человеческим сознанием вопрос и о том, когда Церковь создана Ее божественным Основателем. Вместе с этим это является и вопросом о том, каково же отношение Церкви к Ветхому Завету или, как говорит проф. И. В. Попов, может ли христианство быть признано абсолютной и истинной религией, когда раньше уже существовала богооткровенная иудейская религия? (стр. 13).

Вот что говорит нам сам памятник: “Братие, творя волю Отца нашего Бога, мы будем из Церкви первой, духовной, основанной прежде солнца и луны. Если же мы не будем творить воли Господней, то мы будем от Писания, говорящего: “дом Мой стал пещерой разбойников” [...] Я не думаю, чтобы вы не знали, что Церковь живая есть Тело Христово. Писание говорит: “Бог создал человека — мужчину и женщину.” Мужчина есть Христос, а женщина — Церковь. Библия и апостолы говорят, что Церковь не от нынешнего века, но свыше. Ибо и Церковь была духовной, как и Иисус явился в последние дни, чтобы спасти нас. Церковь же, будучи духовной, явилась во плоти Христовой, показывая нам, что если кто из нас сохранит Её во плоти и не растлит Её, то восприимет Её в Духе Святом. Ибо эта плоть есть вместообраз духа. Поэтому никто, кто растлит вместообраз, не причастится подлинного. Поэтому соблюдайте плоть, чтобы причаститься духа. Если мы говорим, что тело есть Церковь, а дух — Христос, то обещивающий тело, бесчестит Церковь, и таковой не причастится духа, который есть Христос” (XIV, 1-4).



Из этого отрывка явствует, что Церковь, в представлении автора, является духовным, живым существом, от Бога происшедшим ранее сотворения мира. Иными словами, до этого эмпирического мира и его тварных частей (солнца и луны и т. д.) уже в плане духовном существовала Церковь, существовала в плане ином, прежде чем осуществиться в плане настоящем.

Есть ли это прямое влияние гностической доктрины об зонах? Церковь и Христос не являются ли одной из *сизигий* гностической системы мироздания? Или может быть автор в своей экклесиологии высказывает учение о платоновых идеях? Во всяком случае здесь речь идет о том, чего нет непосредственно в Св. Писании. Это может быть один из первых домыслов человеческой жажды богословствования. Проф. Попов говорит: “Происхождение учения о предсуществовании Церкви таково. Иудеи были проникнуты убеждением исключительного значения их нации в истории, и в своей национальной гордости полагали, что самый мир создан для Израиля. Христиане сознавали себя духовными преемниками Израиля. Иудейская мысль о сотворении мира для Израиля была усвоена и некоторыми христианами, претерпев лишь то изменение, что под Израилем стали разуметь духовный Израиль — Церковь. Возникло учение, что мир создан для Церкви. Но если Церковь есть цель творения, то идеально, в Божьей мысли, она существовала ранее своего средства, мира, как в уме человека идея цели предсуществует соображениям о средствах. Но это предсуществование Церкви в нашем памятнике превращается в предсуществование реальное. Прежде солнца и луны Церковь создана как личное существо.”

Церковь, стало быть, в сознании этого памятника понимается как личное существо, что должно привести к заключению о соотношении этой Ипостаси Церкви с ипостасями людскими. На этот вопрос мы не находим ответа. На приведенном рассуждении обрывается мысль автора, что, однако, не снимает самого вопроса: “Возвеселися неплоды нераждающая; возгласи и возопий не чревоболевшая, яко многа чада пустые паче, нежели имущие мужа.” Приведя этот отрывок из Исаяи (LIV), автор продолжает: “Говоря возвеселися неплоды нераждающая, он (пророк) говорит о нас, так как Церковь наша была неполной, прежде чем ей были даны чада” (II, 1), Упомянутая выше Церковь “духовная,” Церковь в плане идеальном неплотствовала до тех пор, пока не явились в плане конкретном и эмпирическом ее дети. Как бы то ни было, в первый раз в истории Церковь является в сознании христианском как Мать.

Экклесиология этого памятника интересна в общем контексте раннехристианской экклесиологии. Древняя христианская литература не писала обширных теоретических трактатов о Церкви, т.к. христианское общество того времени жило Церковью. Эта последняя не была отвлеченной, теоретической истиною. Только изредка мысль писателей того времени останавливается на том или ином облике Церкви. Так *Учение 12-ти апостолов* в одной из своих молитв остановилось на так называемой “соборной природе Церкви,” пользуясь символом “рассеянной по горам пшеницы, которая собирается от концов земли в Царствие Божие.” Это — социологический облик Церкви, облик собранного единства. С другой стороны, св. Игнатий богословствует о Церкви как о Евхаристии, как о Телес Христовом, вдохновляясь, без всякого сомнения, словами ап. Павла. Это обоснование евхаристической экклесиологии (пользуясь выражением проф. прот. Н. Афанасьева). В только что разобранным отрывке из так называемого *Послания Климента* мы встречаемся с третьим вопросом в экклесиологии, а именно с предвечным существованием Церкви, домирным, добытийственным ее обликом.



Кто бы ни был автор этой проповеди-послания, под чьим влиянием он ни умствовал, идея о предсуществовании Церкви есть шаг вперед в развитии христианской мысли, и шаг важный.

### Текстуальные особенности памятника.

В заключение надо сказать несколько слов и об особенностях языка этого произведения. Текст Писания в нем использован гораздо меньше, чем в первом, подлинном послании св. Климента. Во всем памятнике находим только 25 цитат, из коих на долю Ветхого Завета падает 10, Нового — 9, а кроме того, 6 заимствований из какого-то неизвестного источника.

С другой стороны, давно уже обращено внимание на сходство мыслей и языка с *Пастырем* Ерма. Это особенно ясно при сравнении их христологических идей. В самом деле:

Так называемый Климент (IX 5):  
“Если Христос Господь, спасший нас, будучи сначала дух, стал плотью и таким образом призвал Нас...”

*Пастырь* (Sim. V 5,2): “Сын же есть Св. Дух.”

(Sim. V 6, 5): “Прежде сущий Дух Святыи создал всю тварь и Бог вселил его в плоть > в которую Он захотел.”

(Сим. IX 1, 1): “Этот Дух есть Сын Божий.”

### “Псевдо-Климентины.”

Под этим именем в науке подразумеваются произведения раннего христианства, написавшиеся именем св. Климента, но ему, безусловно, не принадлежащие. Все эти сочинения можно свести в три группы:

1. а) *Омилии* или *беседы*;  
б) *Свидания* (*Recognitiones*, *Αναγνωρισμοί*);  
в) их греческие, сирийские и арабские сокращения.
2. Так называемый *Апокалипсис Петра* или *Климента*;
3. *Письма к девственницам* и иные послания.

1. *Беседы (Омилии)* и *Свидания* представляют собою две грани одного и того же “апостольского романа”,<sup>73</sup> повествующего об обращении св. Климента апостолом Петром и о борьбе этого последнего с Симоном волхвом.

Различие их заключается в следующем:

а) *Омилии*,<sup>74</sup> числом 20, предваряются несколькими вводными статьями, а именно письмом ап. Петра к ап. Иакову, свидетельством ап. Иакова читателям и письмом св. Климента ап. Иакову.

б) В *Свиданиях*<sup>75</sup> этих вводных частей или нет совсем, или же одна из них, письмо Климента, существовала только в греческом подлиннике, но опущена в латинском пере-

<sup>73</sup> G. RAUSCHEN, op. cit. t. стр. 60.

<sup>74</sup> В. REHM - F. PASCHKE, *Die Pseudoklementinen. I. Homilien* (GSC 42 [B. REHM], 422), Berlin, 1953, 19692, p. 23-281. Cf. BHG 322-341.

воде Руфина. Самый “роман,” т.е. история обращения св. Климента, все злоключения его братьев близнецов Фавстина и Фавстиниана и их матери Матидии (Митродоры) и пр. по сюжету тождественны как в *Омилиях*, так и в *Свиданиях*, но в деталях наблюдается различие. Кроме того, рассуждения о зле, человеколюбии, пророчествах и некоторые речи в *Свиданиях* или сокращены, или вовсе опущены. *Омилии* напечатаны в греческой серии *Патрологии*, PG 2, col. 25-458, а *Recognitiones* в PG1, col. 1207-1474.

Наряду с этим в свое время были найдены Дресселем<sup>76</sup> одна редакция сокращений (185 глав) этого романа (так называемая *Epitome 1*)<sup>77</sup>, а Турнебием<sup>78</sup> вторая версия в 179 глав (так называемая *Epitome 2*, напечатанная у Миня, PG 2, col. 469-604). Это все перифраз *Омилии*.

Существует и сирийская версия, как сокращение *Омилий*, и арабская. Они, впрочем, приближаются во многом к тексту *Свиданий*.

В результате научных изысканий следует признать, что и *Омилии*, и *Свидания* написаны, вероятно, около IV века двумя арианизирующими писателями, дополняющими один другого. Местом написания является предположительно Сирия. Но есть все основания предполагать, что был какой-то общий источник, из которого черпали оба автора. *Свидания* должны быть признаны более православными по сравнению с *Омилиями*.<sup>79</sup>

2. Вторую группу псевдо-климентинских произведений составляют несколько редакций так называемого *Апокалипсиса Петра или Климента*. Это, в сущности, три версии — эфиопская в 7 книгах, арабская в 8 книгах и арабская же, разделенная на 91 главу, — одного и того же произведения.

Эфиопская редакция была изучена Диллманом<sup>80</sup> в 1858 г., а арабские — Безолдом<sup>81</sup> и г-жей Джибсон<sup>82</sup> и Никол. Обе арабские редакции известны еще под названием *Spelunca, die Schatzholle*, т.е. *Пещера сокровищ*, и *Kitab-al-Madjall*, или книга тайн. Во всех этих версиях одного и того же псевдо-климентинского *Апокалипсиса* открываются Клименту от имени ап. Петра разные богословские тайны: о Св. Троице, о творении, о рае, об ангелах, о Небесном Иерусалиме, о падении Сатаны, о рождении Девы Марии, о рождении Господа Иисуса Христа, равно как и эсхатологические пророчества.

3. В третью группу псевдо-климентинских творений включается ряд писем, а именно:

<sup>75</sup> В. REHM - F. PASCHKE, *Die Pseudoklementinen. II. Rekognitionen in Rufinus Übersetzung* pCS 51), Berlin, 1965.

<sup>76</sup> A.R:M· DRESSEL, *dementis Romani epitomae duae*, Lipsiae, 1859 et 1873, p. 122-232.

<sup>77</sup> *Versio palaeoslawica* (= *Epitome* [ВНГ 342-343], П. ЛАВРОВ, *Жития херсонских святых греко-славянской письменности* (Памятники христианского Херсонеса, 2), Москва, А\*П> стр.; д. DE SANTOS OTERO, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen “Pokryphen, Bd. I* [PTS 20], Berlin - New York, 1978, стр. 140-146; I. FRANKO, *Апокрифы “ легенды*, т. 3, Львов, 1902, стр. 14-17 и *Beitrage aus dem Kirchenslavischen zu den 'jPOKryphen des Neuen Testamentes, I*, in ZNW 3, 1902, стр. 146-155. - Cf. F. J. THOMPSON, in *Slavonic and East European Review*, 1980, стр. 262 ел.

<sup>78</sup> А. TURNEBUS, *Epitome*. Париж 1555.

<sup>79</sup> BALANOS, *op. с/г.*, стр. 96.

<sup>80</sup> Christian Friedrich August DILLMAN.

<sup>81</sup> С. BEZOLD.

<sup>82</sup> М. DUNLOP GrososN, *Apocrypha Sinaitica* (*Studia Sinaitica, V*), London, 1896, p. 30-45 (e cod. Sinait. arab. 508).

а) *Два послания к девственницам*, представляющие, собственно говоря, две части одного и того же, первая — более теоретическое обоснование девства, и вторая — практические указания для проведения девства в жизнь. Послание восстает против института синизактов, т.е. против совместного жительства девственниц и девственников. Об этих посланиях в древности знали еще св. Епифаний (*Haeres.* XXX 15) и блаж. Иероним (*Contra Jovinian.* 1,12). Писал о них и Тимофей Александрийский. Послания впервые изданы Ветштайном в 1752 г., потом Галланди, Минем и в латинском переводе Функом в 1881 г. Ряд ученых (Ветштайн, Вилкур, Белен<sup>83</sup>) защищали аутентичность этих писем; к тому же склоняется как будто и архиеп. Филарет (I, 13). Но большинство историков, не отвергая глубокой древности этого памятника, все же не решается его приписывать св. Клименту. О времени составления этих писем они высказываются различно: Функ — начало IV века; Харнак — начало III века; Котелерий<sup>84</sup> считает их средневековой подделкой под стиль древних произведений, чтобы этим оправдать свидетельство Епифания и Иеронима. За древность этих писем говорит то, что девственницы не жили еще в монастырях, а по домам, что странствующие проповедники еще переходили с места на место для распространения Евангелия.

б) *Пять посланий каноническо-дисциплинарного* содержания, составленные достаточно поздно, хотя и связанные с именем св. Климента. В них говорится о евхаристии, о крещении, о браке, о священных сосудах и пр. Есть явные заимствования из *Свиданий*.

в) *Два эфиопских отрывка апокалиптического* содержания, где упоминаются откровения ап. Петра св. Клименту, находящиеся в очевидной связи со всей псевдоклиментинской традицией.

## Глава IV.

### Послание Псевдо-Варнавы.

#### История памятника.

Писатели древности знали это произведение, но относились к нему, можно сказать, сдержанно. Евсевий (*HE* III 25, 4; VI 13, 6) и блаж. Иероним (*Vir.* 6) причисляли его к спорным (*αντιλεγόμενα*) или даже подложным (*νόφα*) произведениям своего времени. Климент Александрийский (*Строматы* II 6, 13; VII 35) считал автором этого послания ап. Варнаву, чтит его за аллегоризм его толкований и сам, по свидетельству Евсевия, писал на него толкования в потерянных *Иноминосах*. Ориген (*Contra Cels.* I 63) называет памятник “соборным посланием” (*καθολική ἐπιστολή*). Наличие этого послания в некоторых кодексах Библии подтверждает древний обычай некоторых поместных Церквей читать его во время богослужения наравне с каноническими книгами Ветхого и Нового Завета.

В новейшее время авторство ап. Варнавы, спутника ап. Павла, подвержено было сомнению по ряду внутренних признаков, о которых речь будет ниже. Сторонниками аутентичности остаются все же некоторые ученые (Ниршл, Юнгманн и архиеп. Филарет). Можно определенно сказать, что большинство специалистов высказалось решительно

<sup>83</sup> J. Th. BEELEN, S. P. N. dementis Romani epistolae binae de uirginitate (syriace), Louanii, 1856.

<sup>84</sup> J. V. COTEUER (CoTELERius), Patres aevi apostolid I, Париж, 1672.

против подлинности, почему и послание обычно теперь называется произведением *псевдо-Варнавы*.

До 1859 года были известны только 4, 5 главы по латинскому переводу III века. В 1859 году был найден Тишендорфом<sup>85</sup> в Синайском кодексе полный греческий текст послания, а в 1875 году в Иерусалимском святогробском кодексе в Константинополе — второй полный греческий текст. *Editio princeps* неполного послания принадлежит французскому бенедиктинцу Ж. Л. д'Ашери.<sup>86</sup>

### **Автор.**

Для выяснения вопроса об авторе и о не подлинности этого произведения надо принять во внимание нижеследующие соображения.

а) Это произведение никогда не включалось в число канонических книг Нового Завета.

б) Имя апостола Варнавы нигде в послании не встречается и не написано. Заглавие его таково: “Радуйтесь, сыны и дочери, о имени возлюбившего нас Господа в мире.”

в) Апостолы представляются людьми весьма грешными, что вряд ли бы решился сделать апостол и спутник апостола Павла. Послание говорит: “[...] когда Он выбрал Своими собственными апостолами для проповеди Своего евангелия тех, кто беззаконнее больше всякого греха, чтобы этим показать, что Он не пришел призвать праведников, но грешников к покаянию, тогда Он явил Себя Сыном Божиим” (V 9).

г) В Ветхом Завете автор видит нечто такое, что не мог бы видеть левит Варнава. Правда, и ап. Павел восставал против многих обычаев своих современников иудеев-буквалистов, но о самом законе Моисеевом он никогда не выражался непочтительно и свысока. Разбираемое же послание высказывается решительно против традиционного отношения к Ветхому Завету. “Иудеи, — говорит оно, — почти как язычники почитали Бога в своем храме” (XVI 2). Закон же Моисеев, в частности, обрезание, понималось иудеями буквально так, потому что это им внушил лукавый дух, диавол (IX 4). Все предписания Моисеева законодательства о вкушении разного рода пищи, в частности, о свинье, толкуются автором настолько аллегорично, что это не могло быть внушено традиционной еврейской средой и не соответствует духу того времени. Поэтому с правом замечает Барденхевер, что это послание стоит “в вопиющем противоречии” со всем учением ап. Павла (I 91).

д) Сам автор, говоря “Бог вразумляет всех нас не обращаться прозелитами к закону иудейскому” (III 6), указывает на свое неиудейское происхождение.

### **Место написания.**

Первоначальное предание об этом памятнике исходит из Александрии. Здесь оно ставилось наряду с соборными посланиями апостолов. Преобладание аллегорического и типологического метода в толковании Писания и обрядовых предписаний закона говорит также в пользу александрийского происхождения этого произведения. Это мнение разделяют Баланос, Барденхевер, Попов, Тиксерон.

### **Время написания.**

<sup>85</sup> C. TISCHENDORF, *Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus*, T. IV, *Novum Testamentum Sinaiticum sive Novum Testamentum cum Epistula Barnabae et fragm. Pastoris*, Petropol. 1863.

<sup>86</sup> J. L. d'ACHERY, *Ἡ φερομένη του αγίου Βαρνάβα, ... Επιστολή καθολική. Epistula catholica ... Parisiis* 1645.

Соображения, определяющие время происхождения этого памятника, сводятся к следующему. Автор говорит в гл. XVI 4 “за то, что иудеи постоянно воюют, их храм разрушен.” Следовательно, *terminus a quo* — после 70 г. по Р.Х. Там же сказано: “Храм разрушен, и теперь они и подданные их врагов восстановят его.” Предполагают, что здесь идет Речь об эдикте императора Адриана восстановить Элию Капитолину, и в таком случае надо признать как *terminus ad quern* — 130 г. В заключительном 10-м стихе той же главы: “Это есть духовный храм, воздвигаемый Господу” — Функ<sup>87</sup> хочет видеть аллегорическое упоминание о духовном, а не вещественном храме. Тот же ученый обращает внимание на IV 4: “Десять царей будут царствовать на земле и после них восстанет малый царь, который смирит трех царей.” По его мнению, здесь указание на римских царей и под “малым царем” надо якобы понимать Нерву, но Нерва не был одиннадцатым царем, да, как правильно замечает Раушен, автор вообще не делает никаких указаний на римских царей.

Автор ничего не говорит о Маркионе и о больших гностических системах, почему Харнак делает заключение о времени написания до 130 года. Суммируя сказанное и отстраняя мнение Барденхевера и Функа о времени императора Нервы, т.е. 90-х годах первого века, можно вместе с Харнаком и другими историками поставить этот памятник между 117 и 130 годами.

### Содержание.

Послание может быть разделено на две части: первая, охватывающая главы 1-17, занимается вопросом о значении Ветхого Завета; вторая, с 18-ой по 21-ю главу, является по преимуществу нравоучительной и, как будет видно, зависит в главных линиях от литературы “двух путей.”

Основная тема послания — отношение к Ветхому Завету. По своему внутреннему содержанию Ветхий Завет принадлежит христианам. В нем даны все христианские истины, но даны прикровенно. Правильное понимание этих истин спасало ветхозаветных праведников. “Не говорите, что закон иудеев есть и наш. Он только наш” (IV 6). “В Ветхом Завете все об Иисусе и все для него.” Ветхий Завет в глазах автора послания есть совокупность символов.

Сам по себе он не имеет значения. Понимать его буквально научил людей диавол, “ангел лукавый — оболъстителъ их” (IX 4). Все предписания Ветхого Завета надо понимать духовно, а именно: Господь требует не внешних жертв, а сокрушенного сердца (II), не телесного поста, а добрых дел (III), не обрезания плоти, а душ и сердец (IX), не воздержания от известных животных — свиней, хищных птиц и пр., а самим не уподобляться свиньям и хищным птицам и животным (X), суббота обозначала спасительный век, который придет после второго пришествия Господа Иисуса Христа (XV). Закон о храме относится к храму духовному (XVI).

Ветхий Завет, как совокупность символов, надо понимать типологически и духовно. Исаак является образом Господа Христа и Его жертвы (VII). Моисей, простирающий крестообразно руки, есть также прообраз Христа (XII 2). Медный змий есть прообраз распятия (XII 5). Точно так же 318 слуг Авраама являются прообразом Христа: ТИИ — три буквы греческого алфавита по своему числовому значению равны 318, т.к. Т означает 300, И — 10, а И — 8, а все вместе может быть прочитано так: +ИИ(\*\*\*), 10 обозначается буквой I,

<sup>87</sup> F. X. FUNK, Die Zeit des Barnabasbriefes, in Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, 2, 1899, стр. 77-108.

восемь буквой Н и вот начало имени Иисус; т.к. крест в образе буквы Т должен будет указывать на благодать искупления, то и сказано 300 ... “Никто не слышал от меня слова более совершенного, но я знаю, что вы достойны его” (IX 8).

Этой числовой символикой будет увлекаться византийская письменность в продолжение всей своей истории. Целые трактаты будут посвящаться толкованиям этих таинственных, преобразовательных цифр. Вообще же увлечение аллегоризмом и типологией, нашедшее себе основоположника в лице псевдо-Варнавы находит отзвуки и у Филона, и гл. обр. у позднейших александрийских богословов.

Вот еще характерный отрывок: “Моисей говорит (Исх. 33:1-3): вступайте в землю добрую, которую обещал Господь Аврааму, Исааку и Иакову, и наследуйте ее, землю, текущую медом и млеко. Что говорит ведение (γνώσις)? Узнайте: уповайте на Иисуса, имеющего явиться вам во плоти, ибо страждущая земля есть образ человека, т.к. от существа земли (от лица земли) образован Адам. Что значат далее слова “землю добрую, текущую млеко и медом”? Благословен Господь наш, братие, давший нам премудрость и ведение Своих тайн. Мед и млеко — пища младенцев ... они указывают на духовное возрождение христиан” (VI).

Вторая часть памятника занята вопросом о двух путях. При сравнении видна общность источника с *Учением 12-ти апостолов*. В самом деле:

<i>псевдо-Варнава:</i>	<i>Дидахи:</i>
XVIII 1. Есть два пути учения и власти; один света, а другой тьмы. Велико различие между обоими путями ...	11. Есть два пути: один — путь жизни, а другой путь смерти; велико различие между обоими путями ...
XIX 2. Возненавидь все, что не угодно Богу ...	VI. Возненавидь всякое лицемерие и все, что не угодно Господу.
3. Не злоумышляй против ближнего своего.	II. Не злоумышляй против ближнего своего.
4. Не взирай на лицо, обличая проступки.	IV. Суди по справедливости, не взирай на лицо, обличая проступки.
9. Не будь протягивающим руки, чтобы получить, и складывающим их, когда нужно дать.	IV. Не будь протягивающим руки, чтобы получить, и складывающим их, когда нужно дать.

Кроме этих очевидных параллелей в послании находим ряд общих с *Дидахи* цитат из Ветхого Завета.

Что касается богословских идей, этот памятник весьма мало оригинален. Он не богат, как и вообще литература его времени, богословским пафосом. Тем не менее из него можно вывести нижеследующие заключения.

Божественность Господа Иисуса ясно сознается автором послания, и выражена в очень нечеткой и богословски неудачно выраженной фразе: “Иисус не сын человеческий, но Сын Божий, образом во плоти явившийся” (XIII 10).

Страданиям Господа приписывается искупительное значение, и воплощение Логоса воспринимается чисто сотериологически: “Не приди Он во плоти, и люди не могли бы спастись, не взирая на Него” (V 10).

Сын Божий будет судить живых и мертвых (VII 2).

Таинство крещения омывает грехи и скверну (XI 11).



Автора разбираемого послания считают некоторые историки (Тиксерон) хилиастом. Этому можно найти основание в следующем отрывке: “Бог совершил мир в 6 дней. Это означает, что в 6.000 лет совершит Господь все, ибо один день у Него — 1000 лет, так как Он Сам свидетельствует “Нынешний день, как 1000 лет” (Псал. 89:4). Итак, дети, в 6 дней, в 6000 лет все закончится. И почил Господь в день 7-й (Быт. 2:2). Это значит, что когда придет Сын Его, то упразднит время беззаконного и будет судить нечестивых, и изменятся солнце, луна и звезды, и тогда Он прекрасно успокоится в день седьмой ... Потом будет восьмой день, начало другого мира; поэтому и мы идем с радостью в день восьмой, в который и Иисус воскрес из мертвых и, явившись, взшел на небеса “ (XV).

В нравственном учении, кроме приведенных мест из второй части, можно найти и общие нравоучительные указания о долготерпении и воздержании (II 2), о ненависти к лжи нынешнего века (IV 1), о бегстве от суеты (IV 10), о построении в себе духовного совершенного храма Богу (IV 11), о нелицеприятии и благодати, о необходимости страданий и слез, чтобы войти в Царство Божье (VII 11).

Что касается заимствований и влияний, то следует отметить подавляющее число ссылок на Ветхий Завет, что и понятно по основной теме послания. Из него взято 86 цитат, тогда как из Нового только 4, и 6 из неизвестных источников.

Западная историческая наука, католическая, а в особенности протестантская, уделяет повышенное внимание при изучении древних памятников подсчету цитат из Ветхого и Нового Завета. Они делают свои выводы из преимущественного заимствования из Ветхого Завета. Новый обычно представляется еще не сформировавшимся в эпоху раннего христианства. Это вывод односторонний. В свое время проф. Киевской Духовной Академии С. М. Сольский<sup>88</sup> дал иное объяснение этому факту. Он говорит: “Ближайшим апостольским мужам, писавшим наставление для христиан, не было нужды ссылаться на письменное учение Апостолов, совершенно известное их современникам. Им нужно было раскрыть и уяснить это учение, живое в устах их читателей, а для этого самой лучшей почвой были ветхозаветные книги. На них ссылался Иисус Христос; в них искали подтверждения своего учения Его ученики; примеру их следовали их ближайшие последователи. Таким образом, чтобы судить о близости писаний Апостольских мужей к писаниям самих Апостолов, нужно обращать внимание не столько на внешнюю зависимость их от последних, сколько на внутреннее направление, тон, дух и содержание их писаний ... О знакомстве Апостольских мужей с писаниями Апостолов можно заключать не по богатству делаемых ими выписей из посланий Апостольских, в чем пока не чувствовалось особенной потребности, а по их языку, по некоторым оборотам в изложении и выражении истин христианского вероучения, по общим мыслям в тех и других. Ближайшие Апостольские мужи, слушая учение своих наставников, читая их писания, могли освоиться с известными оборотами и выражениями в изложении учения, могли привыкнуть к известным образам и представлениям.”

## Глава V.

---

<sup>88</sup> С. М. Сольский, “Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики” в Тр. К. Д. Ак., 1866, X, 164-165.

## Пастырь Ерма.

### История памятника.

Это произведение раннехристианской письменности было известно учителям древности, и некоторыми из них, в частности св. Иринеем (*Adv. haer.* IV 20, 2), Тертуллианом (*De orat.* 16), Климентом Александрийским (*Strom.* 117, 29; III, 9,12,13) и Оригеном (*In Matth.* 14 21; *De princ.* IV 11) причислялось к книгам Священного Писания. Упоминает о нем и так называемый *Мураториев фрагмент*. Св. Афанасий Великий назвал *Пастыря* “весьма полезной книгой” (*De incarnat. verbi*). Ориген отозвался о *Пастыре* так: *puto Hermas sit scriptor ... Scriptura mihi videtur utilis et utputo divinitus inspirata*. Евсевий (*HE* III 3; 25), свидетельствуя о том, что *Пастырь* читался во время богослужений, причислял его, однако, к книгам подложным (νόθα). Так называемый Синайский кодекс<sup>89</sup> включил *Пастыря* вместе с посланием псевдо-Варнавы в число книг Нового Завета, а абиссинская традиция приписывала его даже самому апостолу Павлу.<sup>90</sup>

На Западе Тертуллиан сначала причислял эту книгу к св. Писанию, но в свой монтанистический период, несогласный, конечно, с воззрениями *Пастыря* на покаяние, отверг ее и отнес к апокрифам (*De pudicit.* II 20). Автор произведения *De aleatoribus* IV считал *Пастыря*, подобно многим ранним христианам, книгой Св. Писания. И хотя *Liber Pontificalis* и *Codex Claromontanus* его упоминают и на него ссылаются, произведение это все же было на Западе менее чтимо и к нему относились более осторожно, чем на Востоке.

Однако, несмотря на широкое распространение этого произведения в древности, рукописи его долгое время оставались неизвестными науке. Первое издание латинского перевода было сделано в Париже еще в 1513 г. Лефевр д'Етапл,<sup>91</sup> и вообще, до середины XIX века был известен только этот единственный латинский текст, так называемая *versio vulgata*, восходящая ко II веку. В 1857 г. Дрессел<sup>92</sup> нашел в одной рукописи (*Codex Palatinus, nunc Vaticanus*) другой латинский перевод, относящийся к XIV веку, но текст коего или *Versio palatina*, сможет быть возведен к V веку.

В 1847 г. А. д'Абадие нашел в абиссинском монастыре Гундагунди эфиопский текст и напечатал его в 1860 г.

Греческий оригинальный текст содержится только в двух манускриптах: одном афонском<sup>93</sup> и в знаменитом Синайском кодексе Тишендорфа. Следует, впрочем, заметить, что и в синайской рукописи содержится только часть всего произведения, заканчивающаяся на *Mand.* IV 3, 6. Да и вообще греческий текст, восполняемый по разным манускриптам и папирусным отрывкам, и до днесь не может быть воспроизведен полностью. Он обрывается на *Simil.* IX 30, 2, а от этого места до конца приходится пользоваться латинским переводом.

<sup>89</sup> Codex Sinaiticus.

<sup>90</sup> A. d'ABBADFFI, *Hermæ Pastor. Mthiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit ...* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, т. II, 1), Leipzig, 1860.

<sup>91</sup> J. LEFEVRE d'ETAPLES (Jacobus Faber Stapulensis) ed. *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum. Hermæ liber unus....* Parisiis, 1513.

<sup>92</sup> A. R. M. DRESSEL, *Patrum apostolicorum opera....*, Lipsiae, 1857.

<sup>93</sup> Athous Grigorhu 96 (saeculi XIV-XV).

Не упоминаем о подделке небезызвестного в свое время грека К. Симонида.<sup>94</sup> Выкраденный им из афонской библиотеки Григорианского монастыря и потом “дополненный” отрывок *Пастыря* не без труда обнаружен, и подлог раскрыт.

Ряд отрывков *Пастыря* был найден в египетских папирусах, и, кроме того, существуют отрывки этого памятника и на коптском и персидском языках.

Пастырь неоднократно издавался в латинской версии, а потом и в греческом оригинале, достаточно критически изучен, и произведение это породило необъятную литературу.

В русском переводе оно издано редакцией *Православного Обозрения* (свящ. П. Преображенского) во II томе *Памятников христианской письменности* (Москва 1866 г.).

### Автор и время написания.

По Оригену, Евсевию, св. Иринею и блаж. Иерониму, автор *Пастыря* Ерм есть никто иной, как упоминаемый в послании ап. Павла к Римл. (16:14) современник Апостола. В Видении II 4,3 сказано: “...напиши две книги и пошли: одну — Клименту, а другую Грапте. Климент отошлет ее во внешние города, ибо это ему предоставлено, а Грапта будет назидать вдов и сирот.” Отсюда и возникло предположение о Клименте Римском, и что тут намек на его послание к Коринфской Церкви. Таким образом, памятник должен был бы быть написан в конце I века. Барденхевер, в частности, видит в Грапте диаконису.

Другое мнение, основывающееся на *Мураториевом фрагменте*, считает автором Ерма, брата римского епископа Пия I. Пий епископствовал от 140 до 155 г. Сам автор, себя называя Ермом, говорит о себе как о вольном отпущеннике.

Целый ряд ученых, как Цан,<sup>95</sup> Гааб,<sup>96</sup> Майер,<sup>97</sup> Ниршл,<sup>98</sup> не принимают ни Ерма из послания к Римлянам, ни брата епископа Пия, приписывая памятник тезоименному ему Ерму, современнику Климента Римского.

Было выдвинуто предположение и о двух авторах, т.е. Ерме из послания к Римлянам, составившем якобы *Видения*, и Ерме, брате Пия, написавшем вторую и третью части книги, т.е. *Заповеди и Подобия*.

Де Шампани<sup>99</sup> выдвигал двух Ермов: первого, апостольского, автора первых четырех Видений и второго, брата Пия, составителя всего остального в памятнике.

Другие ученые (Спита и Вёлтер),<sup>100</sup> стоя на той же точке зрения двух авторов, вносили, однако, некоторое различие, а именно: некий неизвестный иудей, близкий к кругам ап. Иакова и его посланиям, составил якобы первоначальный текст *Пастыря*, подвергшийся, однако, впоследствии обработке и сильному видоизменению тоже христианской рукой,

<sup>94</sup> O MASSON, Constantin Simonides et Jean Gennadius, lefaussaire et le bibliophile, in The wfton, News from the Gennadius Library, American School of Classical Studies at Athens, Series 3> vol· 1, n° 1, Athens, 1993.

<sup>95</sup> Th. ZAHN, Der Hirt des Hermas untersucht. Gotha, 1868.

<sup>96</sup> GAAB, Der Hirt des Hermas, 1866.

<sup>97</sup> J.-Chrys. MAYER, ed. DieSchriften der apostolischen Vater,... 1869.

<sup>98</sup> J. NIRSCHL, Lehrbuch der Patrologie und Patristik. 3 Bde. Mainz, 1881-1885. См. тоже Der Hirt des Hermas. Ferrare/Passau, 1879.

<sup>99</sup> De CHAMPAGNY, LesAntonins. Париж 1863, т. I, стр. 134, сн. 1; т. II, стр 347, сн. 3.

<sup>100</sup> SPITTA, Zur Geschichte und Literalur des Urchristentums, Gottingen, 1896, стр. 241 sqq. D. VOLTER, Die apostolischen Vater, neu untersucht. I, Leiden 1904, стр. 171 ff.; II 1, Leiden 1908, стр. 61 ff.

вероятно, Ерма, брата Пия. Таким образом, между первоначальной и вторичной формами *Пастыря* должно было бы пройти лет около 80.

Хилгенфельд<sup>101</sup> во втором своем издании *Пастыря* высказал еще более смелую мысль: *Пастырь* есть произведение не двух, а трех авторов:

1. *Hermas pastoralis*, современник римского епископа Климента;
2. *Hermas apocalypticus*, современник Траяна или же Адриана;
3. *Hermas secundarius*, брат епископа Пия.

Первый Ерм написал бы в таком случае основное ядро *Пастыря*. Второму бы принадлежала “антипаулинистическая” часть (*Видения I-IV*). Третий Ерм, почему-то, однако, названный *secundarius*, был бы редактором современного нам текста *Пастыря*.

Эту довольно воздушную и хрупкую постройку без особого труда разрушили ученые более спокойного склада, не ищущие в науке обязательно эффектов и сенсаций. Линк<sup>102</sup> на основании изучения текста, лексики и стиля памятника решительно высказался за его интегритет, что теперь и может быть признанным в науке мнением.

Время написания этого произведения определяется в науке признаками как внешнего, так и внутреннего характера. Внешним может быть признано указание *Мураториева фрагмента*, составленного около 200 г. и говорящего о недавнем написании *Пастыря* и как раз в годы епископства Пия I. Внешние указания также достаточно определены, а именно:

1. Церковь является Ерму в видении как старица (Вид. II 1,4);
2. в Церкви наблюдаются явления заметного разложения и ослабления дисциплины;
3. апостолы и пресвитеры умерли;
4. тема о покаянии, как она поставлена в *Пастыре*, не может не наводить на мысль о зачинающихся монтанистических настроениях в христианстве;
5. можно найти некоторые намеки на гностические течения (Вид. III 7, 1; Подоб. VIII 6, 5; IX 22, 1) без обозначения, однако, определяющих признаков гностических школ;
6. говорится о большом количестве мучеников, и делается различие между мучениками и исповедниками;
7. можно вывести заключение, что после какого-то гонения (может быть Домицианова, т.е. в годы 81-96 или Траянова, в годы 98-117) наступило сравнительное затишье (в правление Антонина Пия);
8. приводимый обычно в протестантских исследованиях аргумент о неупоминании еще монархического епископата в Риме.

Из всего этого делаются выводы, достаточно определенные и с небольшими колебаниями, о возможных границах времени составления памятника. Если не считать обоснованным мнение архиеп. Филарета Черниговского, относившего время написания *Пастыря* к годам Домициана, т.е. около 90 года, то большинство ученых согласны датировать это произведение годами второй четверти II века, незначительно отклоняясь один от другого. Так Ди-

---

<sup>101</sup> А. HILGENFELD, *Novum Testamentum extra canonem receptum* 1, Leipzig, 1881, III, XXI ff

<sup>102</sup> LINK, *Die Einheit des Pastors Hermae*, Marburg, 1888.

белиус<sup>103</sup> стоит за годы 130-140; Батиффол, Пюэш и И.В. Попов за 140 г; Барденхевер и Тиксерон предлагают 140-155 годы, а Балансе и Дюшен<sup>104</sup> высказываются за более общую дату — середину второго века.

**Место написания** этого произведения определяется достаточно твердо.

1. Это внешнее свидетельство *Мураториева фрагмента: Пастырь* написан в Риме. Но и внутренние данные это косвенно подтверждают. Как бы ни относиться к литературному замыслу этого памятника и как бы критически ни расценивать автобиографическую его ценность, из нескольких мест его явствуют подробности, подтверждающие слова Мураториева Фрагмента.
2. Действие первой части книги, т.е. записанных в ней “видений,” имело место, вероятно, в окрестностях Рима. “Кумы,” куда шел Ерм (*Вид.* 11, 3) в раннем латинском тексте означено: *apud civitatem Ostiorum*, т.е. города Остии. Дибелиус видит здесь “древнейшую греческую колонию в Италии, в Кампании, западнее Путеола.” Это же географическое название “Кумы” повторяется и в начале II видения.
3. В начале IV *Видения* прямо сказано: “Шел я полем по дороге Кампанской.”
4. Если упомянутый в конце II *Видения* Климент, который “отошлет книгу во внешние города,” тождествен с епископом Римским Климентом, то и это может служить косвенным подтверждением слов *Мураториева фрагмента*.
5. Барденхевер (I 564) подчеркивает наличие многочисленных латинских слов и латинизмов, означающих, что Пастырь написан в среде, в которой, наряду с греческим языком, говорили и по-латыни. Вот несколько примеров:

- σὺμφέλλιον (скамейка) — по-латыни: *subsellium*,
- κερδικάριον (подушка) — “ *cervical*,
- στατιῶν (постный день) — “ *statio*,
- οδοῦς καμπανῆ (полевая дорога) от: *via campana* и ряд других латинизмов синтаксического характера.

Не следует, однако, закрывать глаза и на другую сторону в лексике *Пастыря*. Его греческий язык оставляет желать много лучшего в смысле своей несвободы от известных гебраизмов:

- а) не различение предлогов *ἐν* и *εἰς*;
- б) всевозможные глаголы и прилагательные связуются с греческим *ἀπό* для обозначения отрицательного выражения;
- в) чисто ветхозаветные еврейские выражения, как “ходить в заповедях,” “хранить заповеди,” “хранить пост,” “ходить во зле,” и т.д.

Из библейских книг нет буквальных цитат, но намек на известные новозаветные писания, как например Евангелия, деяния, послания ап. Павла и ап. Иакова, легко могут быть обнаружены. Во II *Видении* есть даже ссылка на апокрифическую книгу Елдада и Модада.

<sup>103</sup> M. DIBHJUS in Harnack-Ehrung. Leipzig 1921, стр. 105 и слл.

<sup>104</sup> DUCHESNE, Histoire de l'Eglise, I, стр. 231 и слл.

Все это служит характеристике христианских настроений в середине II века, когда Церковь несколько уже почувствовала ослабление первохристианских эсхатологических чаяний, скорбела об известном падении нравов и видела перед собой зачинающиеся монетанистические увлечения ригоризмом.

### Общее содержание памятника.

Разбираемое раннехристианское произведение получило в общем почти единогласную оценку и характеристику. Мнение архиеп. Филарета о том, что *Пастырь* есть “окружное послание” с содержанием “исторически-нравственным” (I 32) может, кажется, почитаться совершенно одиноким в науке. Все наиболее видные исследователи древнехристианской письменности сходятся в том, что это — памятник апокалиптической письменности.<sup>105</sup> То же мнение разделяют и православные патрологи И. В. Попов и Баланос.

О возможных влияниях на автора этого произведения будет сказано в своем месте.

Содержание этого документа естественно распадается на три слоя, а именно 5 видений, 12 заповедей и 10 подобий. Это, как в свое время было уже указано, дало повод некоторым ученым строить предположения о нескольких авторах и, следовательно, о неодновременности его составления.

Кроме этого деления на *Видения, Заповеди и Подобия*, можно в *Пастыре* усмотреть две части: с I по IV *Видения*” данные старицею или Церковью откровения, и от V *Видения* до конца — сообщенное ангелом покаяния учение о нравственной жизни.

Более частным образом содержание *Пастыря* может быть сведено к нижеследующему:

— *Видение* 1-е содержит рассказ о небесном откровении ему и некое обличение за его собственные несовершенства в личной и семейной жизни. Тут находим и автобиографические данные об авторе.

— *Видение* 2-е есть призыв автора к проповеди.

— *Видение* 3-е является одним из самых замечательных мест всего памятника, т.к. рассказывает о постройке башни, изображающей символически Церковь.

— *Видение* 4-е описывает встречу с каким-то страшным зверем, прообразом будущего гонения на Церковь.

— *Видение* 5-е есть собственно введение во вторую часть произведения, т.е. в *Заповеди*.

— Содержание этой второй части — это *Заповеди*: 1. о вере в единого Бога; 2. о запрещении злословить; 3. о запрещении лжи; 4. о целомудрии; 5. о печали и терпении; 6. о двух духах при каждом человеке; 7. о страхе Божьем; 8. о воздержании от зла; 9. о молитве; 10. совет избегать уныния; 11. о пороках и борьбе с ними; 12. об удалении от худых пожеланий.

Символические *Подобия* третьей части могут быть следующим образом представлены:

1. символ грядущего града, напоминающий по своему настроению тему так называемые “письма к Диогнету”;
2. символ виноградного дерева и вяза научает тому, что молитва бедного помогает богатому;

<sup>105</sup> O. BARDENHEWER, op. tit., 1,563; БАТИФОЛЬ, op. cit., стр. 63; A. PUECH, op. at., П91; FREPPEL, 1,258; M. DIBELIUS, op. cit., стр. 419; RAUSCHEN - ALTANER, op. cit., стр. 48; G. BARRTT.T.E в D.T.C. VI, 2272-2276.



3. деревья зимой не обнаруживают никаких признаков, отличающих живое от засохшего, что прообразует, что в настоящей жизни праведников от грешников отличить трудно;
4. символ летних деревьев указывает на различие праведников в будущей жизни от грешников;
5. в этом *Подобии* символически говорится о посте и чистоте тела, казать должно, что по своей терминологии это одно из самых сомнительных мест в *Пастыре*, так как о Христе говорится в весьма сбивчивых выражениях;
6. символ богатого пастуха и сытых овец служит прообразом наслаждений в этой жизни и будущих кар;
7. символическое изображение плодов покаяния;
8. ива с ее ветвями, оживающими при поливке, служит символом покаяния и будущих наград; это подобие интересно для аскетических воззрений автора;
9. символическая постройка Церкви, воинствующей и торжествующей. Она должна быть поставлена в связь с постройкой башни из III *Видения*;
10. последнее *Подобие* учит о покаянии и милостыне.

Таково в общем содержание этого произведения, написанного, как принято думать, неким Ермом, в юности проданным в Рим одной женщине, Роде, но потом получившим свободу, жившим не совсем похвальной жизнью и наказанным разными семейными несчастьями. Явление небесного посланца послужило ему началом покаяния и исправления своей жизни. Небесный ангел в виде пастыря, с сумой, посохом и в белой коже, послужил названием всего памятника.

*Пастырь* служит очень интересным свидетельством состояния Церкви в то время. Благодаря своему пророчески апокалиптическому характеру, он обнаруживает такие стороны церковной жизни, которые важны для историка. Необходимо остановиться на некоторых подробностях его *Видений* и *Подобий*,

**Постройка башни (Видение III).** Это наиболее замечательное место из всего памятника.

“Вот то, что я, братие, увидел: усиленно попостившись и помолясь Богу, чтобы Он объявил мне то откровение, которое было мне обещано показать через ту старицу, я в ту же самую ночь увидел старицу и она мне сказала: так как ты так ревностен к познанию всего, то пойди на поле, где молотят, и около 5-го часа я явлюсь к тебе и покажу то, что нужно тебе видеть ...” Затем повествуется, как Ерм пришел на указанное ему место и нашел там скамью с льняной подушкой и натянутой на нее парусиной. Ерм молился, исповедал свои грехи, и затем пришла старица с шестью юношами и, посадивши Ерма на скамью, приказала строить башню.

“Большая башня строилась на водах из блестящих квадратных камней шестью юношами; им помогали десятки тысяч мужей, доставая камни, одни из воды, другие с земли и подавая их юношам. Камни из воды были гладки и ловко приходились к другим камням. Казалось, что вся башня построена из одного камня. Из других камней, доставаемых из земли, не все употреблялись в дело, а некоторые отбрасывались в сторону. Были камни и с трещинами, негодные для постройки” (III 2, 4).

Старица объяснила и смысл виденного: “Строящаяся башня, которую ты видишь, это я — Церковь, явившаяся тебе, и теперь открою, чтобы ты радовался со святыми ... Тебе откроется то, что тебе нужно, да будет только твое сердце обращено к Богу, и не сомне-

вайся о том, что ты увидишь” (III 3, 3). “Башня потому строится на водах, что ваша жизнь благодаря воде спасена и спасется. Основана башня глаголами Вседержителя и преславным именем, а держится невидимой силой Владыки” (III 3, 5).

На вопрос Ерма, кто же эти шесть юношей, которые заняты постройкой, старица ответила:

— “ Это суть святые ангелы Божьи, первые творения, которым Господь передал всю свою тварь и поручил возвращать, строить и владычествовать над всей тварью; благодаря им совершается построение башни.”

— “ А те другие, — спросил Ерм, — что приносят камни, кто они такие?”

— “И это суть святые ангелы Божьи, но те шесть над ними суть. Когда закончится построение башни, тогда все они вместе возрадуются вокруг башни и прославят Бога за то, что закончилась постройка башни.”

После этого дает старица объяснение насчет камней. “Камни четырехугольные, белые и отшлифованные — это суть апостолы, епископы, учителя и диаконы, свято проходящие свое служение Богу ... одни из них почили, другие же еще живут. Они всегда были согласны друг с другом, имели между собой мир и слушали друг друга. Поэтому при постройке башни они согласованы между собой. Камни, извлекаемые из глубины реки, суть мученики за имя Господне. Другие камни, извлекаемые из сухого места, подходящие к постройке суть те, которых испытывает Господь и которые исполняют Его заповеди. Другие камни, идущие в здание — это новообращенные. Отложенные камни — это грешники, готовые каяться. Отбрасываемые далеко суть “сыны беззакония.” Лежащие во множестве и шероховатые, не идущие в кладку, это те, кто познали истину, но не остались в ней и не имеют общения со святыми; посему они не годны к употреблению. Потрескавшиеся камни — это люди, питающие в сердце вражду; попорченные камни — это не вполне праведные люди. За ними упоминаются и верующие, но имеющие богатство этого века. Они будут годны для кладки, когда обсеется их богатство (III 5, 1). Другие оставшиеся камни суть:

- верующие, но двоедушные, сомневающиеся;
- отброшенные в огонь и не способные каяться;
- такие, что близ воды лежат, но не хотят в воду погрузиться; это те, что слышали слово, хотели креститься во имя Господне, но потом отпали от своего доброго намерения и вернулись к своим похотям” (III 7).

Так закончила старица объяснение постройки башни.

Проф. Дибелиус дает на этом основании такую схему состояния христианского общества во время Ерма. Башня не есть эмпирическая, но идеальная Церковь.

<b>Готовые для единства с идеальной Церковью</b>		<b>Из идеальной Церкви исключенные “христиане”</b>
Апостолы, епископы, учителя и диаконы 5,1 Мученики 5,2 Праведники 5,3 Новообращенные 5,4	Готовые каяться 5,5 Не в общении со святыми 6,2 Враждующие 6,3 Не вполне праведные 6,4 Богатые 6,5-7	Сыны беззакония 6,1 Сомневающиеся (двоедушные) 7,1 Нераскаянные 7,2 Отказавшиеся креститься 7,3

Из сказанного ясно, сколь большое значение придаётся автором покаянию. В этом отношении уже можно наметить в памятнике два противоположных направления в христианской дисциплине:

1. более благодного и гибкого отношения к грешникам
2. ригористического, непримиримого, будущего монтанизма.

В Зап. IV 3, 6 сказано: “есть одно покаяние; кто постоянно грешит и кается, это нисколько не помогает человеку. Трудно ему спастись.” Ерм сам не монтанист, скорее, он даже их будущий противник. Он придерживается более смягченного взгляда на покаяние. Монтанисты считали невозможным прощение в случае прелюбодеяния, убийства и отступничества. Ерм допускает покаяние и тут, но ограничивает это временем.

Состояние Церкви ясно рисуется из этого памятника. *Пастырь* есть проповедь врата к первоначальной чистоте Церкви. Во время написания этого произведения нравы христианского общества значительно ослабели, а именно, как это явствует из XI заповеди, клир увлекся соблазнами мира; пресвитеры спорили между собой о первенстве; диаконы расхищали достояние вдов и сирот; пророки гордились и искали первенства, жили среди роскоши, торговали своим пророческим даром, предсказывали за деньги; появилось социальное неравенство, богатство с одной и крайняя бедность с другой стороны. Наблюдались случаи отречения от Христа и Евангелия; усомнились в скором пришествии Господа.

Ерм получает непосредственно от Бога откровения. Символически он изображает три периода жизни Церкви в трех образах.

Первое: Церковь — старлица; дух ее одряхлел в житейских попечениях. Это постепенный упадок нравов в Церкви до проповеди Ерма (*Видение III, 1-4*).

Второе: Церковь — молодое лицо, но тело и волосы старческие. Это означает постепенное обновление Церкви после проповеди Ерма о скорой парусин Христа (*Видение III 12,1-3*).

Третье: Церковь — молода и прекрасна. Это ее обновление; цель проповеди исполнилась (*Видение III 13,1-4*).

Возможно, что тут то же влияние, что и в монтанизме, где Церковь переживает тоже три периода.

Этот исключительный интерес, который Пастырь проявляет к покаянию и покаянной дисциплине поставил на очередь вопрос об отношении Ерма к монтанистическому движению в христианстве. отождествлять *Пастыря* с монтанизмом, как уже было только что указано, невозможно. Между ними существенная разница. Но не замечать некоторого сходства тоже не следует. Котелерий<sup>106</sup> в свое время назвал Ерма “борцом за католическую веру против Монтана.” С другой стороны, Липсиус<sup>107</sup> в 1865 г. высказал совершенно обратное предположение, т.е. что Пастырь сродни монтанистическому ригоризму. Мнение это не встретило признания со стороны ученых. Так, А. Штал,<sup>108</sup> если и считает Ерма не

<sup>106</sup> Jean-Baptiste COTELIER, SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt Barnabae, nermae, dementis, Ignalii, Polycarpi opera... Lutetiae Parisiorum, 1672, 2vol.

<sup>107</sup> LIPSIUS, Der Hirt des Hermas und das Montanismus in Rom в “Zeitschr. fur wissenschaft. Uieologie,” 1865.

<sup>108</sup> A. STAHL, Patristische Untersuchungen Leipzig, 1908. Pars III. Der “Hirt” des Hermas.

столько борцом против монтанизма, сколько защитником христианства от фригийской секты, то видит в этом памятнике строго-церковное явление, параллельное или даже может быть близкое монтанизму, но с ним не совпадающее (246; 257). Приблизительно то же высказывают проф. И.В. Попов (19-20), Г. Барей в D.T.C. VI, 2273, Ф. Цан (357-358), Дибелиус (510-512, *notae*).

Этот похожий на монтанизм взгляд на высокую нравственность, обязательную для христиан, позволяет остановиться несколько подробнее и сделать из учения *Пастыря* о духовной жизни некоторые выводы.

Тема о покаянии занимает автора на протяжении значительной части книги, и наряду с этим, раскрывается аскетический идеал той среды и того времени. Прежде всего, христианин должен “отринуть от себя всякое лукавство и облечься во всякую добродетель праведности” (*Зан.* I 2). Эти добродетели создаются на детской простоте и незлобivosti, на ровности настроения, на простоте нрава (*Зан.* II 1-4), великодушии и терпении (*Зан.* VI, 1), великой широте, веселии и беззаботности (*Зан.* V 2, 3). Сами слова этих нравственных предписаний дышат какой-то детской незамысловатостью и непосредственной искренностью. Они уравнивают те звуки ригористической морали, которые могут казаться навеянными монтанистическими настроениями, уже носившимися в воздухе. Это все во всяком случае далеко от будущих крайностей манихейства или спиритуалистического аскетизма позднейшего времени в некоторых течениях монашества. Но это опять-таки не означает какой-либо половинчатости или конформизма с делами мира сего. Нравственный идеал *Пастыря* очень высок, и его духовность, свободная от всякого компромисса, требует полной, безупречной чистоты, праведности и совершенного воздержания.

Вершиной духовного совершенства автор считает мученичество за Христово имя. С этого начинается проповедь старицы при построении башни (*Вид.* III I, 9). Как сказано выше, это видение башни должно быть дополнено VIII *Подобием* — символическим образом оживающей от поливки и дождя ивы (символ крещения), в котором являются три образа духовности:

1. пострадавшие за закон, т.е. за Сына Божия;
2. пострадавшие за закон и хотя и не вкусившие смерти, но и не отрекшиеся от закона;
3. краткие и праведные, жившие в чистоте сердца и соблюдавшие заповеди Божий.

Характерна также проповедь простоты, незлобия, радости, духа девства и милосердия ко всякому (*Подоб.* IX 24, 1-2). Важно то, что в понимании этого памятника каждодневный подвиг за чистоту учитывается, как добровольное обречение себя на мученичество. Аскетический идеал в подвиге девства, детской чистоты, праведности, поста, целомудрия и веселия сердца приближается к подвигу исповедников и мучеников и, во всяком случае, превосходит уровень средней обывательской нравственности. Следует при этом отметить, что фраза: “Если сделаешь что-либо доброе сверх заповеданного Господом, то приобретешь себе еще большее достоинство и будешь пред Господом славнее, чем имел быть прежде” (*Под.* V 3, 2), дала католикам повод усмотреть здесь обоснование для их учения об *opera super eorum iura* и для различения “заповедей Господних” от “евангельских советов” (Барденхеве, I, 576; Раушен, 50; Тиксерон, HdD, I, 161; Квастен, 1,102). Это не находит, разумеется, отклика в науке протестантской (А. Штал, 235-244).

Пастырь есть красноречивое свидетельство упадка нравов в тогдашнем христианском обществе и сожаление об утраченной некогда чистоте церковных одежд. Почувствовалась необходимость “внутренней миссии” (А. Пьюэш, II, 76). При сопоставлении эмпирической действительности с теми высокими заданиями, которые ставятся как в этом памятнике, так и в Дидахи, чувствуется, что жизнь не может этим заданиям удовлетворить, что аскетические требования первохристианства не могли не войти в конфликт со слабостью и греховностью человеческой природы. Как верно заметил проф. Дибелиус, в *Пастыре* ясно поставлена тема “христианство и мир” (424).

В *Дидахи* истинный пророк тем и отличается от лжепророка, что он имеет “нрав Господень.” Точно так же и Ерм (*Зап.* XI 16, 7) научается испытывать духоносность пророка по делам его и по жизни. Истинный пророк у него тот, кто кроток, смиренен, чужд всякого лукавства и суетной похоти этого мира, старается быть меньше всех людей. Наоборот, лжепророк рисуется как человек пустой, земного духа и не имеющий силы. Он “желает председательствовать, он дерзок, бесстыден, многоречив, склонен к роскоши и ко многим другим порокам, берет платы за свое пророчество, а если не получает мзду, то и не пророчествует. Он и сам пустой человек, и пустых людей пустому учит.”

#### **Богословско-философская ценность книги.**

Автор написанного в Риме *Пастыря* происхождения все же греческого. Это подтверждается и именем “Ерм,” и некоторыми подробностями, как например тем, что действие IX *Подобия* разыгрывается в Аркадии, в произведении сильно выражен аллегорический стиль, встречаются эллинские имена добродетелей и пр. И как бы строго ни расценивать не всегда первоклассный греческий язык автора, все же он легко обнаруживает свои эллинские корни, которые не заглушить семитическими настроениями, еще очень сильными в первохристианских кругах (А. Пьюэш, II, 92-95).

Но, конечно, нельзя себе представить Ерма вне его исторической рамки. Он не философ. Эпоха не благоприятствовала и не звала к богомыслию. Богословие *Пастыря* оставляет желать много лучшего, в особенности в области христологии (Барей, кол. 2279). В самом деле, в *Подобии* V, 2 мы находим очень сбивчивые богословские мысли. Там говорится о человеке, имеющем виноградник, который посылает своего верного раба работать в нем. После того, как тот сделал не только то, что ему было приказано, но и некоторую дополнительную работу, хозяин зовет Сына и своих друзей. В согласии с ними, он решает сделать раба наследником. Здесь различаются три лица и, по объяснению самого Ерма, поле означает мир; хозяин — это Бог, создавший все; Сын Его есть Святой Дух, а слуга, — это Сын Божий. Засим (V 6) Бог пожелал вселить Святой Дух в тело. Эта плоть Ему не повредила нисколько и должна получить достойное место, как и вообще всякая плоть должна получить свою награду. Кроме того, говорится и об одном из ангелов, стоящем над 6 ангелами Совета Божия (*Виден.* V 2; *Зап.* V 4, 4; VII, 5; VIII 11). Он — святой, славный и особо чтимый. В *Подобии* VIII 3, 3 он назван Михаилом. Харнак отождествляет этого ангела с Сыном Божьим, но, как указывает Барей (кол. 2280), а также и Барденхеве (I, 577-578), Михаил всегда называется ангелом, а Сын Божий не всегда; кроме того, Михаил имеет власть только над народом (*Подоб.* V 6, 4), тогда как Сын Божий является Господином башни, т.е. Церкви.

Предполагать в этой неясной терминологии зачаток будущего адопционизма не приходится. Христология *Пастыря* не столько адопционистическая, сколь пневматологическая.<sup>109</sup>

*Пастырь* знает довольно интересную ангелологию. Различаются ангелы высшие и низшие (*Под.* V 5, 3; IX 6, 2). Говорится об ангелах в Совете Божиим (*Под.* V 6), различаются ангелы покаяния (*Вид.* V 7), ангел Михаил, ангел Фегри, хранитель диких зверей (*Вид.* IV 2, 4), что вызвало негодование блаж. Иеронима, назвавшего это “глупостью” (PL 25, 1286). Наконец, у человека два ангела: один — ангел праведности, и другой — ангел лукавства (*Зап.* V 2,1-3).

В экклезиологии этого памятника есть некая характерная подробность. Кроме известного уже символа Церкви как башни, строящейся у воды, она является автору, как уже известно, в виде некоей старицы. В *Видении* II 4 автору ставится вопрос, знает ли он, кто эта старица, от которой он получил книгу:

— “Это Сивилла,” — отвечает он.

— “Ошибаешься, это не так.”

На вопрос же самого Ерма, кто же она, был дан ответ:

— “Церковь.”

— “Почему же она стара?”

— “Потому что создана прежде всех вещей. Потому стара, что ради нее и мир утвержден.”

Это напоминает уже известную мысль так называемого *Второго послания Климента* (XIV 1-2) о том, что Церковь духовная прежде солнца и луны создана. По-видимому, идея о предсуществовании Церкви в то время в среде первых христиан была весьма распространена.

Но интерес и ценность этого памятника не может быть ограничен всеми выше разбренными особенностями его, которые, вне всякого сомнения, очень характерны. Заслуживает внимания, конечно, и то, что произведение со столь сомнительной христологией имело такое распространение в христианской среде, что рядом писателей и учителей Церкви признавалось назидательным, и даже некоторыми — боговдохновенным, а кое-где включалось и в канон священных книг. Все это, вероятно, может быть объяснено возвышенным нравственным учением (во II и III частях) и вдохновенной проповедью покаяния, источники которой требовали бы также более внимательного изучения со стороны их безусловной ортодоксальности.

Есть, однако, еще одна подробность в этом произведении, на которой следовало бы остановиться, но которая, как кажется, не заинтересовала исследователей. Внимание ряда ученых, как указывалось выше, было привлечено структурой памятника. Возникла некая формальная проблема, возбуждавшая вопрос об интегритете, единстве автора, взаимоотношениях частей памятника, в частности, *Заповедей и Подобий* и пр., но в этой, казалось бы, внешности *Пастыря* все не сводится к одной только формальности. Гораздо важнее сам факт наличия в нем этих “подобий” или парабол. Приточный характер этой III части зна-

---

<sup>109</sup> DIBELIUS, op. cit., 573; BUSE, K. Chr. 267, η. 1.



чителен сам по себе и есть не только деталь в христианской апокалиптике одного этого времени. Наваянный отчасти библейской типологией, а может быть филоновским аллегоризмом, этот приточный стиль не пройдет бесследно для восточной богословской письменности позднейшей эпохи. В будущем под влиянием александрийского метода толкования Писания и, конечно, неоплатонизма, он в византийском богословии, а особенно в мистике, приведет к одному из существеннейших их отличий — к символическому реализму. Но это будет, конечно, достоянием более зрелой эпохи: св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника, св. Анастасия Синаита, св. Фотия, св. Григория Паламы, чтобы не называть других, менее замечательных авторов.

## Глава VI.

### Святой Игнатий Богоносец.

#### Автор.

О составителе посланий, известных под именем св. Игнатия, разногласий в науке нет. Это епископ антиохийский Игнатий, называемый иногда Богоносец, наследник по кафедре антиохийского епископа Еводия, преемника, в свою очередь, ап. Петра. О жизни этого раннего христианского писателя не сохранилось никаких подробностей. Согласно Иерониму, он был учеником ап. Иоанна Богослова. Титул “Богоносца” объясняется или высокой нравственной жизнью и духовностью его, или, начиная с Симеона Метафраста, преданием о том, что св. Игнатий был тем младенцем, которого Сам Господь взял в свои объятия (Матф. 18:2). В греческом языке существует однако определенное различие между Феοφόρος — “богоносец,” т.е. носящий в себе Бога, и Феόφορος — Богом носимый. Существует все же предположение, что св. Игнатий был язычником и только впоследствии обратился к Евангелию.

Как бы то ни было, он бесспорно был антиохийским первосвященником. Годы его епископства Евсевием определяются так: “между 2085 и 2123 годами после Авраама, или между первым годом Веспасиана и десятым годом Траяна.” Во всяком случае, если не считать предположения Харнака, что св. Игнатий скончался в 138 году, от чего он, впрочем, впоследствии сам и отказался, то год мученической смерти падает на царствование Траяна, т.е. от 98 до 117. В Антиохии во время Траянова гонения св. епископ был осужден на казнь в амфитеатре и под конвоем римских стражников, или, как он сам их называет, “десяти леопардов,” он был отвезен в Рим. По дороге он останавливался в Смирне и в Троаде, куда к нему приходили христиане со своими пресвитерами поклониться ведомому на казнь славному епископу. Он на этих остановках поучал своих слушателей в вере и укреплял в борьбе с докетами, увещевая подчиняться своим епископам и жить богоугодной жизнью. Вероятно, этим же посланным к нему христианам он и передал послания для увещания самих христианских общин, представители которых к нему являлись. Так было им написано шесть посланий к ближайшим Церквам и, кроме того, седьмое, к Римлянам, куда он уехал с просьбою не мешать ему принять мученическую смерть на арене римского Колизея. Это послание по своему настроению и исключительной искренности должно быть признано °одним из замечательных произведений ранней христианской письменности.

Церковная традиция и историческая наука согласны в том, что мученический венец он воспринял в 107 году. Восточная Церковь празднует го кончину 20 декабря, тогда как

латинская — 1 февраля. Кроме того, Православная Церковь отмечает 29 января как день перенесения его св. мощей.

### **Послания св. Игнатия.**

Литературное наследство св. Игнатия составляют его послания, писанные им из Смирны и Трояды разным церковным общинам. Таких посланий достаточно много, и не все они признаются в науке подлинными. Церковный историк Евсевий упоминает (*HE* III 36, 4) семь посланий: к Ефесянам, к Магнезийцам, к Траллийцам, к Римлянам, к Филладельфийцам, к Смирнтянам и к Поликарпу. Но в рукописном подлиннике это собрание семи посланий до нас не дошло. С другой стороны, достаточно рано в христианском обществе стали распространяться различные коллекции посланий св. Игнатия в большем числе, чем эти семь. Из последующей критической работы над их текстом пришли к заключению, что не все выдаваемые за подлинные редакции посланий действительно аутентичны. В общем известны так называемые *пространная*, *смешанная*, *краткая* и, наконец, упоминаемая у Евсевия седмочисленная редакция посланий. Что они собою представляют?

Так называемая *пространная редакция* состоит из семи поименованных посланий и шести подложных:

1. так называемые письма Марии Кассоболитской к Игнатию
2. ответа Игнатия ей
3. послания Игнатия к Тарсянам
4. к Антиохийцам
5. к Филлиппийцам
6. к диакону Ерону.

Барденхевер считает их аполлинарианским фальсификатом начала V столетия. Впервые они появились в печати в латинском переводе в Париже в 1498 году (изд. И. Фабер). В XVI веке появилось три издания этой серии на греческом языке. Кроме того, к этой редакции можно присоединить еще три послания, известные только в латинском тексте (два к евангелисту Иоанну Богослову и одно к Пречистой Деве). Эти три послания, по мнению Барденхевера, западного происхождения и восходят к XII веку.

*Смешанная редакция*, более молодая, чем *пространная*, известная и в греческом, и в латинском текстах, состоит из тех же произведений, кроме послания к Филиппийцам. Таким образом, она содержит только 12 посланий. Изданы они были в XVII столетии и считались в католических кругах подлинными довольно долгое время.

*Редакция пространная*, т.е. состоящая из 13 посланий, имеется и в армянском тексте.

В 1845 году, благодаря открытию Куретона,<sup>110</sup> вопрос о посланиях св. Игнатия принял совершенно новый оборот. Куретон нашел самый краткий текст только трех посланий (к Ефесянам, к Римлянам и к Поликарпу) на сирийском языке. Многие ученые того времени высказались за подлинность только этих трех писем, тогда как четыре остальных, упомянутых Евсевием, они считали подложными. С течением времени выяснилось, однако, что эта сирийская, так называемая *краткая редакция* является не источником и первоначальным ядром посланий, а наоборот, сокращением Евсевиевского числа семи посланий.

---

<sup>110</sup> W. CURETON, The Ancient Syriac Version of the Epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians and the Romans, London, 1845.

Теперь можно считать вопрос решенным. К католическому взгляду подлинности семи посланий присоединились и не католические ученые, как Харнак, Лайтфут и Цан. Таким образом наука после многих исследований пришла к тому же, из чего первоначально исходило предание, выраженное Евсеием. Подлинной оказалась так называемая *средняя редакция*, напечатанная первоначально<sup>111</sup> в 1646 году в количестве шести посланий и в 1689 г. в полном комплекте<sup>112</sup> семи посланий, включая и к Римлянам.

**Время написания** посланий определяется достаточно единогласно учеными историками. О посланиях св. Игнатия упоминает св. Поликарп Смирнский, а так как год его мученической кончины точно установлен, то Игнатий не мог писать позже 154 года. Но это слишком отдаленный срок. Можно его уточнить гораздо больше, а именно:

- у св. Игнатия нет ничего о Маркионе, следовательно, он писал до 140 года;
- так как в посланиях говорится о казни зверями и известно, что таковая казнь практиковалась только до имп. Траяна включительно, то автор не мог пострадать после 117 года;
- так как в послании к Поликарпу о нем говорится как о молодом человеке, следовательно, не старше 40-50 лет, то это могло быть написано в промежутке 110-120 годов. Блаж. Иероним говорит об одиннадцатом годе Траяна (т.е. 109 по Р.Х.), а “мученические” акты упоминают девятый год царствования того же императора, т.е. 107 г. по Р.Х. Иными словами, все эти послания, писанные по пути на казнь, были составлены незадолго до этого года. Из Смирны были написаны: Ефессянам, Магнезийцам, Траллийцам и Римлянам, и из Троады три последних письма: Филадельфийцам, Смирнянам и Поликарпу.

Установление точного каталога произведений св. Игнатия и вообще работа над его эпохой и её влияниями породили очень большую научную литературу. Можно теперь, следуя за немецким ученым Барч, разделить всю ученую работу над Игнатием на три периода:

1. труды по вопросу об аутентичности и интегритете посланий антиохийского священномученика, связанные с проблемой трех редакций, о которых сказано было выше; эта работа связана с именами Лайтфута, Харнака, Цана и их авторитетом подтверждена теперь бесспорность того, что раньше робко защищалось одним только преданием и не всегда твердыми свидетельствами писателей древности;
2. в девяностых годах прошлого века Эдуард фон дер Голц<sup>113</sup> выдвинул гипотезу об Игнатии как о представителе некоего “малоазийского” богословия, и исследования в этой области заинтересовали на недолгое время ученую мысль;
3. Бусэ и его младшие последователи, занялись вопросом, и работа эта не прерывается и до сего дня, о влияниях на Игнатия, об источниках его богословских воззрений (если вообще можно говорить о богословии в его время); тут главным образом встала проблема об отношении св. Игнатия к IV Евангелию и к современ-

<sup>111</sup> J. Voss, Amsterdam, 1646. Th. RUINART, Paris, 1689.

<sup>112</sup> Изд. Th. Ruinart, Paris 1689.

<sup>113</sup> Eduard von der GoLTZ, Ignatius van Antiochien als Christ und Theologe, eine dogmengeschichtliche Untersuchung ... Leipzig 1894 (TU XII 3).

ным ему религиозным течениям, как например гностикам и докетам; здесь надо упомянуть имена Барча, Кристиана Маурера, М. Ракла,<sup>114</sup> Хайнриха Шлиера.

Работы всех этих ученых не меняют ничего существенного в хронологии св. Игнатия или в вопросе аутентичности его семи посланий средней редакции. Критическая работа Дана и Лайтфута считается теперь всеми признанной базой для датировки этих произведений.

Сомнений ни у кого больше не возникает, если не считать одного “научного” курьеза (т.к. иначе это нельзя назвать), связанного с именем некоего Анри Делафос. На самом деле, это неудачный католический ученый, священник-расстрига, который по пути Ренана пошел отрицать все те уже давно установленные настоящей наукой данные, которые никому в голову отрицать не приходит. Настоящее имя его Ж. Термел. В ряде книг очень мелкого научного калибра о посланиях ап. Павла он пытался высказывать весьма несостоятельные “радикальные” идеи. Не пощадил он и св. Игнатия Богоносца. В 1927 г. вышла книга посланий св. Игнатия (текст, перевод на французский и вступительная статья), в которой он “переворачивает” весь вопрос об Игнатии. Вкратце его “ученые” рассуждения сводятся к следующему.

Св. Иринеи Лионский не упоминает Игнатия по имени, но цитирует одно место из его послания к Римлянам (*Adv. Haer.* V, 28, 4). Поликарпа же Смирнского Иринеи не упоминает. Это умолчание имени антиохийского священномученика является отправной точкой рассуждений Де-лафоса. Для него является благоприятной также и протестантская критика Игнатиевых посланий, т.к. проповедь монархического епископата не могла якобы существовать в начале II в. Посему послания эти нельзя датировать ранее 130-170 гг. К этому же должно послужить подтверждением и смутившее многих ученых (а не одного только Делафоса) место из послания к Магнезийцам (VIII 2), где говорится о *Слове, исшедшем из молчания*. Это якобы “гностическое” место требует также отнести написание послания к более позднему времени. Автор, следуя за Ренаном (*Evangelis*, 22), решительно утверждает дату — 170 год. Вся работа Лайтфута автором совершенно игнорируется. Тем не менее, он почему-то допускает за посланием к Римлянам право на аутентичность.

Следующим аргументом должен послужить св. Поликарп с его “двойственностью” в отношении к Игнатию. У Поликарпа в двух местах говорится об Игнатии (IX 1 и XIII 2). Если в одном случае св. Поликарп говорит об Игнатии как о мученике, то в другом он просит о нем разъяснений, не зная будто бы о кончине антиохийского епископа. Простое объяснение, что о кончине уже известно, но неизвестны лишь подробности её, о которых Поликарп и требует дополнительных сведений, автором совершенно не принимается во внимание и о таких авторитетах, как Функ и Лайтфут говорится весьма пренебрежительно. Следуя полету своей фантазии и, по-видимому, увлеченный желанием создать новую и оригинальную ученую гипотезу, Делафос решительно заявляет о существовании двух лиц: Игнатий из послания Поликарпа IX 1 — это некий мученик из Филипп, которого превратили (кто? почему? когда?) в епископа Антиохии и сделали автором посланий (стр. 41-50).

Третья предпосылка автора строится на Филад. 8:1. В этом месте сказано о “не исповедании Иисуса Христа во плоти.” Здесь подразумевается почему-то не Симон Маг, не Менандр, не Саторнил, а обязательно Маркион. Т. к. этот последний появился на исторической арене около 140 г., то (почему: “то”?) послание Поликарпа написано не ранее 150 года. Поликарп по этим расчетам должен был умереть в 166 г. А отсюда еще один скачок фантазии: Игнатий, автор посланий, умер никак не ранее 161 г.

<sup>114</sup> Michael RACKL,Z)tt? Christologie des hi Ignat. v. Ant., Freib. Theol. Stud. H<sup>9</sup> Freiburg/Breisgau, 1914.

Выводы Деллафоса курьезны по своей самоуверенности и необоснованности. Было две редакции изучаемых посланий. Основная — маркионитская. Позднейшая есть не что иное, как “католическая” интерполяция. Длинную же редакцию он называет аполлинариевской интерполяцией. Оставив ее в стороне, т.к. она нас никак не интересует, приведем последний вывод Деллафоса. Никакого Игнатия нет. Это только “*un compose artificiel, un etre fictif.*” На самом деле вместо Игнатия Богоносца или Феофóрос существовал некий Феофор, епископ в Сирии, апостол монархического епископата. То, что Церковь называет Игнатием есть сложное смешение из этого Феофора и филиппийского мученика Игнатия. Автор так и озаглавливает свое “исследование” — *Lettres de Theophore, eveque Marcionite de Syrie* (160-180).<sup>115</sup>

### Учение св. Игнатия.

Целый ряд богословских тем находит себе ясное определение в посланиях св. Игнатия. В двух местах можно найти у него некие так сказать символические вероопределения. Так, в послании Траллийцам IX читаем: “Итак, не слушайте, когда кто-нибудь будет вам говорить не так об Иисусе Христе, Который из рода Давидова, от Марии истинно родился, ел и пил, истинно был гоним при Понтии Пилате, истинно был распят и умер пред лицом небесных, земных и преисподних ... 2. Который истинно восстал из мертвых, будучи воскрешен Своим Отцом; подобно Его воскресению, Отец Его воскресит в Христе Иисусе и нас верующих в Него, без чего мы не имеем истинной жизни ....” А в послании к Смирнянам 11-2 находим: “Я прославляю Иисуса Христа Бога, так нас умудрившего, ибо я знаю, что вы усовершенствовались в неколебимой вере, как будто бы вы пригвоздились на кресте Господа Иисуса Христа плотию и духом и утверждены любовью в крови Христовой, уверившись вполне в Господа нашего, Который подлинно по плоти из колена Давидова, Сын Божий по воле и силе Божией воистину родился от Девы, крестился от Иоанна, чтобы исполнить всякую правду от Него. 3. Воистину при Понтии Пилате и Ироде четвертовластнике пригвоздился нас ради плотию, плодом чего и мы спаслись от Его богоблаженного страдания, чтобы Он мог воздвигнуть условный знак во все времена через Его воскресение для святых и верных Его рабов, будь то Иудеи или язычники в одном теле Церкви Его ...”

### Отношение к Ветхому Завету.

Св. Игнатий не придает Ветхому Завету того значения, которое ему придавали рассмотренные нами произведения (св. Климента и псевдо-Варнавы) и будущие апологеты, доказывавшие истинность Евангелия ветхозаветными пророчествами. Но он и не отрицает его целиком, как гностики. Во всех его посланиях 39 буквальных цитат или перифраз из Нового Завета, 6 из Ветхого и 1 из неизвестного источника.

Он, в противоположность гностикам, признает единство обоих Заветов. Но он не доказывает от пророчеств; христианство в них не нуждается: “Не христианство, — говорит он, — уверовало в иудейство, а иудейство в христианство, уверовав в которое, всякий язык приводится к Богу” (*Магнез.* X 3). На замечание: “Если не найду в древних писаниях, то не поверю в Евангелие,” он отвечал: “Для меня древнее — Иисус Христос, непреложно древнее — Его Крест, Его смерть, Его воскресение и вера, которая от Него” (*Филад.* VIII 2). “Божественные пророки жили по Христу Иисусу” (*Магнез.* VIII 2).

<sup>115</sup> Henri DELAFOSSE. *Lettres d'Ignace d'Antioche. Introduction, notes et texte.* Paris, 1927.



**Христология** св. Игнатия определенно анти иудейская и антидокетская. Докетизм уже стал в его время реальной опасностью для верных, и поэтому св. Игнатий часто говорит об истинной (ἀληθως) плоти Христа, о смерти, воскресении и Его человеческих свойствах (εφαγε, ελιεν, и т.д.). Он ясно отличает свойства обоих естеств. Например, в послании к *Ефес.* 7:2: “Единый плотский и духовный врач, рожденный и нерожденный (γεννητός και ἀγέννητος), воплотившийся Бог (εν σαρκί γενόμενος θεός), истинная жизнь в смерть, от Марии и от Бога, сначала страдающий и потом бесстрастный Господь наш Иисус Христос.” Или в послании к Поликарпу III 2: ...” безвременный, невидимый (ἀχρονος, ἀρατος), ради нас ставший видимым ...” В послании к Ефесянам: “Он Сын человеческий и Сын Божий” (гл. 20).

Кроме того, христология его имеет ясно сотериологический характер. “Господь для того принял мир на глазу Свою, чтобы Церковь дышала нетлением” (*Ефес.* 17). Нетление и воскресение суть дары воплощения Христа. Искупление есть разрушение власти Сатаны.

Упомянув о полемическом характере его посланий, следует указать на следующие места: (*Филадельф.* 2) — “Итак, как чада света и истины, бегайте раздробления единства и зловредного учения еретиков, от которых исходит осквернение на всю землю” (*Иерем.* 23:15). В послании Траллийцам X: “Если, как говорят иные безбожники, т.е. неверующие, Он страдал только призрачно, — сами они призрак, — то зачем же я в узах? Зачем я так пламенно желаю бороться со зверями? Стало быть я напрасно умираю? Стало быть я действительно говорю ложь о Господе?” В послании к Магнезийцам VIII: “Не обольщайтесь чуждыми учениями, ни старыми бесполезными баснями. Ибо если мы доселе живем еще по закону иудейскому, то тем как бы исповедуем, что мы не получили благодати.” В послании к Филадельф. VI: “Если кто будет вам проповедовать иудейство, не слушайте его. Ибо лучше от человека, имеющего обрезание слушать христианство, нежели от необрезанного иудейство. Если же ни тот ни другой не говорят об Иисусе Христе, то они по мне столпы и гробы мертвых, на которых написаны только имена человеческие.”

Философского учения о Логосе нет. Христос есть “Слово, происшедшее из молчания Божия” (*Магнез.* VIII), неложные уста, которыми истинно говорит Отец. “Господь ничего не сотворил без Отца, будучи с Ним соединен” (*Магнез.* VII). После воскресения Господь ел и пил с учениками, как плотский человек, хотя и был соединен духовно Отцу” (*Смирн.* III, 3). Этот последний текст также ясно свидетельствует против докетов и содержит не вполне отчетливо выраженное, но несомненно определенное учение о прославленном теле Господа.

**Экклесиология** представляет собою особый интерес в произведениях св. Игнатия Богоносца. В них очень определенно выражено учение о иерархии церковной. Прежде всего он постоянно зовет к единству, предостерегая от расколов, разделений и ссор. Он в своей экклесиологии впервые употребил термин католическая Церковь (*Смирн.* VIII 2). Контекст не совсем ясен: “Где будет епископ, там должен быть и народ, т.к. где Иисус Христос, там и католическая церковь.” Проф. Попов хочет видеть в этом выражении не союз поместных Церквей, а Церковь небесную. О союзе Церквей у св. Игнатия нет речи. Каждая поместная Церковь законна в себе, коль скоро в ней есть полнота иерархии (Тралл. III). Церковь на земле находится в рассеянии и не связана общей организацией. Бог, “Отец Иисуса Христа есть общий епископ всех” (*Магнез.* III). Полнота Церкви исполняется только в царствии небесном. Другие ученые хотят в выражении Католическая Цер-



ковь видеть вселенскую полноту верующих (Лайтфут III, 1 стр. 310; Барденхевер, 30; Раушен, 63).

Церковное единство осуществляется в единении верующих с епископом. Без него ничего нельзя делать, ни крестить, ни совершать вечерю любви, ни евхаристию (*Смирн. VIII*). Без трех степеней иерархии нет Церкви (*Тралл. III, Филадельф. VII*). Церковь осуществляется в отдельной общине. О соборе поместных Церквей нет еще упоминания.

В этой иерархической структуре церковной общины повиновение епископу уподобляется повиновению Богу (*Тралл. II*). Ничего не говорится об апостольском преемстве епископской власти. Епископ — образ Бога; пресвитеры — образ собора апостольского (*Магнез. VI, Тралл. III, XII, XIII*).

Римско-католическая наука особенно выделяет послание к Римлянам (Барденхевер, I, 123-125), но не столько по самому содержанию его, как одного из наиболее патетических в христианской литературе призывов к мученичеству и выражений любви к Христу, сколько по некоторым его выражениям, которые римская наука хочет понять по-своему. Так, в словах: “... Церкви, председательствующей в столице области Римской ... достоважаемой, чистой и первенствующей в любви ...” Барденхевер и Раушен понимают *первенствующая* не как первая в деятельности любви, а именно как “предстоятельница союза любви.” В словах: “Вы никогда не завидовали и других учили тому же,” в которых может быть, есть намек на первое послание Климента к Коринфянам, тоже хотят видеть право Рима учить другие Церкви, каковое право только ему якобы и принадлежало.

**Евхаристология** тесно связана с учением св. Игнатия о Церкви. Он учит о Евхаристии как о “хлебе Божиим, который есть плоть Иисуса Христа, от семени Давидова, и питье, которого он жаждет, есть кровь Христа, и это есть нетленная любовь” (*Римл. 7:3*). “Евхаристия есть, — пишет он Смирнянам (*VII 1*), — плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, страдавшая за наши грехи.” “Евхаристический хлеб есть лекарство бессмертия, залог неумирания в вечной жизни в Иисусе Христе” (*Ефес. 20*).

Надо стараться “пользоваться одной Евхаристией, ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении Его крови; один жертвенник, как и один епископ вкупе с пресвитерством и диаконами” (*Филадельф. 4*). В этом выражено учение о евхаристичности Церкви. Церковь есть Тело Христово; Евхаристия — также Тело Христово. Церковь и Евхаристия — неразрывные понятия. Церковь не есть только “общество верующих,” община, союз людей. Это все церковно-каноническое определение. Церковь есть прежде всего евхаристическая жизнь. Вне Церкви нет Евхаристии; вне Евхаристии нет Церкви, нет церковности.

“Только та Евхаристия, — пишет он Смирнянам *VIII*, — правильна, которая совершается епископом.” Лайтфут<sup>116</sup> видит здесь намек на неправославную, на еретическую литургию. Но есть ли это, однако, ограничение пророкам и харизматикам (*Дидахи, Иустин*) совершать евхаристию без воли епископа как иерархического лица?

Кроме выражения евхаристия, св. Игнатий пользуется иногда словом агапа, совершать агапы (*Смирн. VIII*). Но это же слово иногда означает вовсе не вечерю любви, а просто дело милосердия, благотворительности, т. е. любовь в широком её значении.

Кроме Евхаристии упоминается ещё и крещение как щит христиан (*Поликарпу VI*). Крестившиеся должны жить по заповедям Господним. В этой связи вот какой отрывок находим мы в послании к Магнезийцам: “Поскольку все имеет конец, то одно из двух ожидает нас, смерть или жизнь, и каждый пойдет в свое место; ибо, как есть две печати, одна

<sup>116</sup> LIGHTFOOT, op. cit., том II, 1, стр. 309.

Божия, другая мирская, так каждая из них отпечатлевает собственный образ: неверующие получают образ мира сего, а верующие в любви — образ Бога Отца через Иисуса Христа” (гл. V). Здесь очевидно влияние уже известной нам Литературы двух путей. “Если мы добровольно не умерщвляемся во образ страдания Христа, — продолжает в том же послании св. Игнатий, — то жизни Его нет в нас.” Высшим примером такого страдания и умерщвления через Господа может послужить личный подвиг самого автора. Послание его к Римлянам полно особого мученического пафоса и является одним из лучших примеров первохристианской литературы.

### Православие св. Игнатия Богоносца.

Вопрос о влияниях на Игнатия и об источниках его богословских воззрений приобрел с известного времени известную остроту в науке. Фон дер Гольц создал целую гипотезу о “сирийском богословии,” одним из представителей которого должен был бы быть св. Игнатий. Говорится довольно часто и охотно о гностических истоках Игнатиевых посланий (Шлиер, Барч, и др.). Все тот же Гольц упрекал антиохийского священномученика в “субординационизме.” Луфс, Вёлтер и Е. Кройман видели в некоторых выражениях св. Игнатия даже *патрипассианство*. Гораздо скромнее, но и убедительнее представляется работа римо-католика М. Ракла.<sup>117</sup> Он, можно думать, удачно отводит эти обвинения.

Повторим сказанное в начале: теперь нет уже сомнений в авторстве Игнатия. Если Д. Вёлтер считал послание к Римлянам более поздним, чем эпоха Игнатия, а с другой стороны, В.Д. Киллэн ещё мог, сомневаясь в подлинности всех посланий, приписывать их Каллисту, то теперь это Уже не кажется правдоподобным (памфлет Делафоса не может быть принят всерьёз).

В данное время особенно интересуется ученых вопрос о знакомстве св. Игнатия с Иоанновской литературой и с ап. Павлом. Прямых ссылок нет, но общий дух произведений апостолов и св. Игнатия позволяют говорить об известном сходстве. Как пример может быть приведен следующий отрывок из *Филадельф.* VII:

*Philadelph.* VII:

το πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ θεοῦ  
δν.  
οἶδεν γὰρ πόΟ”ν ἐρχεται καὶ ποῦ  
υπάγει...

*Ιωάν.* III, 8:

το ττνεῦμα ... ἀλλ’οὐκ οἴδεν  
ἐρχεται καὶ ποῦ υπάγει...

Пневматологический смысл у св. Игнатия ясен, тогда как у Иоанна по верному замечанию фон дер Гольца, сказано о ветре и, только не непосредственно, о св. Духе. Тут налицо использование Иоанновского выражения, но не цитата.

Об отношении св. Игнатия к евангелисту Иоанну писал К. Маурер<sup>118</sup> профессор Цюрихского Университета (протестант). В своей книге он делает ряд ценных замечаний об Игнатии и его новозаветных источниках. Отправной точкой исследований этого историка являются древнехристианские папирусы Египта, относящиеся к эпохе Игнатия. Они обнаруживают интересную особенность: выражения Св. Писания приводятся не в их текстуальной цельности, а часто в сочетании с такими же выражениями из других книг. Составители таких папирусов позволяли себе свободно поступать с текстом, комбинировать

<sup>117</sup> M. RACKL, in Kaiholik 1917, 33 ff. 107 ff.

<sup>118</sup> Christian MAURER, Ignatius van Antiochien und das Johannesevangelium. 1949,

разные цитаты и связывать их в достаточно произвольном виде. Это было, по-видимому, распространенным явлением во время Игнатия. Может быть, это свидетельствует о ещё не вполне установленном тексте новозаветных писаний. Примеры Маурер приводит из I Климентины, из Поликарпа, даже из Ипполита и из Игнатия.

Выражения IV Евангелия встречаются у Игнатия; оно, несомненно, ему известно. Но, конечно, как правильно замечает Маурер, невозможно предположить обратное, т.е. зависимость Иоанна от Игнатия. Такой нелепый вывод и делает в своей совершенно необоснованной работе Делафос. Неточность цитат, надо заметить, не есть достояние одной только эпохи Игнатия. Это же встречается и в позднейших памятниках. А что касается произвольных сочетаний текстов, то это тоже ещё не является безусловным доказательством “ещё не установившегося” новозаветного текста, — любимый конек *Formgeschichtliche Schule* (школа в форме рассказов). Позднейшие проповедники, даже и до сих пор, для подтверждения своих мыслей часто весьма произвольно вставляют в одну фразу и слова псалма, и евангельский образ, и изречение ап. Павла.

Безусловно ценным является установление связи Игнатия с IV Евангелием. Дальнейшие уточнения не всегда убедительны.

К тем же выводам пришел ещё раньше фон дер Гольц. Отрицая литературную зависимость, он признает духовное родство между Игнатием и Иоанном Богословом. Но он решительно отрицает наличие маркионитских влияний, отсутствие апологетических интересов, слабую зависимость от ап. Павла, что заставляет его признать 110-120 гг. временем написания посланий св. Игнатия. Но с другой стороны, христологические тенденции, мистическое восприятие спасения, а главное, столь страшный для протестантов “монархический епископат” позволили бы нести все это и к более поздней эпохе. Но к какой? — спросим мы.

Фон дер Гольц в свое время отметил богатство и своеобразие языка св. Игнатия. Характерно то, что он любит сложные слова и особенно составленные из  $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\varsigma$  или  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ , как например:  $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\alpha\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\theta\alpha\acute{\upsilon}\mu\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\lambda\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\pi\rho\epsilon\pi\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ ,  $\theta\epsilon\omicron\delta\rho\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ ,  $\theta\epsilon\omicron\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ ,  $\theta\epsilon\omicron\pi\rho\epsilon\pi\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ ,  $\theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ ,  $\theta\epsilon\omicron\phi\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$ .”

Но внимание ученых гораздо больше привлекли некоторые выражения, которые были — основательно или нет — истолкованы как заимствования из современной Игнатию гностической литературы, что и дало повод более смелым исследователям говорить даже и о неправославии изучаемого нами писателя. Приведем несколько примеров.

В *Ефес.* 19:1: “три тайны, вопиющие из молчания ( $\epsilon\nu\ \eta\sigma\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha$ ) Бога.” В *Магнез.* VIII: “Логос, происшедший из молчания ....” В *Ефес.* 15:1: “Единый Учитель и то, что Он молча совершил, достойно Отца ... Кто владеет словом Иисуса, тот поистине может молчание ( $\eta\sigma\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha$ ) Его слышать ....” В том же послании к *Ефес.* 19:2: “Иисус Христос рождается от Марии Девы и Св. Духа и “как же Он является векам ( $\alpha\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu$ ).” Там же: Бог является “человеческим обликом,” и “Ветхое Царство разлагается.”

В этом понимании Бога как покоя, как исихии, в Логосе, рожденном из молчания, в явлении Бога человеческим обликом зонам и т.д. такие ученые как Шлиер и Барч усмотрели гностические влияния. Они не настаивают на безусловном “гностицизме” Игнатия, но склонны признавать, что Игнатию были известны некоторые мифы об избавлении (*Erlosermythus*), может быть и некоторая ему современная литература апокрифов, как *Деяния Фадде*, *Оды Соломона*, *Pistis Sophia*, некоторые другие гностические памятники.

Соглашаясь с возможностью таких невольных заимствований, не следует, однако, им придавать значения больше, чем они заслуживают. Если Игнатий употребляет слова гно-

сис или плоть в её противопоставлении духу, то не следует ли в таком случае распространять эти подозрения и на ап. Павла? Голц, развивая свою гипотезу о “малоазийском богословии,” готов был признавать какой-то общий источник и у ап. Павла в его посланиях к Ефессянам, Пастырских, и в I послании ап. Петра, и в Иоаннической письменности, равно как и у Игнатия.

Гораздо спокойнее рассуждает Ракл. Много говорилось о докетизме и об *иудаизирующих* в посланиях Игнатия. Ракл после весьма основательных рассуждений приходит к выводу, что докеты в посланиях Игнатия не суть докеты-гностики; это не дуалисты и не энкратиты. Они — не аквариане; ими приемлется не Евхаристия, совершаемая на вине, а Евхаристия вообще, как телесность, действительность бытия Христа.

Ракл удачно опровергает подозрения фон дер Гольца в *субординационизме* Игнатия. Приводимые протестантским историком места из посла-к Магнезийцам VII 1: *ἐνα Ἰησοῦν Χριστόν τον ἀφ'ενός πατρός προελθόντα και εις ενα όντα ...* и к *Смирн.* VIII 1: *Πάντες τω ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστός τῷ πατρί...* как якобы субординационистические Ракл считает нужным поставить в связь с посланием к *Магнез* XIII 2, где ясно сказано о Христе, покорном Отцу по плоти. Смутившие Голца ссылки Ракл толкует именно как сказанные о Христе *по человечеству*, а вовсе не о Его вечном, внутритроичном подчинении Отцу. О субординационизме у Игнатия, говорит этот ученый, и речи быть не может (стр. 229).

Если указанные выше ученые (Луфс, Вёлтер, Е. Кройман) подозревали св. Игнатия на основании послания к *Смирн.* II 1, в некоем *патрипассианстве*, выраженном якобы в том, что Христос Сам Себя воскресил, то тот же ученый Ракл предлагает сравнить это место с *Тралл.* IX 2 и *Смирн.* VII 1, из которых ясно, что воскрешает Христа Отец. Если Кройман видит в словах *страдание Бога* патрипассианство, то Ракл основательно указывает на несколько мест послания к Ефессянам (надписание: II 1; IV 2; V 1), в которых лица Сына и Отца очень четко отличаются. Наконец, выражения *Смирн.* III 3: “соединенный духовно Отцу” или *Магнез.* VII 1: “Господь без Отца ничего не сотворил, будучи Ему соединен” представляют собой в сущности то же, что и Иоанново “Аз и Отец едино есма.” В таком случае надо было бы и евангелиста Иоанна упрекнуть в патрипассианстве.

## Глава VII.

### Святой Поликарп Смирнский.

#### Личность.

Св Ириней Лионский (в письме к Флориану у Евсевия *HE* V 20,14; в письме к Виктору *HE* V 24,14) рассказывает, как он в детстве видел Поликарпа Смирнского и как тот поведал о своих встречах с ап. Иоанном Богословом. По преданию, Евангелист рукоположил св. Поликарпа в епископы Церкви Смирнской. В 154-155 гг. он вступил в спор с папой Аникитой по вопросу о времени празднования Пасхи. Он не уступил папе своей позиции в защите смирнской традиции. Все же общение с Римом у него из-за этого не прервалось. Св. Поликарп вообще отличался большой миссионерской ревностью. По Иринею, он много боролся против маркионитов и валентиниан (III 3, 4). *Мученический акт*,<sup>119</sup> го-

<sup>119</sup> *ὕνα Ὑωγή των αρχαίων μαρτυρίων = HE IV 15,47.*

воря о его кончине, называет его “апостольским и пророческим учителем, епископом святой (вариант: “католической”) Церкви в Смирне.”

В *мученических актах* (гл. XXI) так определяется время его мученической кончины: “Пострадал блаж. Поликарп во 2-й день месяца Ксанфика, в Великую Субботу, семь дней до мартовских календ, в восьмом часу. Схвачен он был Иродом при архиерее Филиппе Траллиане, при проконсуле Статии Квадрате, и в вечное царствование Иисуса Христа, Которому слава, честь, величие, вечное владычество (букв.: “вечный престол”) от рода в род, аминь.” Должно пояснить, что значит “архиерей” Филипп Траллиан. Здесь подразумевается особое должностное лицо, так называемый Азиарх, имевший функции верховного жреца, архиерея. Такие особые жрецы ставились римлянами во главе крупных провинций и по ним назывались Вифиниарх, Киликиарх, Галатарх, Памфилиарх, Азиарх. Азиархов по свидетельству Страбона было, по-видимому, несколько (см. экскурс об Азиархате у Лайтфута в его *Апостольских отцах*, т. II, стр. 987-998).

Приведенная в *Акте* дата соответствует 23 февраля 155 г. или 22 февраля 156 г. Большинство ученых (Харнак, Функ, Лайтфут) склонны признавать 155 год, Шварц настаивает на 156 г. Архиепископ Филарет почему-то в свое время предлагал 166 г. Вычисления Лайтфута столь убедительны по своим сопоставлениям с каталогами консулов, проконсулов и с календарными данными, что мнение арх. Филарета, конечно, отпадает.

В *Акте* (IX гл.) сам мученик на предложение проконсула отречься от Христа заявил: “86 лет я служу Христу ....” Ученые не согласны, как считать эти годы, от дня ли рождения, или от дня обращения в христианство. По Цану было бы второе, и тогда бы Поликарп умер почти 100-летним старцем. Вероятнее первое предположение, и тогда годом его рождения является приблизительно 70 г. после Р.Х.

### Послание к Филиппийцам.

Об этом послании, как “замечательном,” свидетельствует св. Ириней Кроме того, в древности знали (Евсевий, *HE V 20, 8*)<sup>120</sup> несколько посланий с его именем, адресованных соседним церковным общинам. До нас дошло только одно послание к Филиппийцам, в подлинности которого не может быть никаких сомнений, как это теперь и признано в научной литературе. Но это единственное произведение св. Поликарпа сохранилось полностью только в латинском переводе. В греческом же оригинале существуют только первые девять глав и XIII глава, приведенная у Евсевия (*HE III 36 13-15*).

Послание было высоко чтимо в древности, а по свидетельству блаженного Иеронима, в некоторых церковных общинах оно даже читалось во время богослужения (*О мужах*, гл. 17).

Время написания послания определяется так: в гл. IX есть ссылка на терпение св. Игнатия; в XIII гл. говорится о полученных св. Поликарпом посланиях св. Игнатия, но судьба этого последнего и его спутников еще не известна св. Поликарпу. Следовательно, послание было написано вскоре после кончины св. Игнатия.

В последнее время П. Н. Харрисон<sup>121</sup> высказал предположение о том, что известное нам послание надо разделить на два произведения. Св. Поликарпом было написано якобы два послания Филиппийцам. Первое представляло бы краткое извещение о получении посланий св. Игнатия, написано было бы вскоре после посещения Филипп св. Игнатием и тотчас же по получении его посланий. Оно состояло бы только из теперешней XIII, может

<sup>120</sup> R. JOLY, le dossier d'Ignace d'Antioche, Bruxelles, 1979. Библиогр. стр. 17-37.

<sup>121</sup> P. N. HARRISON, Polycarp's Two Epistles to the Philippians, Cambridge, 1936.



быть и XIV главы. Второе же послание было написано св. Поликарпом много позже, т.е. лет через 20, когда память о мученической кончине св. Игнатия была уже широко распространена. Это послание состояло бы из первых двенадцати глав нам известного послания.

### **Содержание и характеристика послания.**

Это увещательное пастырское послание к своей пастве состоит из четырнадцати глав. В нем только три цитаты из Ветхого Завета и 17 цитат или переложений из Нового. Восемь раз цитировано I послание Петра и ни разу Апокалипсис. Есть заимствования из I послания св. Климента к Коринфянам (I 1; II 1; IV 2; VII). Кроме этих буквальных заимствований из св. Климента, св. Поликарп пользуется теми же ссылками на Св. Писание, что и Климент.

Послание это направлено филиппийской общине через некоего Крескента, мужа доброй жизни.

Послание озаглавлено: “Поликарп и с ним пресвитеры Церкви Божьей в Филиппах милость вам и мир от Бога Вседержителя и Иисуса Христа Спасителя нашего да умножится.” В I гл. — похвала за любовь к узникам и твердость; во II гл. — увещание в добродетели; IV и XI гл. увещают не быть сребролюбивыми; V и VI главы говорят об обязанностях диаконов, пресвитеров, дев и юношей; VII гл. предупреждает против докетов; в остальных главах приводятся примеры разных мучеников и говорится о пересылаемом послании св. Игнатия.

Послание это само по себе не имеет самостоятельного значения и ценности. Оно не так ярко, как послания св. Игнатия Богоносца. Это одно из произведений эпохи мужей апостольских и стоит в связи со всеми другими. Особенно близко оно и по настроению, и по времени, да и в силу личных связей с посланиями св. Игнатия. Важно, что в нем есть увещание против докетов, что в то время было самой большой опасностью. И в этом также св. Поликарп повторяет св. Игнатия. В отношении церковной иерархии послание к Филиппийцам представляет особый интерес при сравнении с посланиями св. Игнатия. В V и VII главах св. Поликарп дает общие указания об обязанностях верных и клириков, причем перечисляет следующие категории лиц: диаконы, юноши, девы и особо пресвитеры. О епископах нет никакого тут упоминания. У св. Игнатия епископат упоминается неоднократно, причем он его очень ясно отличает от пресвитерского чина (например в VI гл. *Посл. к Магнез.*). Там он увещает магнезийскую общину “хранить единомыслие Божье, т.е. епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место сбора апостолов; а диаконам, сладчайшим мне, вверено служение Иисуса Христа.” В следующей VII гл. опять-таки Игнатий Богоносец отличает епископов от пресвитеров. Что означает различие этих двух современных памятников? Может быть св. Поликарп не отличает епископского чина от пресвитерского хотя бы в отношении их общих пастырских обязанностей? Или может быть Филиппинская община была настолько мала, что в ней не было другого епископа, кроме св. Поликарпа? Во всяком случае послание не дает абсолютно никакого повода делать какие бы то ни было пресвитерианские выводы из него.



## Папий Иерапольский.

О личности Папия<sup>122</sup> не имеется почти никаких данных. Древнейшие Указания о нем — это свидетельство св. Иринея (*Adv. haer.* V 33, 4): “Папий был слушателем Иоанна и другом Поликарпа.” Евсевий (*HE* III 39, 13) говорит о нем уничижительно, как о человеке “маленького ума” (σφόδρα σμικρός ὡν τον νοῦν), вероятно, из-за его хилиастических теорий. Год его Рождения предполагается Харнаком как 80; Барди между 70 и 80; более осторожный Барденхевер относит его “далеко вглубь I столетия.” Патр. Фотий (*Библиот.*, код. 232)<sup>123</sup> назвал Папия мучеником. Отсутствие более ранних о том свидетельств заставляет того же Барденхевера отнестись с сомнением к этому титулу (I, 540).

Папию принадлежит сочинение *Толкование Господних изречений* (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις) в 5 книгах. Это полное заглавие находим у Евсевия (*HE* III, 39) и у заимствовавшего от него блаж. Иеронима (О мужах, гл. 18). Св. Иринея называет просто Пять книг Папия (V 33, 4). Произведение сохранилось в незначительных фрагментах у Евсевия и Иринея. В предисловии к нему упоминаются “пресвитеры,” которых слышал Папий. Семь из них (Андрей, Петр, Филипп, Фома, Иаков, Иоанн и Матфей) сказали о евангельских событиях. Это, судя по именам, могли бы быть семь апостолов. Другие два, Аристон и пресвитер Иоанн, ему говорят. Кто они? В Эчмиадзинской рукописи (из 989 г). Евангелия Марка конец приписывается некоему Аристону. “Апостольские постановления” называют этим именем первого и третьего епископа Смирнского. Кто этот “пресвитер Иоанн” также сказать нельзя ничего. Равным образом нельзя себе представить ясно, чем были эти *Толкования*.

Согласно св. Иринею, Папий был хилиастом. Его представление о тысячелетнем царстве Христовом на земле св. Иринея склонен объяснять неправильным пониманием апостольских аллегорических образов. Произведение Папия написано между 140 и 160 годами (Харнак,<sup>124</sup> Балансе). Барденхевер (I, 544) допускает более ранние сроки, а именно между 117 и 138 гг. И. Квастен (I, 82) предлагает 130г., но, с другой стороны, Батиффоль годов отодвигает его до 150 г.

От Папия Иеропольского мы знаем, что евангелист Марк был спутником ап. Петра и что евангелист Матфей написал свое благовестие по-еврейски. Папий сообщает некоторые подробности, нам неведомые из Писания: о чуде с Иустом-Варсавою (*HE* III 39),<sup>125</sup> о преступлении женщины<sup>126</sup> из Ин. 8 гл.

## Апологеты.

### Глава VIII.

<sup>122</sup> J. Kurginzer, Papias von Herapolis und die Evangelien des Neuen Testaments (Eschstatter Material 4) ReSensburg, 1983, стр. 91-137 (hrsgg. R. M. Hiibner; стр. 141-227: ographic 1960-1981.

<sup>123</sup> ... οὐδέ Παπῖαν τον Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπον καὶ μάρτυρα, см. т. V, стр. 77 (20-23; изд. R. Henry, Photius..., Париж, 1967.

<sup>124</sup> A. HARNACK, *Gesch.*... I, I, стр. 65-69; II, I, стр. 356-539.

<sup>125</sup> ... Et statuerunt duos, Joseph qui vocabatur Barsabas, qui cognominatus est Justus, et Matthiam.

<sup>126</sup> J. LINDER, Papias und die Perikope von der Ehebrecherin (loh. 7, 53 - 8, 11) bei Agapius von Mambig, и, Z. KaiH. Th. 40, 1916, стр. 191-199; и G. GRAF, *Geschichte* II, 39.

## Общие замечания.

Непосредственно после мужей апостольских в христианской письменности начинается новое течение и появляется новая группа церковных писателей, известных под именем апологетов. Их появление на историческом поприще объясняется особыми условиями и своеобразными чертами исторического процесса.

Пафос первохристианского ожидания близкого второго пришествия, пророчески вдохновенный стиль проповеди, обстановка харизматического уклада жизни стали постепенно ослабевать. *Пастырь* Ермы рисует нам картину весьма заметного разложения христианской жизни и расстройств дисциплины. “Малое стадо” экзальтированных странников, ожидающих “грядущего града” и не имеющих здесь ничего, постепенно превратилось в общество организованных людей с иерархией, образующимся культом и традицией. Но с другой стороны, на Церковь начинают нападать извне неприятели христианского учения. Сначала это носит характер беспорядочных гонений, вспыхивающих то тут, то там, жертвами коих становились наиболее видные епископы и пресвитеры, но потом преследования становятся более организованными и к чисто правительственным нападениям присоединяются ещё и нападки со стороны языческих писателей, иудейских законников и других, чем государственная власть от времени до времени умело пользуется. Христианство вынуждено защищаться. Оно не только молчаливо идет на костры и на арену Колизея, но выдвигает из своей среды наиболее способных и ученых мужей, которые могли бы представить власти и языческим ученым, равно как иудейским мудрецам, свои возражения и защиту. Вот эти-то защитники христианства, ограждавшие новое учение словом, а не мечом, и носят название *апологетов*. На протяжении нескольких веков история знает их немало. Но *апологетами*, как особой группой христианских писателей, называются главным образом те просвещенные христианские умы, которые оставили во втором и третьем веках свои защитительные произведения.

Неприятелями христианства, нападавшими на него, были следующие факторы:

1. иудейство
2. язычество
3. светская наука и философия
4. государственная власть.

Методы их нападения различны, почему и различными должны были быть способы защиты христиан. Они требуют, каждый в отдельности, своего внимательного разбора.

Но прежде всего, надо заметить, что перед христианством в эту эпоху (приблизительно середина II в.) встала задача, приять или не приять историю, войти в нее или сложить оружие и быть раздавленным историческим процессом. От этого зависело многое. Христианство, в лице своих руководителей — пророков, апостолов, епископов и т. д., могло просто не приять боя, не войти в историческую борьбу, не заинтересоваться процессом всего совершающегося вокруг, а уйти в свою внутреннюю религиозную жизнь, ожидать “грядущий град” и не прикоснуться к повседневному укладу жизни. Оно могло просто ждать, когда его раздавит государственный аппарат сыска и преследования, не захотеть защищаться против него; оно могло точно так же просто не обращать внимания на обвинения и вымыслы, исходящие от злобствующих иудейских книжников и от высокомерных языческих мыслителей и ученых. Каковы были бы судьбы Божии, решать нам не дано. Совершилось ли бы чудо исторической победы христианства над двумя противными ему

религиозными группами (иудейством и язычеством), а также рухнуло ли бы греко-римское государство, не давая боя христианству, — сказать невозможно, если не претендовать на малообоснованные гадания и пророчества. Нам приходится считаться с фактом: христианство от вхождения своего в историю не отказалось. Оно этот исторический процесс приняло. В него оно включилось. Кроме готовности умереть за своего Божественного Учителя, оно показало и свою способность бороться за Него. “Мое Царство не от мира сего,” — эти слова не заставили учеников Христовых совершенно отказаться и пренебречь этим миром, земными интересами и семейно-родовыми обязательствами. Литература доапологетическая к истории не имеет прямого касательства; она как бы вне процесса истории. Начиная с апологетов, христианство прикасается к истории мира, к человеческому деланию, к государственным и общественным интересам. Эсхатологические ноты эпохи мужей апостольских заменяются теперь другими. Эсхатология будет звучать все реже и в кругу все более узком: *Письмо к Диогнету* будет едва ли не последним отзвуком этого настроения в христианском мире; эти ноты станут потом достоянием одной только пустыни, отшельников, людей, отказавшихся от мира, от истории, от государственных обязательств.

Переходя теперь к рассмотрению отдельных из поименованных противников христианства, следует заметить, что сила их опасности была неодинакова. Если наиболее реальной опасной силой было языческое государство в силу своей организованности, то у трех остальных, при неимении этой организации, не было в то же время и одинаковых жизненных способностей. Коэффициент их живучести был далеко не одинаков. Иудейство было наиболее живучим. Языческая религиозная стихия — наиболее слабой. Светское просвещение, греко-римская цивилизация не была по существу своему, как и всякая культура, — организацией. Отсюда и различные средства защиты, которые сами собою напрашивались у христианских апологетов этой эпохи. К ним и надо перейти.

### **Иудаизм.**

Он восстал на христианство в лице своего священства и законнического сословия. Христианство само родилось в иудейской среде, но, в глазах левитов и книжников, являлось изменником этой среде, его породившей. Христианство очень скоро не убоилось прорвать с той средой, из которой оно само вышло. Оно отреклось от всего того, что не совмещалось с евангельским учением. Если первое время быт христиан мало чем отличался и даже почти совпадал с бытом Иудеев, то очень скоро он от него совершенно отделился: вместо обрезания — крещение; вместо жертвенного кодекса храма — бескровная евхаристическая жертва; вместо стеснительных пищевых запретов — широта апостольской проповеди при принципиальном сохранении поста и аскезы, но, конечно, иных, чем у иудеев. Весь быт иудейства восставал поэтому против новой религии. Непримиримость к ней у иудеев потому-то и должна была быть сильнее, чем к языческим религиям, что в христианстве иудейство усматривало измену себе и своему прошлому. По всему христиане должны были быть евреями, но всем своим бытием они это еврейство отрицают. Первое обвинение христианства иудейством мы находим уже в *Деяниях Апостолов*. Защитительная речь архидиакона Стефана есть поэтому, если угодно, первая апология христианства. Иудейские обвинения христианству могут быть сведены к следующим:

- христиане — многобожники (неправильное понимание иудеями догмата о Св. Троице);

- христиане отреклись от Закона и не исполняют его;
- христиане изменники вере своих отцов.

На все это христианство давало часто ответ, но систематически составленной апологией против иудейства должно быть признано одно произведение этого II в. — а именно *Разговор с Трифоном Иудеем* св. мученика Иустина Философа.

Само же иудейство было по отношению к христианству в совершенно другом положении, чем язычество, и вот почему:

а) язычество было пестро по своим верованиям и не имело общего объединяющего звена, тогда как иудейство представляло собою в известном смысле религиозный монолит;

б) язычество в значительной степени разлагалось, коэффициент его жизнеспособности был слаб, тогда как иудейство, наоборот, было в высшей степени живуче. Вскоре после появления христианства язычество умерло, по крайней мере официально. Иудейство же продолжало и дальше жить, творить (талмудическая письменность), завоевывать новые области. Оно не прекращает жить и теперь.

### **Язычество.**

Также в лице своего быта, жрецов и унаследованных традиций нападает на христианскую религию, но условия этой борьбы существенно отличаются от условий иудейства. Прежде всего, язычество не было внутренне иудино, оно не представляло такого монолита, каким было иудейство; у него не было единой внутренней организации в виде синедриона. Каждая религия языческая, входящая в пестрый спектр верований греко-римской империи, жила самостоятельной жизнью. К христианству у него не могло быть чувств, как у иудейства, т. к. христианство вышло не из их среды, почему и обвинений в измене и отступлении от прежнего христианства язычество предъявлять не могло. Кроме того, христианство было одной из соседних религий, каких было множество на пространстве империи. Но самое важное это то, что язычество само внутренне разлагалось. Верования жрецов не могли увлекать образованных подданных империи; их исполняли в силу традиции, но внутренне в них сомневались. Что важнее, пестрота религиозных верований, утонченность образования и распространение философских учений постепенно разлагали ту или иную религиозную общину. Глубокий скептицизм образованных людей постепенно подтачивал прежние верования, и мифы языческих религий не могли удовлетворять более просвещенных людей. Язычество болело внутренней немощью разложения, происшедшего от соприкосновения с другими религиями, а главное, с философией и общей образованностью. Мифология и культы языческих религий не были уже в состоянии оплодотворить свою собственную среду. Созидательной мощи, как у иудеев, в лице хотя бы талмудического творчества, у язычества не было. Оно постепенно умирало. Если же оно и нападало на новую религию “галилеян,” то нападало, как и на другие соседние религиозные обычаи и верования, но одного общего фронта языческого не существовало и не могло существовать. Здесь поэтому и само христианство пользовалось иными средствами борьбы, чем с иудейством. Если с этим последним христиане боролись защитой, доказывая, что они-то и являются истинными последователями и исполнителями Ветхого Завета, нашедшего у них новые, более полные и совершенные формы жизни; если христиане считали себя должными доказывать иудейству, что они не изменники и не отступники, то против язы-

чества этих обязательств у них не было и быть не могло. Христиане сами часто переходили в нападение, обличая ту или иную сторону языческой религиозной жизни: их мифологические непоследовательности и нелепости, безнравственную жизнь, суеверия, гадания и пр. Борьба апологетов против языческой среды и их обвинений была поэтому часто не только оборонительной, но и наступательной. Христианские писатели обличают у язычников идолопоклонение, в некоторых случаях и антрополатрию, безнравственность жизни и религиозное обоснование этой безнравственности, суеверие, фатализм, распространенность гаданий и — любимая нота христианских писателей — участие демонов в религиозном быту языческих народов. Против язычников писали почти все христианские апологеты как II-III вв., так и последующего времени.

### **Философия.**

Понимая под этим не только одну науку любознательности и искусство метафизических и логических построений, а всю вообще культуру тогдашнего мира, надо остановиться несколько дольше на этом противнике.

1. Первое, что надо отметить, это то, что философия и вся тогдашняя цивилизация очень скоро обратили серьезное внимание на ново народившееся явление христианства. Прошло почти полтора века, пока мыслители и римские сочли нужным повнимательнее и основательнее заняться критикой христианского учения и быта. Если не считать Лукиана Самосатского, то только один Цельз в конце II века дал действительно стоящий серьезного рассмотрения анализ христианского учения. Ни Марк Аврелий, ни Эпиктет не занялись критикой “галилейского” учения. Они только отмечают удивляющую их способность и готовность христиан спокойно и даже радостно умирать за свое учение. Галлиена поразила чистота жизни христиан, частые примеры совершенного девства в их среде. Но никто из философов не занялся серьезной критикой вероучения христиан. На это все указал Лабриолль в своей интересной книге *La reaction paienne*.<sup>127</sup>

2. С другой стороны, само понятие философии не представляет собою чего-то единого. Ко времени выхода христианства на историческое поприще греко-римский мир знал очень сложную сеть философских построений, в значительной мере несогласных между собой. Одна философская школа часто и во многом противоречила другому учению. Не существовало одной общей философской системы, почему и упреки, предъявлявшиеся отдельными мыслителями христианскому учению не совпадали с домыслами других представителей философской мысли. По одному смотрели платоники, по-другому стоики, и совсем по-иному эпикурейцы. Отсюда ясным становится то, что и христианским апологетам, поскольку они возражали философам, приходилось отражать то одно, то другое нападение на христиан. Требовалось, таким образом, знать философию вообще, быть философики образованным умом в наиболее широком смысле этого слова.

3. Наконец и самое важное: выходя на борьбу с философской мыслью христианство должно было иметь готовое не только религиозное, но и философское оружие. Нужно было выработать свою христианскую философию. Обыкновенно мало обращается внимание на философию свв. отцов. Говорят больше и чаще об их богословии. В этом отношении

---

<sup>127</sup> LABWOLLE, *La reaction paienne*, Париж, 1942, стр. 19-108.



особенного внимания заслуживают те исторические труды, которые занимаются именно философской стороной христианства.<sup>128</sup>

Из сказанного ясно, что христианская религия должна была не ограничиваться одним только благочестием, одним только пастырским окормлением душ, одним только ожиданием второго пришествия Христова, а выходя на борьбу с нехристианской мыслью, христианство должно было ей противопоставить свою, христианскую мысль. Вовлеченная в исторический процесс, религия Христовых учеников не могла ограничиться одной только иудейской традицией, не могла бороться только с одними законниками и первыми талмудистами, но создавать свою философскую систему мысли.

Галилеяне<sup>29</sup> должны были начать мыслить, а не только следовать нравственным предписаниям Евангелия. В будущем, во времена больших догматических состязаний, отцы Церкви не убоялись взывать к Платону и Аристотелю, к Плотину и стоикам, и это стало настолько очевидным, что в этом не сомневался никто, да и не сомневается теперь никто, кроме тех кто хотят намеренно исказить христианство и стилизовать его под примитивизм и мракобесие. Церковь всей мистической своей силой, движимая Духом Божиим, направляемая Промыслом, пошла по пути строения своей христианской философии. Неправы поэтому те, как например Харнак, которые в богословских спорах IV и V вв. увидели измену Библии, измену Христу, отречение от боговдохновенных истоков христианства. Если апостолы, следуя за воплощенным Словом и слушая Его, не ставили перед собой догматических вопросов о том, что есть Слово, каково Его отношение ко Отцу; если они просто жили в Духе, не задавая себе вопросов о Его исхождении, Его энергиях и благодатном действии в Церкви; если они чтили Богоматерь как Рождшую Богочеловека, но не знали догмата о Ней, то из последующего течения истории, включиться в процесс которой Церковь не отказалась, ясно, что нужны были доводы, умозаключения, отвлеченные построения, филологические исследования и пр.

Первые апологеты, защищаясь от нападков философии, должны были сами решиться принять философию, иную, чем стоическую, платоновскую, аристотелевскую и под., но принять философию, как таковую, принять её методы, войти в мир её понятий. Апологеты кладут первые камни этого будущего здания христианской философии.

### **Государственная власть.**

Государственная власть также являлась противником расширявшейся христианской религии, при этом противником наиболее ощутимым, т. к. она обладала мощью, налаженным аппаратом государственного сыска, судебными установлениями и в лице языческих жрецов имела всегда готовых споспешников нахождения и преследования христиан. Государство преследовало христиан с трех различных точек зрения, а именно: религиозной, юридической и политической.

Религия вообще была государством включена в общий строй государственного быта и устройства. Религии были признаны властью, имели право существования, но и религии были обязаны подчиняться общему взгляду государства на них. Государство в какой-то мере почивало на религиозном основании, существовал государственный культ, и государство, как сила тоталитарная — а всякое государство стремится быть тоталитарным — вмешивалось в отправление этого культа. Апофеоз императоров был религиозно-

<sup>128</sup> Укажем ценную, давно уже написанную, но важную книгу проф. Киев. Дух. Ак. К. • ^КВОРЦОВА ФиV -"> ^VMJAivr J^JVV iiUi-liiVUJ-liiJT J A, Философия отцов Церкви.



государственным моментом; жертвы богам были обязательны; отказ от участия в этой общегосударственной жизни были поэтому преступлением государственного характера. Религия была не частным делом, а национальным обязательством. Могли быть и были свободомыслящие умы, но и они обязаны были подчиняться общему ритму.

С точки зрения юридической, положение христиан было безнадежным, как они заранее были осуждены и объявлялись вне закона за свое нежелание участвовать в государственной религии.

С политической точки зрения христианство было опасно для Рима, как какое-то анархическое сообщество, уклоняющееся от жизни государства. Христианам предъявлялись обвинения в какой-то тайной организации, их вечера любви расценивались как какие-то подпольные собрания, из этого делались чудовищные предположения о безнравственных сборищах с человеческими жертвоприношениями и под. Посему и апологеты должны были быть способными дать ответ на эти обвинения. Эти писатели не только были, подобно тысячам других христиан, готовы идти на костры и на арены цирков, но и разумным, обоснованным и убедительным словом отклонить тяготевшие на христианах обвинения.

Таким образом, в лице христианских апологетов римский и иудейский мир нашли людей достаточно образованных, чтобы бороться словом с нападениями, откуда бы они ни исходили. Из числа их история христианской письменности знает следующих:

1. Квadrата, или Кодрата (Quadratus, Кобратос, Кωδράτος, Ковадратос); 2. Аристида, афинского философа; 3. Аристона Пелльского; 4. Св. мученика Иустина Философа; 5. Та-тиана Ассирийца; 6. Ермия; 7. Мильтиада; 8. Св. Аполлинария Иерапольского; 9. Св. Афинагора; 10. Мелитона Сардийского; И. Св. Оеофила Антиохийского, 12. Минуция Фе-ликса; 13. Тертуллиана.

## Квадрат.

Первым в ряду христианских апологетов считается Квадрат, о котором мы имеем самые скудные сведения.<sup>129</sup> Евсевий упоминает трех лиц, носивших это имя.

1. Евсевию был известен некий *пророк* Квадрат; место его жизни и деятельности не указано, но из контекста можно предполагать, что он действовал в Малой Азии.<sup>130</sup>
2. Дионисий, еп. Коринфский, согласно Евсевию,<sup>131</sup> поставил якобы на место заму-ченного афинского епископа Публия некоего Квadrата, который, таким образом, был третьим епископом этого города, если признать, что первым был Дионисий Ареопагит.
3. Наконец в той же *Церковной историй* говорится о Квадрате с ясным Указанием на передачу им импер. Адриану апологетического трактата, “составленного им в за-

---

<sup>129</sup> de ' t ^ARNACK> Die Oberlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in STAHT e Und ™ Mittelalter· Leipzig, 1882.1,1, стр. 95 sq., П, 1, стр. 269-271. — O. Aooln' °P' dt” СТр- 1279 S£l· § 948· — R· M· GRANT. Quadratus, the First Christian B ATf&f ^ R\*H· ftschwR, A Tribute to Arthur Voobus, Chicago, 1977, стр. 177-183. — 2 я E"A' STUIBER' Pa-trolo&ie. стр- 6i sq·

<sup>130</sup> HE III 37, 1; V 17, 2.

<sup>131</sup> HE IV 3, 1 sqq.

щиту нашей религии, потому что тогда злые люди пытались вредить нашим.”<sup>132</sup> Книга эта, по словам историка, была широко распространена в среде христиан и отличалась “блеском ума и апостольского правоверия.” Кроме того, апологет ссылался, якобы, на чудеса Спасителя (исцеления и воскрешения из мертвых), свидетели коих надолго пережили самого Господа, а некоторые живы и поныне. Таким образом в защиту истинности христианской религии апологет приводит чудесные явления, чем пытается подтвердить божественное происхождение христианства. Есть ещё одно указание в *Хронике* Евсевия (переведенной блаж. Иеронимом<sup>133</sup>), что Квадрат передал свою апологию импер. Адриану в Афинах, с указанием точной даты 125 г.

Из всего сказанного напрашивается вывод, что Квадрат, поскольку он имел отношение к Афинам и говорил там с императором от имени христиан, мог бы быть и епископом этого города.

Кроме приведенных строк из Евсевия ничего не сохранилось из произведений этого апологета, если не считать отрывков, которые с известной натяжкой могли бы быть приписаны ему в псевдо-Климентинах.

Время составления *Апологии* Квадрата, согласно *Хронике* Евсевия, должно быть определено 125 годом. Харнак<sup>134</sup> и Раушен<sup>135</sup> приемлют эту дату. Квастен<sup>136</sup> предлагает годы со 124 по 129.

На этом заканчиваются сведения древних источников о жизни и деятельности Квадрата. Надлежит, впрочем, указать ещё на одно косвенное свидетельство. Патр. Фотий в своей *Библиотеке* (кодекс 162) упоминает потерянное ныне произведение епископа Фессалонийского Евсевия (VI в.) против афтартодокетов, в котором есть ссылка на некоего Квадрата. Является ли он тем апологетом, о котором идет речь, или это какое-то совсем другое лицо, остается вопросом открытым.

## Аристид.

Сведений о жизни этого писателя древности почти не сохранилось. Единственным источником должен быть признан все тот же Евсевий (*HE* IV 3, 3). В том же месте своей истории, где он говорит о Квадрате, упоминается также имя Аристида. В *Хронике*<sup>137</sup> сказано, что Аристид был афинским философом, обращенным в христианство, и что он в 125 г. передал свою *Апологию* императору. Эта дата не может быть теперь признана достоверной, как это будет видно из дальнейшего. Об Аристиде Евсевий говорит по всей вероятности, понаслышке. Самой *Апологии* Евсевий, по-видимому, не читал. Говорит он об Аристиде

<sup>132</sup> E. SCHWARTZ, Eusebius Werke II, 1 (GCS 9,1), Leipzig, 1903, стр. 302,21 - 304,2. — F. X. FUNK - K. BIHLMEYER, Die Apostolischen Vater, стр. 140. — J. A. FISCHER, Die Apostolischen Vater, griechisch und deutsch, Munchen 1956, стр. 272. — R. M. GRANT, The Chronology of the Greek Apologists, in VC 9 (1955), стр. 25.

<sup>133</sup> De vir. ill. 19; Epist. 70,4 ad Magn.

<sup>134</sup> A. HARNACK, loc. cit.

<sup>135</sup> G. RAUSCHEN, Florilegium patristicwn... III. Monwnta minora saeculi secundi.

<sup>136</sup> QUASTEN, op. cit.\ cf. R. M. GRANT, The Chronology of the Greek Apologist, in VC 9,1953, стр. 25.

<sup>137</sup> Chron.ada.Abr.2UO.

не так определенно, как о Блаженный Иероним,<sup>138</sup> в сущности, повторяет сказанное Евсевием.

На этом общем и заканчивается наше осведомление об Аристиде. Его изведение считалось потерянным. Это убеждение господствовало в науке до 1878 г., когда удалось венецианским мехитаристам из монастыря св. Лазаря в одной рукописи X века обнаружить отрывок на армянском языке из *Апологии* “афинского философа Аристида императору Адриану” что, казалось бы, подтверждало свидетельство Евсевия. Но это открытие только положило начало новым неожиданным находкам в той же области.

Коныбер<sup>139</sup> нашел в одной рукописи XI в. вторую армянскую версию *Апологии* Аристида. Обе эти редакции почти тождественны.

Новое открытие принес 1889 год. Рендел Харрис<sup>140</sup> нашел в монастыре св. Екатерины на Синае сирийский текст полной редакции *Апологии* Аристида, что, казалось бы, увенчивало все бывшие до того открытия. Но самое замечательное и неожиданное было обнаружено Робинсоном,<sup>141</sup> а именно, что только что найденный сирийский вариант уже был давным-давно известен христианскому миру, но только не в виде апологетического произведения II века, а как составная часть так называемого *Жития Варлаама и Иоасафа*. В самом деле, в этом литературном произведении, вероятно VII века, некий пустынный Нахор держит царю Абеннеру речь, которая и оказывается ничем иным, как буквальным повторением *Апологии* Аристида. Заметить следует, что по сравнению с другими, уже упомянутыми версиями, эта греческая редакция является значительно более сжатой по стилю, что объясняется мотивами её использования. Заимствование это совершено, вероятно, неким монахом Иоанном из лавры св. Саввы около Иерусалима.

Таким образом, наука обладает теперь несколькими редакциями этой, считавшейся долго потерянной, *Апологии*: греческой VII века, сирийской VI или VII века и армянскими фрагментами X и XI веков. В начале двадцатых годов настоящего века были обнаружены ещё два греческих отрывка в папирусах, которые, не внося сами по себе ничего нового, могут до некоторой степени способствовать решению вопроса о приоритете той или иной версии *Апологии*. В общем мнения ученых разделились так: Робинсон,<sup>142</sup> Харнак<sup>143</sup> и Рааббе<sup>144</sup> признают греческий текст первоначальным тогда как Хеннеке,<sup>145</sup> Сееберг<sup>146</sup> и Цан<sup>147</sup> отдают первенство сирийской версии.

Вопрос о времени написания этого произведения не вполне ясен. С одной стороны, свидетельства Евсевия, а за ним и Иеронима говорят о передаче *Апологии* императору Адриану в 125-126 г. С этим вполне согласно и заглавие армянской рукописи *Апологии*. Но в сирийском тексте стоят два заглавия; первое — “Апология, которую афинский философ

<sup>138</sup> ρ\*гГпШ' 2°: Episi' rtMagn. 70.

<sup>139</sup> from” Т\*!тм\*\*\*. аPud J. R. HARRIS, The Apology of Aristides on behalf of the Christians with a?nac Ms' Preserved on Mount Sinai edited with an Introduction and Translation, an Appendix containing the Main Portion of the Original Greek Text. (Texts and Studies Cambridge, 1891, стр. 30-33.

<sup>140</sup> J. R. HARRIS, op. cit.

<sup>141</sup> J. A. ROBINSON, in Texts and Studies 1,1, Cambridge 1891.2e изд. 1893.

<sup>142</sup> J. A. ROBINSON, he cit.

<sup>143</sup> A. HARNACK, loc. cit.

<sup>144</sup> R. RAABE, TU 9,1, Leipzig, 1892.

<sup>145</sup> E. HENNECKE, TU 4,3, Leipzig 1893. . .

<sup>146</sup> R. SEEBERG, in Th. ZAHN, Forschungen z. Gesch. d. nil Kanons 5, Erlangen - Leipzig. 1893, стр. 159 sqq.

<sup>147</sup> Th. ZAHN, op. cit.

Аристид держал пред императором Адрианом о почитании Бога Всемогущего,” а за ним второе — “Императору Титу Адриану, Антонину Августу и Пию, Маркиана Аристида, философа из Афин ....” Мнения историков разделились. Большинство — Харрис, Барденхевер, Харнак и Попов — стоят за второй, более полный титул и таким образом должны относить составление этой *Апологии* к годам 138-160. Кин и А. Покровский хотели бы защищать краткий титул и тем остаться верными свидетельству Евсевия.

Заметить однако надлежит, что, если и принять полную редакцию титула и отнести *Апологию* ко времени Антонина Пия, то здесь следует внести известное ограничение: это могло иметь место только в начале этого царствования, так как

- не упоминается имя соправителя Марка Аврелия (следовательно, до 147г.);
- Аристид жалуется на клеветы, которым подвергаются христиане, а не на гонения, что указывает на начало царствования Антонина;
- богословское содержание Апологии менее разработано, чем в произведениях св. Иустина Философа.

В русской богословской литературе существуют переводы этой *Апологии*. Более полный и снабженный примечаниями и введением перевод А. Покровского в *Богословском Вестнике* 1898 г. (стр. 1-25 и 270-297) и перевод армянского фрагмента И.О. Эмина в *Православном Обозрении* за 1879 г.

#### **Анализ содержания Апологии.**

Небольшая по объему (17 глав) *Апология* Аристида Афинского представляет собою немалый интерес для истории христианской письменности вообще, а для развития защитительной литературы в особенности. Её значение не в богословской значимости, а скорее в её духе и стиле. Два главных момента важны в этом отношении: 1. защита чистого единобожия; 2. раскрытие христианского учения.

Ударение лежит главным образом на стороне нравственной. Догматическое содержание памятника малозначительно. Автор не является, по мнению Пюэша,<sup>148</sup> ни мощным по уму, ни замечательным по литературному своему таланту. Аргументация его по преимуществу библейская хотя кое-где могут быть обнаружены мысли стоические или платоновские. Но не в них сила этого произведения.

Вот как начинается само произведение:

“Я царь, по соизволению Божиему явился в мир и, созерцав здесь небо, землю, море, солнце, луну и прочее, удивился красоте мира. Но я понял, что этот мир и всё, что в нем есть, приводятся в движение посторонней силой, которая и есть Бог. А известно, что все движущее сильнее движимого, и содержащее крепче содержимого. Допытываться же о Промыслителе и Руководителе всего, каков Он есть, как мне кажется, бесцельно и чрезмерно трудно, а потому и рассуждать об этом бесполезно, так как сущность Его бесконечна и непостижима для всех тварей. О двигателе же мира я говорю, что Он есть Бог всего, сотворивший все ради людей,” (гл. I).

Засим несколько ниже апологет добавляет:

---

<sup>148</sup> А. ПУЕШ, *op. cit.* II, 128.

“Бог не имеет имени, ибо наименование есть общее свойство тварных существ [...] В Нем нет различия мужского и женского начала [...] Небо Его не обнимает, но Он небо и все видимое и невидимое содержит Собою.”

Примечательно такое понимание Божества. В нем заложено все будущее восточное апофатическое направление в богословствовании. Эти мысли сродни всем вообще апологетам. Некоторые выражения напоминают так называемую *Керигму ап. Петра*. Могут быть найдены без особой натяжки выражения сродные Филоновым. В этом отрывке чувствуется и то, против кого направлена *Апология*: это должны быть язычники; может быть уже ощущается опасность гностических “баснословий” о мужском и женском начале в Божестве.

Апологет исповедует затем веру в Бога Творца всего. Бог ни в чем не нуждается — мысль, которую будут часто повторять ранние христианские писатели. Бог нетленен, неизменяем и невидим.

Особенно интересна глава вторая этого произведения, так как в ней дано нечто, что может быть при желании названо “исповеданием веры,” неким кратким “символом.” Вот оно:

“Христиане ведут начало своей религии от Господа Иисуса Христа. Он исповедуется Сыном Бога Вышнего; снисшедший в Духе Святом с неба и рожденный от Еврейской Девы, Он принял плоть, и Сын Божий стал человеком. О пребывании Его ты, Царь, если угодно, можешь узнать из называемого нами Евангельского Писания. Итак, Иисус рожден из народа еврейского. Он имел 12 учеников и, завершив свое удивительное домостроительство, был распят Иудеями. После трех дней Он воскрес и вознесся на небо. Двенадцать же учеников вышли в пределы вселенной и учили о Его величии с большим успехом и достоинством, откуда внимающие их проповеди и называются христианами, которые хорошо известны [...]”

Заметить следует также и то, что в приведенном отрывке вполне возможны вставки и изменения текста. Слова о рождении от “Еврейской Девы” и схождении в Духе Святом заставляют отнестись с осторожностью. Кстати сказать, в греческом тексте “Еврейская Дева” превратилась в “Святую Деву” и добавлены слова о рождении “бессеменном и нетленном” Все это не соответствует историческому моменту и состоянию богословской мысли в первую половину II века.

Характерно отсутствие какого бы то ни было учения о Логосе, столь типичного для апологетических трактатов Иустина. Если Аристид и был знаком с Филоном, то влияние этого последнего не идет дальше известных выражений.

Обличительная часть произведения, направленная против язычников и Иудеев не отличается оригинальностью и интересом. О характере этих обличений будет сказано ниже, при разборе произведений более крупных апологетов.

Важно отметить, что в основу этой *Апологии* и вошло твердое исповедание веры в Единого Бога Творца и Вседержителя, равно как и монотеистическая космология. Как бы ни принимать приведенное место о Сыне и Духе, т. е. в какой бы мере не заподозривать здесь интерполяции и изменения подлинного текста, перед нами находится одно из наиболее ранних исповеданий Троичности Бога. В основе этого “символа Аристида” лежит доксологическая крещальная формула.

В отношении к Священному Писанию *Апология* не отличается от большинства произведений ранней христианской письменности. Точных заимствований и ссылок у него мы

не находим, но некоторые места его *Апологии* очень близки к тем или иным стихам Писания. В частности, начало *Апологии* напоминает отрывок из VII главы 2 книги Маккавейской. Есть следы знакомства с текстом Евангелия (преимущественно Матфея и Иоанна), Деяний, некоторых посланий. Но интереснее другое, а именно, как указывает Покровский, Аристид неоднократно ссылается на “Писания христиан и отдельно отличает Евангельское Писание, что позволяет думать о некоем более или менее твердом составе Нового Завета.”

Наряду с этим, надо отметить и другую, практическую или нравственную сторону этого произведения. Апологет неоднократно упоминает заповеди (*ἐντολαί*), установления (*πρостάγματα*), учения (*λόγοι*) и священное служение христиан. В XV главе автор дает картину высокого нравственного уклада христиан: чистой семейной жизни, отношения к рабам, иноземцам, нищим, отношения к смерти и надежде воскресения. В этом смысле *Апология* может служить прекрасным свидетельством искренности христианского чувства в то время. Её пафос очень напоминает так называемое *Письмо к Диогнету*.

Остается сказать несколько слов об отношении Аристида к “внешнему знанию. Апологеты, как было указано выше, считали себя призванными отстаивать христианское учение и жизнь от различных врагов. В числе их были и языческие философы, искажавшие или не понимавшие христианской проповеди. В этой защите христианства от эллинской образованности апологеты II и последующих веков заметно разделились на два противоположных лагеря. Одни, подобно Иустину и некоторым другим, принимали многое от языческого наследия, считая, что повсюду рассеяны зерна истины и что и язычники в известной мере причастны Истине. Другие — назовем только двух: Тациана Сирийца и Тертуллиана, — были совершенно непримиримы ко всему языческому. Тациан высмеивал и ненавидел ненавистью варвара и выскочки все греческое; Тертуллиан, в конце своей жизни порвавший с Церковью и ушедший в монтанизм, решительно заявил, что нет ничего общего между Евангелием и Портиком, между Афинами и Иерусалимом.

Аристид полемизирует — правда довольно безобидно и не совсем убедительно — с языческими философами, но у него нет все же того резкого отталкивания и огульного осуждения всего, что дали миру философы. В нем не чувствуется фанатизм. Если его аргументация не блестяща и если его мысль не взлетает высоко в сферы любознательности, то и не в этом сила его как писателя и защитника веры Христовой. Искренность его веры, некоторая наивность, пламенность новообращенного, без ригоризма и нетерпимости, глубокое убеждение в правоте новой религии и её превосходстве над дряхлеющим язычеством — вот, что составляет главные достоинства этого древнего памятника.

### Другие произведения Аристида

В армянской рукописи, наряду с *Апологией*, сохранилась и *Беседа* с именем Аристида под заглавием: “На воззвание разбойника и на ответ ему Распятого.” Подлинность этого ораторского произведения серьезно оспаривается в литературе. Соображения против не подлинности выдвигаются следующие:

1. отсутствие древних свидетельств о принадлежности такого произведения Аристу;
2. невозможность, как указывает Барденхеве (II, 184), установить, что армянский текст есть перевод с греческого;



3. наличие выражений анти несторианских, что заставляет думать о времени V века. На этом последнем соображении особенно настаивает Папе.<sup>149</sup> Сееберг и Цан<sup>150</sup> в свое время отстаивали подлинность этой беседы. Можно считать, что в науке этот вопрос теперь решен отрицательно.

Беседа была переведена на русский язык проф. Н. Барсовым в *Христианском Чтении* за 1886 г.

Существует, наконец, и армянский фрагмент некоего послания с именем Аристида, подлинность которого защищалась Цаном и Сеебергом, но в настоящее время признанный за такую же противонесторианскую переделку V века, в основе которой может быть и лежит нечто заимствованное из Аристидовой *Апологии*.

### Аристон Пелльский.

Это иудео-христианин первой половины II века. Евсевий в своем описании разрушения Иерусалима (*HE IV 6*) во время восстания Варкохбы упоминает Аристона Пелльского, историка, писавшего об этих событиях. Согласно *Хроникон пасхале VII в.*, Аристон Пелльский был писателем некоей Апологии к императору Адриану. Никаких упоминаний или цитат у авторов древности об этом мы не находим.

Между тем, согласно одной схолии Максима Исповедника на *Таинственное Богословие* псевдо-Ареопагита, Аристон должен быть автором так называемого *Диалога Иассона и Паписка*.<sup>151</sup> Этот диалог между иудео-христианином Иассоном и александрийским евреем Паписком состоит в доказательствах божественности Христа на основании ветхозаветных пророчеств. Паписк убеждается и просит о крещении. Самого диалога не сохранилось ни в греческом оригинале, ни в переводах. Свидетельство этой аргументации из ветхозаветных текстов находим, как фрагмент, в творениях св. Киприана Карфагенского. Если Аристон является действительно автором Диалога, то он был написан между 135 и 150 годами. Харнак<sup>152</sup> это уточняет 140 годом.

## Глава IX.

### Святой Мученик Иустин Философ.

#### Личность.

Св. Иустин Философ является, несомненно, самой яркой фигурой среди всех апологетов. Его сочинения особенно полны и всесторонни. По своему образованию он принадлежал к культурным людям своего времени и своими знаниями значительно способствовал защите христианского учения. Кроме того, по своей философской подготовке, он в христианском вероучении усмотрел те проблемы, которые рано или поздно должны будут

---

<sup>149</sup> P. Pape TU XII, 2, Leipzig, 1894, p. 29 sqq.

<sup>150</sup> Op. cit.

<sup>151</sup> *Ιάσωνος και Παλίσκου ἀντιλογία περί Χριστοῦ*. Cf. I. C. Th. OTTO, *Corpus Apologetarwn christianorum saeculi secundi*, DC, Iena, 1872, reimpr. 1965, стр. 357.

<sup>152</sup> A. HARNACK, TU I,1, стр. 268-269.

встать перед испытующим взором мыслящего человека. Он, таким образом, намечает некоторые вопросы, которые впоследствии должны будут быть разработаны более внимательно, чтобы стать основными пунктами христианской доктрины. Вследствие этого св. Иустин не только выдающийся апологет, имеющий значение в связи с другими защитниками христианства во II веке, но он представляет немалый интерес и для истории богословской мысли вообще. “Философом” назвал его Тертуллиан,<sup>153</sup> и это сохранилось за ним не только потому, что по своему образованию он — философ, но и потому, что он один из первых, кто положил начало христианской философии. Проф. Гусев говорит о нем так: “Он принадлежал к числу тех типических и характерных личностей, в которых выражаются, воплощаются и сосредотачиваются стремления и идеи целой эпохи, жизни, надежды и разочарования целого поколения людей. Он представляет собой тот довольно многочисленный класс честных и благородных язычников II столетия, которые искренно, всеми силами души своей, были преданы истине, которые служение ей поставляли задачей всей своей жизни и которые, чтобы найти ее, чтобы решить неотступно занимавшие их вопросы... прошли по порядку все религиозные системы, все философские школы ... и, не найдя здесь того, чего искали, встречались наконец с каким-нибудь христианским поведением и переходили в христианство.”<sup>154</sup>

Если вспомнить слова Харнака о том, что в те первые века жизни Церкви “не рождались христианами, а становились ими,” то среди таких честно разочаровавшихся в своей языческой религии и философии мудрецов, прошедших путь исканий и “ставших” христианами, св. Иустин занимает, бесспорно, первое место. Креститься в христианской семье, т.е. исполнить традиционно-бытовое требование семьи, рода и всей культуры — заслуги нет. Это принятие христианства не выстрадано и не продумано. Но принять крещение после долгих сомнений и борьбы, без всякого принуждения и часто не только без видимой выгоды, но и с опасностью для своего положения в обществе, а может быть и для жизни, но принять его по свободному и продуманному убеждению, — это, бесспорно, велика заслуга христиан из язычников или иудеев в то время.

В Иустине Философе Церковь имеет яркий тип христианского мудреца законченной формации для своей эпохи. За ним история знает ряд других славных имен: Афинагора, св. Феофила Антиохийского, Климента Александрийского и мн. др.

### **Жизнь.**

Родина св. Иустина — древний Сихем в Самарии, разрушенный в 70-м году и восстановленный Флавием Веспасианом, почему он и получил название Нового Города Флавия, Флавия Неаполис, искаженное теперь в арабское Наблус. Таким образом, вблизи источника Самаряныни, где она искала и просила у Спасителя живой воды, родился этот христианский мудрец, искавший и нашедший в христианстве эту живую воду. Отец его — Приск; дед — Вакх, по именам греки, но возможно, что и латинизированные. Год рождения точно нельзя восстановить. Ко времени восстания Бар-Кохбы (132-135 гг.) Иустин был еще молод, но уже обладал некоторыми философскими познаниями. Вероятно, что он родился в первое десятилетие II века. Семья его языческая; сам он не обрезан.<sup>155</sup>

<sup>153</sup> TERTULLIEN, *Adversus Valentinianus* V, I.

<sup>154</sup> Д. УСЕВ, Чтения по Патрологии. Период христианской письменности с половины II и тчшш IV<\*ка. Св. Иустин Мученик и Философ, Казань, 1898, стр. 3-4.

<sup>155</sup> Сочинения Святого Иустина Философа и Мученика. Разговор св. Иустина с Трифоном Иудеем. Изд. С. П. Преображенским, Москва, 1864, § 28, стр. 187.

Иустин пришел к христианству через разочарование в философии. Он много искал истину у разных философских школ, но постепенно разочаровался в стоиках: перипатетиках, пифагорейцах, и несколько больше задержался на платоновской философии, но оставил и ее (Разг. 2). Обращение в христианство произошло после разговора с неким старцем где-то на берегу моря. Вряд ли это имело место в Палестине, так как Сихем значительно удален от моря. Евсевий (*HE IV, II, 18*) относит это событие в Ефес. Время крещения угадывается разными учеными различно. Согласно с *Разговором святого Иустина с Трифоном Иудеем* правильнее считать, как это и делают Барденхеве и Барди (ст. 2229), что ко времени иудейской войны 132-135 гг. Иустин уже был крещен. Это однако не помешало ему и дальше носить тогу философа (Разг. 1), ибо по его словам только после знакомства с Ветхим Заветом и учением Христа, он познал истинную философию и “таким-то образом и сделался философом.” Христианство его не отвратило от испытующих вопрошаний ищущего разума, не сделало его обскурантом и гносимахом, а наоборот, в христианстве он “нашел сладчайшее успокоение,” так как он не испугался “труда познать Христа Божия и сделался Его совершенным учеником” (там же).

Он сразу же отдался проповеди христианского учения. Вероятно, тогда же имел место его разговор с Трифоном, т.е. около 135 г. (Разг. 9). Впрочем, запись этого разговора по памяти относится к более позднему времени, например к 150-155 гг., во всяком случае после написания им той *Первой Апологии*,<sup>156</sup> на которой он в *Разговоре с Трифоном* (120) ссылается.

В дальнейшем он переезжает в Рим. Есть основание думать, что здесь проповедь имела систематический характер, может быть, что он стоял во главе некоего училища. В Риме же он пишет свою Первую Апологию императорам римским Антонину Пию и Марку Аврелию. Как уже было указано ранее, это не был первый случай обращения к государственной власти. До Иустина уже существовали *апологии* Квадрата и Аристида. Время написания I *Апологии* надо отнести к 150-155 гг., так как

- 1) в ней упомянут Маркион, который выступил около 140 г.;
- 2) Марк Аврелий был соправителем с 147 г.;
- 3) сам Иустин в I *Апол.* (46) говорит, что со времени рождения Христа прошло 150 лет.

После этого у Иустина произошло состязание с философом Крескентом. Может быть оно было и не единственным. Согласно мученическим актам, св. Иустин покинул Рим на некоторое время и снова в него вернулся. После смерти Антонина, когда Марк Аврелий стал самодержцем, св. Иустин Философ пишет ему в 161 г. свою II *Апологию*. При префекте римском Юнии Рустике (160-167) он принял мученическую кончину. Он после бичевания был обезглавлен вместе с другими 6 мучениками. Память его в Православной Церкви 1 июня и 14 апреля в Римско-католической.

### Творения.

Каталог произведений св. Иустина не может быть восстановлен с бесспорностью. Евсевий (Н.Е. IV, XVIII, 1-6) приводит очень длинный список сочинений, но не все они до

---

<sup>156</sup> Первая Апология из Сочинения святого Иустина Философа и Мученика, Москва, 1864,

нас дошли, а те, что и издаются как принадлежащие св. Иустину, не могут быть безусловно ему приписаны. Все, что связано с именем Иустина Философа, может быть разбито на три группы.

А. Подлинные творения: 1. Первая Апология. 2. Вторая Апология.<sup>157</sup> 3. Диалог с Трифоном Иудеем.<sup>158</sup>

Б. Подложные сочинения<sup>159</sup>: 1. Послание к Зене и Серену. 2. Изложение православной веры. 3. Вопросы и ответы православным. 4. Вопросы христиан язычникам и язычников христианам. 5. Опровержение Аристотелевых мнений.

Все это, безусловно, более поздние сочинения (IV или, может быть, даже V века), составленные каким-либо благочестивым христианским писателем и надписанные именем св. Иустина для придания этим трудам большего авторитета. Это обнаруживается такими подробностями: упоминание о фактах или лицах гораздо более поздних, например, об Оригене (82-й вопрос православным) или манихейцах (вопрос 127-й), или Иринею (вопрос 126-й) или о падении язычества (вопрос 126-й). Кроме того и язык этих произведений не соответствует совсем эпохе св. Иустина; мы находим термины: \*\*\*усия, ипостась, исхождение, единосущный и под., а также общий стиль свидетельствует о большей богословско-догматической зрелости, например времен арианства или несторианства.

В. Спорные сочинения: 1. Речь к Эллинам. 2. Увещание Эллинов 3. О единовластии (Божием). 4. О воскресении.

Эти заглавия мы находим или у Евсевия или же в Священных параллелях св. Иоанна Дамаскина, но самих творений мы не имеем, а то, что за них под такими заглавиями выдается и иногда под именем св. Иустина печатается, ему не может быть приписано. Это или попорченные отрывки, или же значительно позднейшие перифразы.

Твердо установленной может быть признана аутентичность только двух *Апологий и Диалога с Трифоном*.

### **Учение святого Иустина Философа.**

Отношение св. Иустина к философии.

Как и другие апологеты, св. Иустин получил философское образование и прошел, как было уже указано, через большие искания в области философии. Но, обратившись к христианству, он не переставал быть философом, носить философскую мантию и чтить философию. Несмотря на постигшее его разочарование в философских школах, он не отказался от своей любви к самой философии. Он являет в этом отношении отрадный пример сочетания верности Христу и Евангелию с уважением к человеческому знанию и мудрости. “Поистине святы те, кто устремил свой взор на философию.” Самое слово *философия* вошло в христианский обиход. И если под этим словом позднейшие христианские писатели понимали некую высшую философию, некое совершенное любомудрие, вполне осуществляемое только в совершенной христианской добродетели, все же это любомудрие не может быть в их глазах отождествляемо с отрицанием просвещения, с отказом от Богом же данного разума, с принципиальной гносимахией. В основе у этих христианских философов лежит любовь к “христианам до Христа,” к “афинским Моисеям,” к “еврейским философам,” как Климент Александрийский называл Сократа и Платона.

<sup>157</sup> 2jj \*” A 2e из гQRausc^en” & “tow/mi apobgiae duae (Rorilegimn patristicum 2). Paderborn, 1904.

<sup>158</sup> Изд. G. Archambault, Dialogue avec Tryphon, Париж 1909.

<sup>159</sup> нзд ig?6 См\*тоже “П1· de Otto” ^rP^ apobgetarum 1-9, lena 1847/72 (1-5: Justin,

Иустин Философ много раз повторяет слова Платона из разных его диалогов (*Государство, Тимей, Федр, Горгий*). Не найдя в языческой мудрости всей истины, он тем не менее считает, что у каждого философа могут быть обнаружены проблески истинного света. Это он объясняет двумя причинами.

Первая состоит в том, что лучшее в языческой философии должно быть приписано влиянию Моисея. “Моисей — древнее всех греческих писателей. Да и во всем, что философы и поэты говорили о бессмертии душ, о наказаниях по смерти, о созерцании небесного и о подобных предметах, они пользовались от пророков; через них они могли понять и излагать это” (*I Апол.* 44). Платон знает учение Моисея о творении мира (*I Апол.* 59). Учение Платона о Мировой Душе, разлитой повсюду на подобие буквы X, понимается Иустинном как учение о Сыне Божиим и заимствовано из Моисеева повествования о медном змее (*I Апол.* 60). Те же философы узнали от Моисея (Второз. 32:22) о конце мира в пополающем огне. “Поэтому, говорит Иустин, не мы держимся мнений таких же, как другие, но все они подражают и повторяют наше учение” (там же).

Вторая причина особенно характерна для Иустина. Ее он видит в том что Логос причастен всем людям и всем поколениям. Поэтому и до Христа истина частично открывалась другим людям. “У всех, кажется, есть семена истины” (*I Апол.* 44). “Семя Слова насаждено во всем роде человеческом” и некоторые (т.е. вне христиане) старались жить согласно не с какой-либо частью посеянного в них Слова (*σπέρματικὸν λόγον μέρος*), но руководствуясь знанием и созерцанием всего Слова (*τοῦ παντός λόγου γνῶσιν καὶ \*εὐρίαν*). До явления Слова во плоти философы и законодатели открывали и говорили в меру нахождения ими и созерцания Слова, но т.к. они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то они часто сами себе противоречили. Итак, древние, в частности Сократ, отчасти познали Христа, ибо “Слово находится во всем” (*ο ἐν παντι ὄν*), и предвозвещали будущее через пророков. И Слово предвозвещало будущее Само через Себя, когда сделалось подобострастным нам и учило этому ... (*II Апол.* VIII; X; XIII).

Это признание рассеянности Логоса во всем мире и в отдельных умах людей, этой, так сказать, “логосности” мироздания и мировой истории, идущее несомненно от философии стоиков, заслужило Иустину Философу упрек в чрезмерной якобы преданности философии в ущерб христианству. В нем хотели видеть просто “философа, едва окрашенного христианством” (Харнак), или в его учении видели только смесь христианских и языческо-философских элементов, смесь, в которой христианские тона бледнеют перед платонизмом (Энгельхарт). Новые исследования о нем это решительно отвергают. Иустин — “христианский философ” (Барденхевер), стоящий на основе *Откровения*, но внесший в христианскую доктрину платоновское учение (Раушен). Он сохраняет симпатии к своим первым учителям, но он им больше не принадлежит.<sup>160</sup> “Все писатели, говорит он сам, посредством врожденного им семени Слова, могли видеть истину, но темно ... я не потому всеми силами стараюсь быть и на самом деле есмь христианин, что учение Платона совершенно различно от Христова, но потому, что не во всем с ним сходно, равно как и учение стоиков, поэтов и историков” (*II Апол.* 13).

### **Отношение св. Иустина к Священному Писанию.**

Не отрицая у язычников проблесков истины благодаря “посеянному Слову,” св. Иустин все же не забывает своего разочарования в философии, происшедшего от разногласий и противоречий у философов по основным вопросам. Всей истины у них не найти. За-

<sup>160</sup> G. BARDY in D?C, YEI, ст. 2244.



то в Св. Писании находятся пророчества замечательных мужей из иудейского народа, написанные за 5000 (!) лет, за 3000, за 2000, за 1000 и за 800 лет, в которых подробно предсказаны отдельные подробности явления и жизни Христа (*1 Апол.* 31) Иустин Философ рассказывает историю перевода Библии на греческий язык (там же) и определенно говорит, что Писание боговдохновенно Писаны эти книги не самими авторами, но “от движущего их Логоса Божия” (*1 Апол.* 36).

Апологет обвиняет евреев в искажении некоторых текстов Писания например псалма 95, ст. 10. Евреи якобы выбросили слова “с древа” — “рцыте во языцах, яко Господь от древа воцарися” (*Диал.* 73,1). Слов этих нет в библейском тексте; никто из греческих церковных писателей их не приводит, но латиняне их знают (Тертуллиан, Амвросий, Августин). Также и у псевдо-Варнавы читаем: “царство Иисуса на древе” (VIII 5).

Затем он приписывает евреям уничтожение целого стиха о Спасителе и Пасхе в книге Ездры. Такого отрывка тоже нет в кодексах Ветхого Завета, но с некоторым изменением его приводит Лактанций.<sup>161</sup> Возможно, что это позднейшая христианская интерполяция в Библии, и евреи в том не повинны. Кроме того, по мнению Иустина Философа, из некоторых списков евреи выбросили слова Иеремии XI 19 о кротком агнце, ведомом на заклание и о горьком дереве в пище. Наконец, еще одно место выбросили иудеи из прор. Иеремии, но место, которого нет ни в одном из наших кодексов; оно, впрочем, приводится св. Иринеем Лионским, то как слова Исаяи, то как Иеремии: “Господь Бог вспомнил мертвых своих из Израиля, уснувших в земле могилы, и сошел к ним благовествовать им Свое спасение.”

Св. Иустин не ограничивается одним Ветхим Заветом. Он знает и Новый. Впрочем, самих терминов “Ветхий” и “Новый” Заветы у него не найти. Новозаветные книги он называет “вспоминаниями апостолов” (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*). Есть намек на Откровение св. Иоанна Богослова (*Диал.* 81, 4), автором этой книги называется именно ев. Иоанн. Цитируя евангельские тексты, св. Иустин часто неточен, путает слова, приписывает тексты одного евангелиста другому, переходит легко из одного евангелия в другое. Это происходит либо от того, что он цитирует наизусть (мнение Е. Жакие),<sup>162</sup> либо от того, что он пользовался некоторым синопсисом евангельских текстов наподобие *Диатессарона* Татиана (мнение Барди). Вопрос еще не решен. Четвертое Евангелие им, по-видимому, не использовано.

Ему были известны и неканонические книги. Так например, в *1 Апол.* 35, 9 и 48, 3 упоминаются *Acta Pontii Pilati*; *Диал.* 106, 3 напоминает так называемое *евангелие Петра*; *Диал.* 88, 8 напоминает *евангелие Фомы* (предание о столярных работах Спасителя: Он делал орала и ярмы); *Диал.* 100, 3 напоминает *Protoevang. Jacobi* XII; 2, *Диал.* 68, 3 напоминает так называемое *евангелие Эвионитов*, в котором, судя по свидетельству Елифания Кипрского, говорится о явлении “великого огня” на Иордане во время крещения Господа. То же встречается в апокрифической *Проповеди Павла*.

Следует отметить и то, что Иустину Философу, по-видимому, не известны послания ап. Павла. Его он никогда не приводит и не упоминает. Как замечает Барди, учение Иустина, не будучи в противоречии с учением Павла, не ориентировано все же в том же направлении. Вместо того, чтобы усматривать в грехе и искуплении два существенных факта мировой истории, апостол предпочитает видеть во Христе Учителя, пришедшего возвестить полноту Истины всем народам.

<sup>161</sup> L. Caecilius Firmianus LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, IV 18.

<sup>162</sup> E. JACQUFFR, *Histoire des Livres du Nouveau Testament*.



## Богословие св. Иустина Философа.

### Бог – Отец.

В *I Апологии* (13) св. Иустин, доказывая, что христиане не безбожники, как их обвиняли в том язычники и государственная власть, дает свое краткое вероопределение, которое еще нельзя назвать “символом веры” даже в самом узком значении этого слова, но все же неким исповеданием веры: “Наш учитель Иисус Христос, который для воскресения в нетлении родился и был распят при Понтийском Пилате ... И мы знаем, что Он Сын Самого истинного Бога и поставляем Его на втором месте, а Духа пророческого на третьем ....” Разумеется, что таким кратким вероопределением не исчерпывается все богословие св. Иустина. Изложенное весьма пространно и разбросанное в трех из его сохранившихся произведений, оно должно быть сведено в некую систему. Прежде всего поэтому интересно его учение о Боге Отце.

Влияние философии сильно сказалось в богословствованиях Иустина Философа. Как уже указывалось выше, святой апологет не отрицает философии целиком и не боится ссылаться на философов для своих аргументаций. Так например и в основном вопросе о Боге он основывается на Платоне. “Божество может быть постигнуто только умом ... Око ума таково и для того дано нам, чтобы мы могли посредством его, когда оно чисто, созерцать то истинно Сущее, которое есть источник всего того, что постигается умом, которое не имеет ни цвета, ни формы, ни величины, ни другого чего-нибудь видимого глазом, но есть Существо тождественное Себе, высшее всякой сущности, неизреченное, неизъяснимое, единое прекрасное и благое, внезапно проявляющееся в благородных душах по причине их сродства и желания видеть Его” (*Диал.* 4,1). И несколько выше (3, 5) он на вопрос Трифона, что есть Бог, отвечает: “То, что всегда пребывает одним и тем же и что есть причина бытия прочих существ, подлинно есть Бог.” Таким образом для Иустина Философа Бог есть прежде всего космический принцип. Он Зиждитель, “Дemiург всего мира” (*I Апол.* 13), “Творец и Отец всех вещей” (*Диал.* 56,1).

Бог внемирен и неизреченен. У него не может быть имени, потому что если бы Он назывался каким-нибудь именем, то имел бы кого-либо старше себя, Который дал Ему имя. Что же касается слов: Отец, Бог, Творец, Господь и Владыка — это не суть имена, но названия, взятые от благодеяний и дел Его ... Самое наименование “Бог” не есть имя, но мысль, насажденная в человеческую природу о чем-то неизъяснимом! Но Иисус имеет имя и значение и человека, Спасителя “(*II Апол.* 6, 1-3). Это рассуждение небезынтересно для философии имени.

Бог трансцендентен и для людей недоступен. В данной связи интересна проблема теофаний: “Бог всегда пребывает выше небес, никому не является и никогда прямо не беседует ... (*Диал.* 56, 1), но Тот, Который в Писании представляется являвшимся Аврааму, Иакову и Моисею и называется Богом, есть иной, нежели Бог Творец всего, иной, разумею, по числу, а не по воле.” Эту же мысль о “единомыслии и согласии по тождеству воли, но по различению Ипостасей” повторит потом Ориген в своем сочинении “Против Цельза,” VIII 12.

В учении о Боге св. Иустин стоит на линии монотеизма, который, как говорит Барди, “мог в I и во II вв. нашей эры примирить с собой как философов, так и Иудеев и Христиан. Ту же доктрину мы находим и у других апологетов, но ее в равной мере можно найти и у

Цельза.<sup>163</sup> Это учение о Боге трансцендентном, никоим образом миру недоступном и миру никак не являющемся, кроме как через иного Посредника, приводит апологета к развитию темы о Логосе Божиим.

### Учение о Логосе.

Если у св. Иустина не приходится искать четкости и полноты в развитии тринитарной доктрины, то во всяком случае нужно помнить, что в своем богословии он не останавливается только на учении о Боге вообще, т.е. на одном монотеистическом принципе. Он проникает мыслью во внутри-троичную жизнь Божества. Он ясно отличает Ипостаси Св. Троицы, хотя терминология его недостаточно определена и устойчива. Как в обеих Апологиях, так и в Диалоге он часто говорит о Сыне Божиим, о Логосе и о Христе. Понятие Логоса ему особенно близко, и нельзя в его применении не заметить следов влияния Филона Александрийского. Апологет учит о Сыне Божиим, воплотившемся от Девы Марии, неоднократно говорит о Христе, но преимущественно он учит о Втором Лице, как о Логосе Божиим.

Прежде всего, “Логос один только собственно называется Сыном” (II Апол. 6). Это он часто повторяет. “Первороденный от Бога” (I Апол. 33, 58); “Логос и есть единый собственно Сын, первенец и сила” (I Апол. 23); “Первородный Божий — это Логос” (I Апол. 21). Поэтому Бог является Отцом для других в переносном смысле. Итак, “Логос называется Богом, и есть, и будет Бог” (Диал. 58).

Для обозначения способа рождения св. Иустин пользуется двумя сравнениями:

1) Логос есть и Слово, и мысль, выраженная в этом слове. Произнося какое-либо слово, мы рождаем его, но не через отделение, т.к. самая мысль не уменьшается в нас” (Диал. 61). Также и рождение Логоса от Отца не есть уменьшение или лишение Разума (Логоса) в нем.

2) Иная аналогия — огонь, происшедший от огня, не уменьшает того, от которого он возжен (там же; ср. и Диал. 128). Сравнения эти будут потом неоднократно повторяться Татианом, Лактанцием, Тертуллианом и другими писателями. В первой аналогии проф. Попов справедливо усматривает влияние филоновского учения о λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός. Но рождается Логос по воле Отца, а не по необходимости божественной природы.

С другой стороны, Логос есть главная действующая сила в творении мира. “Весь мир создан из вещества Словом Божиим” (I Апол. 59). “Логос, прежде тварей сущий с Богом и рождаемый от Него, когда в начале Он все создал и устроил ... и через Логос Бог устроил все” (II Апол. 6). Таким образом, как говорит проф. Попов, “прежде тварей Логос существовал в Боге, как Его скрытая мысль (λόγος ἐνδιάθετος). Но перед созданием мира Бог произносит Свою скрытую мысль, и в этом акте она рождается для отдельного существования вне Бога и для творческой деятельности. Логос, как внутренняя мысль Божия, — вечен; а как отдельное Существо рожден перед самым созданием мира и стоит лишь выше времени” (Попов, стр. 41). Действительно, как говорит св. Иустин: “Бог Своим Логосом помыслил и сотворил мир” (I Апол. 64). Ссылаясь на Притч. 8:22, Иустин говорит: “это порождение рождено от Отца прежде всех тварей ... и Рожденное есть по числу другое от Рождającego” (Диал. 129, ср. 61). Следовательно, Логос есть и Премудрость, как совокупность божественных идей о мире. Но с творением мира в природе Логоса не происходит изменения. Слово Божие имеет Свое вечное бытие.

<sup>163</sup> DTC, Paris 1925, УШ, col. 2256.

Таким образом, кроме Бога-Отца, существует Его рожденное Слово, и Оно есть Бог. Бог и Логос различны по числу, но не по воле, как указывалось выше. Логос есть посредник между Богом и миром. Бог говорит перед созданием человека “какому-то от Него различному по числу и разумному Существо ... говоря “как один из Нас” ... (*Быт.* 3 22). Бог указал на число Лиц соприсущих Друг Другу, и по крайней мере на двух” (*Диал.* 62).

Из этого ясно, что Логос Иустина имеет субстанциональное бытие. Он отличен от Бога Отца, будучи сам Богом. Разумеется, не приходится искать Учения о Лице, об Ипостаси, но по существу Иустин Философ учит об ипостасном бытии Слова.

Наконец, Логос является еще и в третьем облике, как всеянное в весь Мир и все существа Разумное Начало (*λόγος σπερματικός*). Тут чувствуется влияние стоицизма. Вообще Бог непостижим и внемирен, но через Свой Логос Он открывается миру. Частично и несовершенно Он открывался языческим философам, законодателям и поэтам древности. Они “посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, но темно” (*II Апол.* 13). “Все, что ими сказано и открыто ... сделано соответственно мере нахождения и созерцания Логоса” (*II Апол.* 10). Также и все теофании Ветхого Завета суть явления и откровения Логоса. И в явлении Трех Ангелов Аврааму у дубравы Мамрэ, и в борьбе Иакова во сне с Богом, и в купине неопалимой можно видеть действия Логоса Божия (*Диал.* 56-59).

Только что было сказано о влиянии Филона и стоиков. Следует однако оговориться, что считать подобное влияние исключительным было бы недопустимым обобщением. Если действительно Иустин и черпает некоторые свои идеи в философии внешней, то он во всяком случае достаточно верен и традиции церковной. Христианское учение о Логосе обязано своим раскрытием евангелисту Иоанну. Иустин знает Иоанна как автора Апокалипсиса, но о четвертом Евангелии он нигде не говорит. Учение Иоанна ни в какой степени не зависит от Филона и если искать его корни то их не трудно найти в Ветхом Завете, где неоднократно Слово Божие, как спасающая сила, являлось и открывалось, разумеется, частично. Поэтому, если и можно найти филоновские мотивы в учении Иустина о Логосе, то эти мотивы не исключительны. Он “не вносит никакой революции в богословие или в привычную терминологию своих читателей ... Он говорит о Логосе совершенно просто и как о понятии, привычном не только для философов, но и для простых христиан.”<sup>164</sup> Что учение Иустина о Логосе вполне отвечало настроениям и пониманию окружающей среды, подтверждает и Буссэ.<sup>165</sup>

### Учение о Святом Духе.

В своей пневматологии св. Иустин гораздо менее точен и ясен, чем в учении о Логосе, где его вдохновляли и традиция Писания, и учение философов. Если христианскому сознанию его времени было близко понятие Логоса, то Дух Святой был прежде всего для христиан той эпохи действующей силой. В развитии своей богословской мысли Церковь сначала больше богословствовала о Боге Отце (апологеты, анти-гностицистские писатели), потом уже о Слове Божиим (никийцы, каппадокийцы и халкидонское богословие), а о Духе Святом Церковь почти не богословствовала, если не считать второй вселенский собор и противо-латинскую полемику IX-XIV вв. Это потому что Духом Святым жили. Дух реально проявлялся и проявляется в жизни Церкви через Свои харизмы. Во времена же Иустина это было особенно сильно ощутимо и наглядно. Харизматическая жизнь Церкви

<sup>164</sup> G. BARDY in DTC УПІ, col. 2257.

<sup>165</sup> W. BOUSSET, *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens van den Anfängen de Chrisientums bis Irenaeus*. Gottingen, 1921, стр. 317.

проявлялась очень явственно. О Святом Духе гораздо труднее и даже бесплодно говорить, Им надо жить.

Св. Иустин говорит: “У нас и доселе есть пророческие дарования, из чего вы должны понять, что к нам перешло то, что прежде существовало в вашем народе” т.е. у ветхозаветных пророков (*Диал.* 82). “Можно видеть среди нас и женщин, и мужчин, имеющих дары от Духа Божия” (там же, 88). Поэтому о Духе Святом апологет учит преимущественно как о духе “пророческом” (*I Апол.* 44; 35; 33; 41; *Диал.* 32). Но тут есть и неясность в его богословии. Он говорит: “Когда слышите слова пророков, думайте, что они говорят от самих тех вдохновенных людей, но от двигающего ими Слова Божия” (*I Апол.* 36). Следовательно, деятельность и Духа как бы отождествляется. Не отождествляются ли сами Ипостаси?

Описывая крещение (*I Апол.* 61), апологет ясно отличает Духа от Иисуса Христа. Защищаясь от упрека в безбожии, он исповедует свою веру в Бога, Его Сына и в пророческого Духа (*I Апол.* 6). Еще яснее он говорит: “Мы поставляем Сына на втором месте (после Отца), а Духа пророческого на третьем” (*I Апол.* 13). Дары Святого Духа почил на Христе (*Диал.* 87). Он — их носитель, и Он их подает верующим. Опять-таки терминология оставляет желать лучшего. Кроме того, слова св. Иустина Философа о третьем месте по порядку (*εν τρίτῃ τάξει*) могут дать повод к пониманию его пневматологии несколько субординатически.

### Христология.

Если для александрийской философской традиции учение о Логосе было окрашено космологическим оттенком, Логос был больше мирообразующей силой и посредником между трансцендентным Богом и материальным миром, и если эта философская традиция и повлияла в известной мере на мировоззрение Иустина Философа, то все же влияние это было только частичным. Как было указано, его понимание Логоса вполне отвечало традициям окружающей его среды. Он ясно учит о Логосе как о Боге. ...” Иисус Христос, единый собственно Сын, родившийся от Бога, Слово Его, первенец и сила” (*I Апол.* 23). “Он есть поклоняемый и Бог и Христос” (*Диал.* 63). “Места Писаний ясно представляют Христа страждущим, достопоклоняемым и Богом” (*Диал.* 68). Иустин определенно называет ту разумную Силу “Которую Бог родил из Себя Самого, Которая от Духа Святого называется также славою Господа, то Сыном, то Премудростью, то ангелом, то Богом, то Господом-Словом ...” и несколько дальше: “Слово Премудрости — то самое, Которое есть Бог” (*Диал.* 61), и в других местах ясно говорится о Христе как Боге (*Диал.* 34; 36; 38; *I Апол.* 63). Никто из писателей той эпохи не говорил о божественности Христа как Иустин Философ, о Христе как о “другом Боге” (*ἕτερος θεός*, *Диал.* 50 и 56), и учение это было не от философской спекуляции, а от традиции веры.<sup>166</sup>

Хотя у св. Иустина и нет прямых ссылок на Ин I 14, все же он с исключительной определенностью учит о вочеловечении Слова. Тут он противостоит и философам, и иудейской традиции. Если для первых Логос есть больше посредник и космический принцип, и если вторые и могут на основании ветхозаветных текстов признать Слово Божие Богом, то вочеловечение этого Логоса, облечение Его в плоть является поистине для одних безумием, а для других соблазном. Красноречиво свидетельствует следующее место из *Диал.* 48:

<sup>166</sup> W-BoussEr, Op.c//.,сTp.253.

— Ты говоришь (спрашивает Трифон), что этот Христос есть Бог, сущий прежде век, потом благоволил родиться и стать человеком, и что Он не просто человек из человеков: это кажется мне не только странным, но нелепым.

— Знаю, отвечал я, что это кажется странным ... Впрочем, Трифон, не напрасны мои доказательства, что Он Христос Божий, хотя бы я не мог доказать, что Он, будучи Бог, от начала существовал, как Сын Творца всего и родился человеком от Девы. Но как скоро вполне доказано, что Он Христос Божий, кто бы ни был этот Христос, то хотя я не докажу, что Он существовал прежде и по воле Отца благоволил родиться как человек подобострастный нам, имеющий плоть, в этом последнем справедливо сказать, что я заблуждаюсь, но несправедливо отрицать, что Он Христос, если Он представится вам человеком рожденным от человек, и если доказано будет, что Он по избранию сделался Христом.

И в другом месте того же произведения (63) Иустин мудрствует: “Бог и Отец всего искони хотел, чтобы Логос родился и от чрева человеческого.”

Сын человеческий подъемлет страдания, Он становится *παθητός* (*Диал.* 34; 36; 41). Он был человеком во всей полноте естества человеческого, “по телу, по разуму, по душе” (*II Апол.* 10). В своем учении о воплощении Слова Иустин обращается к тексту Исайи VII 14. Его собеседник не принимает редакции Семидесяти *παρθενος* и заменяет ее *νεανις*, придерживаясь перевода Акиллы и Феодотиона, и в возражениях апологета находит ясное исповедание христианского догмата о рождении Сына Человеческого именно от **Девы**.

Если все теофании Ветхого Завета были осуществлены в Логосе, то воплощение Последнего является наиболее совершенной и полной формой откровения. Сам вочеловечившийся Логос явился на земле и принес человечеству полноту ведения и совершенную истину. То, что было благодаря семенным логосам известно людям лишь частично, в вочеловечении Логоса открылось вполне. Открылся весь Логос. Это и есть первый плод вочеловечения. Но кроме того, апологет учит о сотериологическом значении воплощения. “Слово ради нас сделалось человеком, чтобы сделаться причастным нашим страданиям и доставить нам исцеление” (*II Апол.* 13). “Христос ... воплотился ... для нашего спасения” (*I Апол.* 66). Его кровь омывает (*I Апол.* 32), согласно слову пророчества (Быт. 49:1).

Воплощение освободило нас от греха (*Диал.* 61), победило начало злого змия и подобных ему ангелов и попало смерть (*Диал.* 45). Таковы плоды искупительного воплощения, которое дает основание христианской евхаристической Жертве.

### **Ангелология и демонология.**

Защищаясь от обвинения в безбожии, апологет исповедует христианскую веру в Бога, в Его Сына “вместе с воинством прочих, последующих и уподобляющихся Ему благих ангелов, равно как и в Духа пророческого” (*I Апол.* 6). Не следует делать из этого поспешных выводов о том, что Иустин не делает различия между ангелами и Сыном Божиим. Хотя он и именует Христа ангелом (*Диал.* 56), но в смысле образном, переносном, как например Ангела Великого Совета. Вне всякого сомнения, что ангелы им существенно, по самой своей природе, отличались от Второй Ипостаси и Троицы. Вопрос небесной иерархии его не занимает, но он ясно учит об ангелах добрых в противоположность падшим демонам.

Ангелы суть духи, носящие, однако, некую тонкую плоть, так что они не бесплотны в абсолютном значении этого слова. Поэтому ангелы нуждаются в пище, и эта небесная пища есть манна, согласно Пс. 77:25. Об этом же будут впоследствии учить Климент Александрийский (*Педаг.* I 6, 41) и Тертуллиан (О плоти Христа 6; Против Иудеев, 3). “Не



должно понимать это питание, как едение зубами и челюстями, но как пожирание огнем” (*Диал.* 57). Назначение ангелов состоит в служении миру и людям. “Бог вверил ангелам попечение о людях и о поднебесной” (*II Апол.* 5). Ангелы, как и люди, сотворены Богом с свободной волей, почему они и будут нести наказание в вечном огне за свои грехи; ибо такова природа всякой твари — быть способной к пороку и к добродетели” (*II Апол.* 7; *Диал.* 88; 102; 141).

Гораздо подробнее учит св. Иустин о демонах, их падении и судьбе. “Начальник злых духов называется змием, сатаной и диаволом” (*I Апол.* 28). Св. Иустин дает и филологическое истолкование имени “сатана.” Оно произошло от еврейских слов ... (отклонение, отступление) и ... (змий). Таким образом сатана есть “змий-отступник” (*Диал.* 103). Сатана пал, по-видимому, уже после создания человека, т.к. апологет говорит: “змий, впадший в великое преступление от того, что обольстил Еву” (*Диал.* 124). Кроме этого главного греха, “еще в древности злые демоны открыто являлись, оскверняли женщин и отроков и навели людям поразительные ужасы” (*I Апол.* 5). Преступив свое назначение, “ангелы впали в совокупление с женами и породили сынов, так называемых демонов, а затем, наконец поработили себе человеческий род” (*II Апол.* 5). Так Иустин понимает смысл Быт. 7, подразумевая под “сынами Божиими” ангелов, падших и совокупившихся с женами. Такое же понимание этого места из Бытия разделяли и Иринея Лионский, и Климент Александрийский, и Тертуллиан, и Киприан Карфагенский, и Амвросий. Основание этому дают и некоторые переводы Библии, например Акиллы: “сыны Богов”; Семидесяти: “сыны Бога” (в некоторых кодексах “ангелы Божий”); Вульгаты: “Сыны Божий,” тогда как Симах и Таргум читают: “сыны владык.” Противоположную линию в истолковательной литературе занимают Златоуст, Феодорит, Кирилл Александрийский, блаж. Августин и понимают это выражение как “сыны Сифа.”

На этом козни демонов не закончились. “Они поработили человеческий род отчасти посредством волшебных писаний, отчасти при помощи страхов и мучений, которые они наносили, отчасти через научение жертвоприношениям, курениям и возлияниям” (*II Апол.* 5). Зная из ветхозаветных пророчеств о некоторых обстоятельствах пришествия и жизни Спасителя, и тут постарались обмануть людей. Они внушили язычникам мифы о Персее, рождающемся от Девы (*Диал.* 68).

От демонов ведут свое происхождение: “убийства, войны, любоддеяния, распутства и всякое зло” (*II Апол.* 5). Демоны научили людей почитать их, как богов (*I Апол.* 5; *Диал.* 55). Демоны борются поэтому против всякого здравого учения; это они научили людей убить Сократа (*I Апол.* 5). Диавол искушал Христа (*Диал.* 103). По вознесении Христа демоны действуют посредством лжеучителей Симона, Менандра, Маркиона (*I Апол.* 26; 56). Баснословия о богах распространяются ими же (*I Апол.* 54), точно так же волшебство, магия и плотский грех (*I Апол.* 24). Даже и гонения правительственных властей против христиан внушены ими (*II Апол.* 1; 12).

Бог попускает зло действовать среди людей, “пока не исполнится число праведников, которых Он предредел” (*I Апол.* 45; 28). Христианам дана власть над демонами (*II Апол.* 6) именем Иисуса Христа их заклинать (*Диал.* 30; 85; 121). Конечная судьба демонов — вечное наказание огнем (*I Апол.* 28).

### **Антропология.**

Тема о человеке занимала Иустина Философа, и в своих произведениях он часто говорит об этом. Не следует, впрочем, у него искать готовых решений и ясных определений.



Их мы не будем иметь и у многих позднейших писателей. Терминология его не четка и порою двусмысленна.

Человек прежде всего, “разумное животное.”<sup>167</sup> Кажется, можно с уверенностью характеризовать Иустина Философа как дихотомиста. Это явствует как из всего контекста его произведений, так с особой яркостью и из одного отрывка “о воскресении,” как бы подлинность этого произведения ни подвергалась сомнению. “Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? Разве душа сама по себе есть человек? Нет, она душа человека. А тело разве может быть названо человеком? Нет, оно называется телом человека, но только существо, состоящее из соединений той и другого, называется человеком, а Бог человека призвал к жизни и воскресению: то Он призвал не часть, но целое, т.е. душу и тело.”<sup>168</sup>

Но эта определенность в одном месте не освобождает, однако, апологета от сбивчивости в других выражениях. Определение души им не дано, но ему известно, что она божественна и бессмертна, и есть часть верховного Ума.<sup>169</sup> Это последнее выражение, несмотря на всю свою соблазнительность, будет использовано неоднократно, и не только неортодоксальным Татианом, но и православнейшим богословом Григорием Назианским.

Но, однако, не ясно, что такое душа. То она ум, ей присуща способность мыслить и она божественного происхождения, то она ничем не отличается от душ животных. Так, в *Диалоге* находим такое место: “Ужели души всех животных постигают Бога? Или душа человека одного рода, а душа лошади или осла иного? — Нет, — отвечал я, — но души все одинаковы.”<sup>170</sup>

Из этого как будто бы явствует, что душа не столько ипостасное, духовное начало в человеке, сколько витальный принцип.

Он не говорит, что душа сотворена, но как будто бы и не склонен соглашаться с “мнением некоторых платоников, что душа безначальна и бессмертна.”<sup>171</sup> Что же? Креационист ли св. Иустин или исповедует некое учение о происхождении души? Искать ответа на это, кажется, бесцельно. Несколько больше сказано в шестой главе *Диалога*: “Душа или сама есть жизнь, или только получает жизнь. Если она есть жизнь, то оживотворяет иное что-либо, а не самое себя; так же, как движение движет скорее иное что-либо, чем само себя. А что душа живет, никто не будет отрицать. Если же живет, то живет не потому, что есть жизнь, а потому, что причастна жизни: причастное чего-либо различно от того, чего причастие. Душа причастна жизни, потому что Бог хочет, чтобы она жила, и поэтому может перестать некогда жить, если Бог захочет, чтобы она не жила более. Ибо душе не свойственно жить так, как Богу. Но как человек существует не всегда, и тело его не всегда соединено с душою, но когда нужно разрушиться этому союзу, душа оставляет тело, и человек уже не существует: так и от души, когда нужно, чтобы ее более не было, отнимается жизненный дух, и душа уже не существует, а идет опять туда же, откуда она взята.”<sup>172</sup> Терминология этого отрывка оставляет все же желать лучшего. Из приведенных слов не стало яснее, что есть душа. Неясно также, что означает “жизненный дух,” *spiritus vitalis*? Есть ли это действие Святого Духа? Или же это высшая часть души? Во всяком

<sup>167</sup> Didal cum Triph. Jud. cap. 93. PG 6, col. 697 C.

<sup>168</sup> De Resurrect, cap. 8.

<sup>169</sup> Dialog, cap. 4, col. 484 B.

<sup>170</sup> Dialog, cap. 4, col. 484.

<sup>171</sup> Ibid. cap. 5, col. 485.

<sup>172</sup> Dialog, cap. VI, col. 490 B-492 A.

случае, под этим выражением нет основания понимать что-то третье в составе человека, и, таким образом, зачислять св. Иустина в трихотомисты.

Душе, стало быть, не “свойственно жить так, как Богу,” и “она причастна жизни, потому что Бог хочет, чтобы она жила ....” Следовательно, она не бессмертна, т.е. не обладает бессмертием сама по себе. Ее бессмертие относительно и зависит от высшего божественного начала. Интересно, что в рассуждениях о бессмертии Иустин Философ становится на неожиданную позицию, и его аргументация делается узко судебной, юридической. “Бог призвал человека к жизни и воскресению,<sup>173</sup> однако, рассуждает апологет: “души не бессмертны, но они не уничтожатся, ибо это было бы весьма выгодно для злых ... Что же бывает с ними? Души благочестивых находятся в лучшем месте, а злые в худшем, ожидая здесь времени суда. Таким образом, те, которые удостоены видеть Бога, уже не умирают, а другие подвергаются наказанию, доколе Богу угодно, чтобы они существовали и были наказываемы.”<sup>174</sup> Значит, бессмертие души (не безусловное, конечно, ибо абсолютно бессмертен только Бог) постулируется моральным принципом. Вероятно, это различие бессмертности человека и Бога навеяно апостолом Павлом: “Царь царствующих и Господь господствующих, Единый, имеющий бессмертие” (1 Тим. 6:15-16) в этом Иустин будет влиять и на своего ученика Татиана Ассирийца.<sup>175</sup>

Из только что приведенного отрывка может создаться впечатление Иустин — сторонник временных загробных мук: “подвергаются наказанию, доколе Богу угодно, чтобы они были наказаны.” Но наряду с этим, находим и совершенно противоположные утверждения: “Души их будут соединены с теми же телами и будут преданы вечному мучению, а не в продолжение только тысячи лет, как говорит Платон”<sup>176</sup> “Диавол будет послан в огонь ... чтобы мучиться бесконечный век.”<sup>177</sup> Кроме того, и во второй *Апологии* он говорит о “наказании неправедных людей в вечном огне,”<sup>178</sup> а в *Диалоге* указывается про “червя и неугасающий огонь.”<sup>179</sup>

Второе пришествие Христово связано с воскресением тел и наказанием грешников. Смерть не есть “состояние бесчувствия, ибо это было бы выгодно для всех злодеев ... Души и по смерти сохраняют чувство.”<sup>180</sup> В том, что души не умирают, убеждают нас некромантия, вызывание душ умерших, предсказания, оракулы и писания отдельных языческих писателей (Эмпедокл, Пифагор, Платон и др.). “Мы веруем и надеемся получить опять умершие и в землю обратившиеся тела наши, утверждая, что нет ничего невозможного для Бога.” Но как? Аргументация ведется от таинственного процесса зарождения человека от малой капли семени. Трудно понять и разумно обосновать тождество человеческого семени и уже готового, сформировавшегося человека, и это не легче, чем понять образ воскресения разложившегося тела. “Неверие происходит оттого, что вы не видели еще воскресшего мертвеца.”<sup>181</sup> Для всемогущества Божия возможно и это.

<sup>173</sup> De Resurrect. cap. 8, col. 1585.

<sup>174</sup> Dialog. Cap V, col. 435

<sup>175</sup> Contra graec., cap. 13.

<sup>176</sup> 1 Apol.c&p. 8, col. 337 C.

<sup>177</sup> Ibid., cap. 28, col. 372 B.

<sup>178</sup> 2 Apolog. cap. 9, col. 460 A.

<sup>179</sup> Dialog., cap. 130, col. 777 D.

<sup>180</sup> 1 ApoL cap. 18, col. 356 A.

<sup>181</sup> 1 ApoL, cap. 18, col. 356 AB.

Об образе Божиим Иустин Философ не богословствует; он только мимоходом упоминает, что Адам есть “тот образ, который Бог сотворил, и он был обителью дыхания Божия.”<sup>182</sup>

Немало внимания посвящено им вопросу о богопознании. Душа имеет способность богопознания. Бога и человека нельзя познать так же, как мы можем знать музыку, арифметику, астрономию и т. под. “Божество не может быть видимо глазами как прочие живые существа; Оно может быть постигнуто только умом, как говорит Платон.”<sup>183</sup>

Однако, познание это связано с особыми нравственными требованиями. “Око ума таково и для того дано нам, чтобы мы могли посредством него, когда оно чисто, созерцать то истинно сущее, которое есть источник всего того, что постигается умом, которое не имеет ни цвета, ни формы, ни величины, ни другого чего-нибудь видимого глазом, но есть существо тождественное себе, высшее всякой сущности, неизреченное, единое прекрасное и благое, внезапно проявляющееся в благородных душах по причине их родства и желания видеть Его.”<sup>184</sup> “Мы можем умом нашим постигать Божество и через то уже блаженствовать,” так как душа наша “божественна и бессмертна и есть часть того верховного Ума.”

И хотя св. Иустин в своем *Диалоге* утверждает, что души у всех живых существ одинаковы, но дар богопознания сообщен не всем. Не только животные бессловесные лишены этого дара, но и из людей немногие видят Бога, а только те, которые жили праведно и сделались чисты через праведность и всякую добродетель.

На этих отрывочных мыслях, однако, не построить сколько-нибудь удовлетворительную гносеологию.

Иустин Философ, кроме того, поставил, но не развил интересную тему: “Что мы сотворены в начале, это было не наше дело; но чтобы мы избирали следовать тому, что Ему приятно, Он посредством дарованных нам разумных способностей убеждает нас и ведет к вере.”<sup>185</sup> В этих словах заключена мучительная проблема свободы человека. Не по своей воле, не свободно, но человек должен был принять свою свободу. Это является одним из самых острых противоречий в антропологии.

### Эсхатология.

О суде над умершими апологет учит очень ясно. Он указывает на пришествие Христа: “первое, когда старцы иудейские и священники вывели Его, как козла отпущенного, наложили на Него руки и умертвили, и второе, когда вы на том же месте Иерусалима узнаете Того, Кого вы обесчестили и Который был приношением за всех грешников” (*Диал.* 40). “Возвещено два пришествия Христа: одно, в котором Он представляется как Страдалец, бесславный, обесчещенный и распятый, и другое, в котором Он со славой придет с неба, когда человек отступления, говорящий гордые слова даже на Всевышнего, дерзнет на незаконные дела на земле против христиан” (*Диал.* 110). “Пророки предсказали два пришествия Христова: одно, уже бывшее в виде человека неславного и страждущего, и другое, когда Он, как возвещено, со славой придет с Неба, окруженный Своим ангельским воинством, и когда Он воскресит тела всех бывших людей; и тела достойных Он облечет в нетление, а тела нечестивых, способных вечно чувствовать, пошлет вместе со злыми де-

<sup>182</sup> Dw/0£. cap. 40, col. 561C.

<sup>183</sup> Dw/og.cap.3,col.481D.

<sup>184</sup> Dialog, cap. 4, col. 484.

<sup>185</sup> I Apolog., X \$, col. 541 A.

монами в вечный огонь” (*I Апол.* 52). О том же втором пришествии во славе и на небесных облаках говорит он и в *Диал.* 14, 31, 49, 52. Христиане ожидают это второе и славное пришествие. “Между тем времена приближаются к концу и уже стоит при дверях тот, кто на Всевышнего будет произносить хульные и дерзкие слова” (*Диал.* 32). Но евреи не поняли слов пророчества, ни самого пришествия Христа, страдающего, бесславного, обещенного. Они все еще ждут Его пришествия первого, тогда как христиане ожидают второго” (*Диал.* 110).

В своей эсхатологии Иустин Философ был открытым **хилиастом**. Он считал хилиазм истинно правоверным пониманием христианства “Если некоторые называются христианами ... а не признают воскресения мертвых и думают, что души их тотчас по смерти берутся на небо, то не считайте их христианами ... Я и другие здравомыслящие во всем христиане знаем, что будет воскресение тела и **тысячелетие** в Иерусалиме” (*Диал.* 80). Этому он находит подтверждение в словах Исайи 65 гл. о “новом небе и новой земле” и в Апокалипсисе “некоего по имени Иоанна.” После первого будет всеобщее вечное воскресение всех вместе, а потом и суд (*Диал.* 81). Кончится история разрушением вселенной мировым пожаром (*I Апол.* 60), а не превращением всех вещей одна в другую, как учили стоики (*2 Апол.* 7).

### **Учение о таинствах.**

Св. мученик Иустин в своих произведениях должен был коснуться также и вопроса о христианской нравственности, и об образе жизни христиан. Последователям Христа инкриминировались чудовищные преступления против морали; о них говорили как о людях, преданных пороку и распутству; их считали повинными в людоедстве, в упивании человеческой кровью. Все это исходило из предвзятого понимания замкнутой жизни христиан и из распространявшихся язычниками злоречивых сведений об их вечерах любви и евхаристических собраниях. Апологет восстает против подобных обвинений и объясняет это тем, что христиан обвиняют в том, в чем виноваты сами язычники (*II Апол.* 12). “Христианское учение выше всякой философии человеческой и не походит на наставления Сотада, Филенида, орхистических и эпикурейских поэтов” (*II Апол.* 15).

Но главный интерес представляют в этом отношении не апологетические замечания философа и мученика, а его свидетельства о происходивших собраниях христиан и их времяпрепровождении на них. Благодаря ему мы имеем описание христианских богослужебных собраний и важные свидетельства о быте и богослужении II века.

Из христианских таинств мы находим у него описание крещения и евхаристии. Крещение называется им еще и просвещением. Крещению предшествуют молитва и пост не только крещаемого, но и всех христиан данной общины. Крещаются в воде. Это есть возрождение и освобождение от грехов. Оно совершается “во имя Бога и Отца и владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого” (*I Апол.* 61). Крещение называется им еще баней покаяния и познания Бога, водою жизни (*Диал.* 14).

Евхаристия приносится по заповеди Господа, в воспоминание Его страданий. Евхаристия есть жертва (*Диал.* 41). Она является и воспоминанием воплощения Господа (*Диал.* 70). Евхаристическая пища не есть просто хлеб и вино, но “плоть и кровь воплотившегося Иисуса, ставшие таковыми через молитву благодарения” (*I Апол.* 66).

## Глава X.

### Татиан Ассириец.

#### Жизнь и значение.

Татиан родился в “Ассирийской земле”<sup>186</sup> около 120 г.<sup>187</sup> Он — сын языческих родителей. Сначала он был воспитан в языческих верованиях, но потом узнал, “что есть Бог и что — Его творение.” Тогда он обратился в христианство. Возможно, что в бытность свою язычником он был причастен к мистериям.<sup>188</sup> Потом он настолько решительно отвернулся от язычества, что ко всему эллинскому стал относиться не только сдержанно, но даже иронически и враждебно.

Трудно установить хронологию деятельности Татиана. По Харнаку<sup>189</sup> год написания его *Апологии* не должен быть позже 165 г. Функ<sup>190</sup> относит её ко временам позднейшим. Барденхевер<sup>191</sup> помещает её между 163 и 167 гг. Барди<sup>192</sup> относит её к 168-170 гг. По Попову вопрос решается так: в 19-й главе *Апологии* автор, говоря о Крескенте, упоминает также и св. Иустина Философа, как бы ещё в живых. Евсевий же передает слова Татиана в таком виде, что смысл получается обратный. Если статья на сторону Евсевия, то год написания *Апологии* должен быть признан 165 г. Но с другой стороны, в произведении Татиана нет следов литературного влияния Иустина, что, при близких отношениях, в которых эти писатели находились, надо объяснить так, что обе *Апологии* написаны почти одновременно. Затем, упоминая о peregrine Протее, Татиан ничего не говорит о его самосожжении на олимпийских играх 165 г. Кроме того, автор говорит только об одном царствующем императоре, а не о двух соправителях. Марк Аврелий правил совместно с Люцием Вером с 161 по 168 гг. Следовательно, *Апологию* надо отнести к царствованию Антонина Пия, т. е. до 161 г.<sup>193</sup>

Татиан много путешествовал. *Апология* должна была быть написана вне Рима, ибо о римских обычаях автор говорит своим слушателям как о вещах им неизвестных. Рим для него “город Ромэев” (гл. 35) или “великий город” (гл. 19). Статуи “от вас (т. е. от Эллинов) принесены римлянам.” Попов предполагает местом написания Грецию.

Цан<sup>194</sup> считает, что следующие события жизни Татиана шли быстро одно за другим: приезд в Рим, знакомство с Иустином, встреча с циником Крескентом и козни этого последнего против Татиана, отъезд из Рима, написание *Апологии*. После этого Татиан снова возвращается в Рим, остается слушателем Иустина до его смерти и сам действует в Риме как учитель христианства. По словам св. Ириней Лионского он потом ἀποστάς της εκκλησίας, открывает свой собственный διδασκαλεῖον. Это должно было быть около 172 г.<sup>195</sup> Свои энкратистские идеи Татиан должен был уже давно носить в себе. О них говорит

<sup>186</sup> Oratio, cap 42\* PG 6, col. 888: γεννηθεῖς μεν εν τη των Ασσυρίων γη.

<sup>187</sup> ARDY>mDrcxv,col.59.

<sup>188</sup> . cap. 29, PG 6, col. 286.

<sup>189</sup> Λ/Ο/το/0fίí?, стр. 286.

<sup>190</sup> FUNK, Kirchengeschichte. Abhandlungen II, Paderbon, 1899 p. 142 sqq.

<sup>191</sup> Bardy in DTC XV col. 60.

<sup>192</sup> Bardy in DCT XV col. 60.

<sup>193</sup> Попов, op. cit., p. 48.

<sup>194</sup> Th. ZAHN, Gesch. d. nil. Kanons I, 423 sqq.

<sup>195</sup> A. HARNACK, Chronologic, стр. 288; QUASTEN I, 221.



Ириней<sup>196</sup> как об унаследованных от Саторнилы и Маркиона. *Diatessaron*, по Харнаку, составлен от 172 до 180 г. и написан по его отъезде из Рима. Год смерти Татиана не известен. Некоторые предполагают, что это было после 183 г.<sup>197</sup>

Татиан является автором *Апологии*<sup>198</sup> и им же составлен так называемый *Диатессарон*, т. е. гармония евангельского текста по четырем евангелистам, откуда и самое название Το δια τεσσάρων εὐαγγέλιον.

### Содержание Речи против Эллинов и богословские взгляды.

*Апология* эта представляет рассуждение о древности христианской религии и о заблуждениях и суевериях Эллинов. Она состоит из 42 глав и может быть поделена для удобства изучения на две части. Первая (главы 1-30) содержит обличение язычества и защиту христианства; вторая (главы 31-42) говорит о древности христианства.

Начинает свою *Речь против Эллинов* Татиан с вопроса, что из эллинских установлений и обычаев не заимствовано ими от других, от варваров? “Телмесийцы были особенно искусны в гадании по снам; Карийцы узнавали будущее по звездам; Фригийцы и Исаврийцы были древнейшими птицегадателями; Киприоты гадали по внутренностям жертв; Вавилоняне прославились астрономией; Персы — магией; Египтяне — геометрией; Финикийцы — письменами” (гл. 1, PG 6, col. 804A). Затем он продолжает и говорит об ошибках и недостатках философов. “Что же достойного уважения вынесли вы из философствования? Кто же из мудрецов не впал в гордость? Диоген, хвалившийся воздержанием, умер от обжорства, съев невареного полипа. Аристипп проводил жизнь в роскоши. Платон, философ, за обжорство был продан Дионисием в рабство... Аристотель воспитал Александра, убийцу друзей ...” и т.д. (PG 6, col. 805C - 809A).

Видно насколько в этом отношении Татиан отличается от своего учителя Иустина. Их взгляды на философию совершенно различны. Исходя из критики заблуждений отдельных философов, они по разному воспринимают саму философию. Иустин видит в ней отражение лучей Истины и посеянные в умы людей логосы Единого Логоса; Татиан не хочет знать в ней ничего, кроме лжи и зла. Ненависть его к греческому гению беспредельна. Он отрицает не только философию, но всю вообще греческую мудрость, культуру и грамматику (гл. 26, PG 6, col. 861-864). Он отрицательно относится к науке как таковой, к искусству. В театре он видит разврат; скульптура и поэзия, по его мнению, также восхваляют распутство. Из наук он в особенности отрицательно относится к астрономии, считая её суею и видя в ней измышление демонов (PG 6, col. 821A). Он, как и многие в древности, не различает астрономию от астрологии. Он отвергает также и медицину (гл. 18, PG 6, col. 845). Он, одним словом, порицает все эллинское до утонченности языка включительно (гл. 17, PG 6, col. 844). Татиан — типичный варвар, озлобленный на изящество и аристократизм культурной нации. В нем с этими его воззрениями, равно как и с его энкратистским уклоном, можно уже предугадать предвозвестника будущего сирийского мрачного направления неумеренного аскетизма в восточном христианстве.

Положительное изложение христианства начинается им с V главы утверждением: “В начале был Бог.” Он был один до сотворения мира, и Он есть основание всего, точнее, субстанция всего (ο γαρ Δεσπότης των όλων, αυτός υπάρχων του παντός ή ύπόστασις, κατά μεν την μηδέλω γεγενημένην ποιήσιν μόνος ην). В нем существовали в виде образов все ве-

<sup>196</sup> Adv. haeres. 128, 1.

<sup>197</sup> Попов, op. cit., стр. 48.

<sup>198</sup> Ογαίο adversus Graecos (Λόγος τρός “Ελληνας), PG 6, vol. 804-888.



щи и Само Слово, бывшее в Нем. По воле простого божественного существа (букв.: “простоты Его”) Логос происходит для отдельного существования вне Бога. Тогда Логос становится “первородным делом” Отца. Рождается Логос от Отца “по причастию” (κατά μερίσθον), а не отсечением части божественного Существа (PG 6, col. 813C - 817B). В данном случае Татиан пользуется для пояснения тем же сравнением с возжиганием огня от огня, что и его учитель Иустин Философ. Вообще влияние Иустина на Татиана в учении о Логосе очевидно. Нельзя не заметить также следов монархианства в этом пункте его учения. Кстати, Татиан ни разу не упоминает имени Христа в своей *Речи*.

В космологии он решительно восстает против воззрений некоторых Философов о со-вечности материи Богу (PG 6, col. 817-820). Мир состоит из материи и духа, причем этот дух им воспринимается как нечто вещественное, в чем нельзя не усмотреть стоического влияния. Дух этот он видит всюду: “Дух есть в звездах, в ангелах, в растениях, в водах, в людях и в животных, и хотя он один и тот же, но он имеет в себе различия” (PG 6, cap. 41, col. 832). В космологии его чувствуется некоторый привкус дуализма: он различает два вида вещества — худшее и лучшее. Творение мира из ничего служит для него обоснованием и для воскресения мертвых, и для восстановления тел умерших. Мир по учению Татиана ограничен. “Это небо, говорит он, окружено пределами” (PQ 5 cap. 20, col. 852).

В учении о человеке Татиан высказывает следующие идеи. Человек есть “образ бессмертия Божия” (PG 6, cap. 6, col. 820 B) и создан, чтобы быть бессмертным. До создания человека были созданы ангелы. Каждый из этих видов творения создан свободным, не будучи по естеству добр (τάχουφου φύσιν μη ἔχον), что свойственно одному только Богу. Характерен его моралистический подход и в отношении к Богу. У людей есть свобода выбора, свобода воли. В грехопадении человек, воспротивившись Божию закону, последовал за сатаной. Будучи создан как образ Божий, образ Его бессмертия, человек по отделении от него Духа, стал смертным.

Татиан различает два рода духов. Один он называет душой, другой же, “большой, чем душа, есть образ и подобие Божие” (PG 6, cap. 12, col. 829C). Человек создан частью из материи, а частью из того, что выше материи. Вся материя, как уже было указано, пронизана внутренне материальным духом. Человек отличается от других живых существ способностью речи и познания Бога (PG 6, col. 832).

“Душа сама по себе не бессмертна, мужи Эллины. Она смертна. Но она может и не умереть. Если она не знает истины, то и умирает вместе с телом, и оживает только вместе с воскресением тела. В человеке есть и Дух Божий, который соединен с душою” (PG 6, cap. 13, col. 833-836).

Душа человека, таким образом, не проста (ου μονομερής) но состоит из многих частей (πολυμερής). Дух Божий соединен с душой и сообщает человеку с бессмертием и ведение истины. Созданный из души и тела, человек двойствен. Плоть является для Татиана “узлами души.” Тело “содержит душу.” Если человек содержит себя наподобие храма, то в нем обитает Дух (PG 6, cap. 15, col. 837).

В грехопадении человек, воспротивившись закону, последовал за диаволом. Люди подчинились демонам, а эти последние показали людям начертания созвездий, по которым те стали определять судьбу (εἰσαρμένην). “От судьбы поэтому зависит быть судьей или судимым, убийцей или убитым, быть богатым или бедствовать” (PG 6, cap. 8, col. 821 AB). Демоны и определяют судьбу; они же научили людей и идолопоклонству. “Животным, которые ползают по земле, или плавают в водах, четвероногим на горах демоны воздают небесную честь, возводят их на небо и по положению созвездий (т. е. по знакам зо-

диака) определяют судьбу людей” (PG 6, сар. 9, col. 825B - 828A). Но судьба не имеет никакого значения для христиан. Грех произошел не от принуждения или от судьбы, а от свободы. “Мы не созданы, чтобы умереть, но умираем сами по своей воле. Нас погубила свобода (αὐτεξούσιον), и свободные, мы стали рабами; вследствие греха мы продались. Богом ничего не создано плохого; мы сами проявили зло. Но проявив его, мы можем снова и отвергнуть его” (PG 6, сар. 11, col. 829B).

Человек может покаяться и стать лучше. Воссоединение с Духом Святым и есть спасение. Демоны же лишены этой надежды (PG 6, сар. 15 col. 840). Они будут наказаны строже людей (PG 6, сар. 14, col. 836).

Сравнивая языческую религию с христианской, Татиан осуждает Эллинов за многое. Он отвергает их грубый антропоморфизм и осмеивает их мифологию (PG 6, сар. 21, col. 852C-865A), верования, обычаи, их театр с актерами и гладиаторами (PG 6, сар. 23, col. 858BC) и иные зрелища и пороки. Он отрицает басни язычников и их самих во многом считает обманщиками.

Во второй части своей *Апологии* (сар. 31-41) Татиан защищает христианство с точки зрения его древности. Моисей жил за 400 лет до Троянской войны и поэтому он старше самых древних языческих писателей. Эллинские и иные языческие мудрецы и писатели заимствовали из Моисея. С этой точки зрения *Речь против Эллинов* и ценилась в последующие времена в христианской литературе.

#### Diatessaron.<sup>199</sup>

Вернувшись из Рима, Татиан застал в Месопотамии сирийские переводы Евангелия. Около 173 г. он составил свою гармонию евангельского текста, расположив её в хронологическом порядке. Это первая попытка подобного рода. Она сразу же приобрела в Сирии большую известность. Афрат, сирийский писатель IV века, пользуется только *Диатессароном* в своих беседах на евангельский текст и не знаком с отдельными Евангелиями. В основе комментария св. Ефрема Сирина, который он читал в Эдесской школе в 360-370 гг., лежит текст *Диатессарона* как канонической богослужебной книги. *Диатессарон* не сохранился в подлиннике, но у нас есть армянский перевод лекций св. Ефрема, найденный в 1836 г. и переведенный на латинский в 1876 г. Во время раскопок в Dura Europos в Сирии к 1934 г. был найден небольшой отрывок *Диатессарона* в 14 строк на греческом языке, восходящий к 254 г.<sup>200</sup>

С течением времени переводы отдельных Евангелий вытеснили постепенно *Диатессарон*. Блаж. Феодорит свидетельствует, что *Диатессарон* пользовался большим распространением не только у последователей Татиана, но и у православных. Он же, считая его произведением еретическим, издал распоряжение о сожжении 200 экземпляров *Диатессарона*.

При составлении своей гармонии евангельского текста Татиан пользовался, вероятно, и каким-нибудь западным кодексом. Может быть он воспользовался и апокрифическими евангелиями, хотя нигде он не меняет существенно текста. Он между прочим упразднил из своей гармонии оба родословия Спасителя, как из Мф. 1:1, так и из Лк. 3:23 Вероятно,

<sup>199</sup> P. NEU, Versions syriaques in Dictionnaire de la Bible, t. V, col. 1914-1930. - М. ^y” Die alisyrische Evangelien-Uebersetzung und lotions Diatessaron. Leipzig, 1903. • -6AHN, Forschungen zur Geschichte des neatest. Kanons. I Teil. Tatians Diatessaron. angent 1881. - HILL & ROBINSON, A dissertation of the Gospel, commentaries of St ijPhrem the Syrian. Edinburgh, 1895.

<sup>200</sup> QUASTEN 1, 225. - Изд. С. Н. KREAU . KREAUNG 1935.

это было сделано под влиянием гностических настроений, хот Попов предполагает тут просто трудности согласования обоих текстов. В основу хронологических построений взят текст Евангелия от Иоанна: земная жизнь Господа уместается в рамки трех лет, трех праздников Пасхи. Когда тексты отдельных евангелистов сходны, Татиан включал текст какого-нибудь одного, опуская остальные.

Как сказано, самый текст гармонии не дошел до нас. Восстановление его очень интересовало ученых и над этой проблемой много потрудились Цан, Хилль и Робинзон. При реконструкции текста ученые пользовались следующими памятниками:

1. Толкованиями св. Ефрема Сирина. По ним, однако, трудно судить об отдельных выражениях, ибо сам сирский текст комментариев не сохранился, а дошла только армянская редакция их. Кроме того, св. Ефрем пользовался не одним только *Диатессароном*, но использовал также и Пешито.
2. Беседами Афрата, который пользовался одним только *Диатессароном*.
3. Очень поврежденным текстом четвероевангелия с именем Татиана, переписанным в 545 году для падуанского епископа Виктора. *Диатессарон* тут сильно дополнен (пролог ев. Луки, родословие Христа и пр.). По тексту он близок к Вульгате, и, таким образом, он может дать только отдаленное и несовершенно представление о тексте Татиана. Это так называемый *Codex Fuldensis*.
4. Арабской редакцией *Диатессарона*. Перевод сделан несторианским монахом Абу-ль-фараг-бен-аттиб (+1043 г.). В основе перевода лежит текст переработанный под влиянием Пешито, почему ценность его тоже относительна. Этот перевод был издан в 1888 году.

*Диатессарон* был, вероятно, составлен прямо на сирийском языке. Он был у сириян и богослужебным памятником.

### Потерянные произведения Татиана.

Сам Татиан в своей *Апологии* упоминает в гл. XV свое сочинение *О животных* (Περὶ ζῴων), в гл. XVI *О демонах* и в XIV гл. говорит о намерении писать “против тех, кто говорили о божестве вещах.” Климент Александрийский (*Стромат.* III 81,1) ссылается и на Татианов трактат *О совершенстве*. Евсевий знал о произведении Татиана *О проблемах* (*HE V 13, 8*). Все эти труды не сохранились до наших дней.<sup>201</sup>

## Ермий Философ.

### Личность.

О жизни этого христианского писателя нет никаких данных. Произведение его написано именем “Ермия Философа.” Это единственное, что можно сказать о нем. Были предположения отождествить его либо с историком V века Ермием Созоменом, но разница стиля не дает к тому оснований; либо с Ермием, учеником еретика Гермогена, основателем ереси *ермиистов* или *проклионитов*, действовавшей в Галатии, но нет никаких оснований для обвинения Ермия Философа в каком бы то ни было неправоверии.

<sup>201</sup> QUASTEN, I, 225; BARDY, in DTC XV, col. 61.

Представляются большие трудности и для определения времени его жизни. Барденхевевер считает его писателем III века. Отто<sup>202</sup> относил его даже к II веку. Другую крайнюю позицию занимают ученые, относящие произведение Ермия к гораздо более позднему времени, а именно Отто, издавший его произведение, стоит за V-VI вв. То же думает и Менцел.<sup>203</sup> Харнак<sup>204</sup> видит в произведении Ермия зависимость от Аполлинария Лаодикийского и поэтому не находит возможности отнести его ко времени ранее IV или V века. Вендланд<sup>205</sup> стоит за VI век. Барденхевевер<sup>206</sup> тем не менее настаивает на III веке, исходя из того соображения, что взгляды Ермия совершенно свободны от влияния неоплатонизма.

В своих философских и апологетических воззрениях Ермий скорее примыкает к направлению Татиана или позднего Тертуллиана, чем Иустина Философа. К языческой философии он настроен непримиримо и отрицательно.

### Содержание его произведения.

Διασυρμός των έξω φιλοσόφων

Это очень небольшое сочинение (всего 10 глав в 6-ом томе *Патрологии* Миня, col. 1169-1180) представляет собой скорее памфлет или сатиру на философию, чем серьезный апологетический труд с положительным изложением христианского вероучения. Оно не обращено ни к государственной власти, ни к какому-либо противнику из эллинской среды. Начинается оно цитатой из ап. Павла: “мудрость этого мира — юродство у Бога” (I Кор. 1 гл.), и в развитии этой мысли Ермий вдохновляется настроением и взглядами, которые мы уже встречали у Татиана, о противоречии отдельных философских школ друг другу. Они все прежде всего разно учат о душе, утверждая, что она либо огонь, либо воздух, либо дух, либо движение, либо число и под. (col. 1169). Отсюда ясно, что нет единомыслия о назначении человека. “[...] То я бессмертен и я радуюсь; то я смертен и плачу. То я разлагаюсь на составные части и становлюсь водою, воздухом, огнем, а немного погодя, я уже больше ни воздух, ни огонь; из меня делают дикого зверя, рыбу, и братья мои — дельфины. Когда я смотрю на себя, то я боюсь своего тела и не знаю, как назвать его: человеком, собакой, волком, быком, птицею, змеєю, драконом или химерой. Ибо благодаря философам я обращаюсь во все виды зверей: земнородных, водяных, летающих, многообразных, диких, ручных, беззвучных, благозвучных, бессловесных, разумных; я плаваю, летаю ползаю, бегаю, сижу. Но вот и Эмпедокл, делающий из меня дерево [ ]” (col. 1172).

Дальше следуют перечисления противоречий отдельных мыслителей в области метафизики и космологии (гл. III-X). Осмеяв точку зрения Демокрита, Левкиппа, Гераклита, Эпикура и пр., Ермий приходит к Пифагору: “Начало всего — монада. Стихии происходят из образов и сочетаний монад (col. 1177). Пифагор измеряет вселенную. Но Эпикур учит еще о новых мирах, о тысячах неведомых миров, которые надо посетить. Надо отправляться без задержки в путь далекий, чтобы все это видеть и узнать. Прибыв в новый мир, я в несколько дней быстро измеряю его; оттуда я перехожу еще в новый мир, потом в четвертый, пятый, десятый, сотый, безграмотная ложь, бесконечная мечта и невообразимое неведение” (col. 1180).

<sup>202</sup> I LC· Th· °TTO, Corp. <јрo/. DC, Jena 1872.

<sup>203</sup> W· MENZEL, ed., Leiden 1840.

<sup>204</sup> A. HARNACK, C^cJI. ú/. ahchristl. Lit. II 2, 196.

<sup>205</sup> P. WENDLAND, ГА. Lz. 24, 1899, 180. \*°c. cit.

<sup>206</sup> loc. Cit.

На этом и заканчивается этот саркастический обзор философских учений. Никакой положительной системы этому не противопоставлено. Изложения христианской философии не дано. Да, вероятно, ее и нет. Поэтому и сам составитель этой сатиры вряд ли может быть назван апологетом христианства в строгом смысле этого слова, т. к. в понятие апологии входит не только опровержение данного заблуждения, но и положительное содержание истинного вероучения.

### Милтиад.

Христианский апологет II века, вероятно, малоазиатского происхождения. Никаких сведений о его деятельности или точных дат его жизни мы не имеем. Из его произведений тоже ничего не сохранилось, кроме заглавий. Их можно восстановить по свидетельствам древних писателей. Так, по Евсевию (*HE V 17, 1*), Милтиад является автором антимонохристического сочинения “О том, что пророки не должны говорить в исступлении” (Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λέγειν). Согласно Тертуллиану, который называет Милтиада *ecclesiarum sophista* (*Adv. Valent. 5*), этот последний писал против гностиков-валентиан. По словам автора *Малого лабиринта*, приводимым у Евсевия (*HE V 28, 4*), Милтиад писал против язычников и против ересей. Согласно обоим свидетельствам Евсевия, можно заключить, что Милтиад стоит по времени после Иустина и, вероятно, является современником Татиана.

Наконец, у того же Евсевия находим указание на то, что Милтиад является составителем двух сочинений (*HE V 28,4*) *Против Эллинов* и *Против Иудеев*, апологий, состоящих каждая из двух книг. Кроме того, ему якобы принадлежит и апология, адресованная *Светским начальникам* (Προς τοὺς κοσμικοὺς ἀρχοντας, *HE V 17, 5*). Под ними, вероятно, следует понимать двух соправителей Марка Аврелия и Люция Вера. Это последнее произведение, таким образом, следовало бы отнести к периоду 161-169 гг.

### Аполлинарий Иерапольский.

Антиохийский епископ Серапион упоминает у Евсевия (*HE V 19,1*) о Клавдии Аполлинарии как о “блаженнейшем епископе Иераполя в Азии.” Евсевий (*HE IV 26,1*) говорит о нем как о современнике Мелитона Сардинского. Они оба являются составителями апологий римскому императору, т. е. Марку Аврелию. То, что им упоминается только один император, без соправителя Люция Вера, позволяет отнести сочинение Аполлинария к периоду 169-180 гг. Согласно церковному историку, Аполлинарий был весьма плодотворен. Евсевий знает следующие его труды (*HE IV 27,1*):

1. *К Эллинам* (5 книг).
2. *К Иудеям* (2 книги).
3. *Об истине* (2 книги).
4. *Против фригийской ереси* (т. е. против Монтана).
5. *Апология императору*.

Согласно *Пасхальной хронике* (PG 92, col. 80D-81A), Аполлинарию нужно приписать еще и сочинение *О Пасхе*,<sup>207</sup> в котором он говорит о времени празднования этого праздника.

<sup>207</sup> С. SCHMIDT, *Gesprache Jesu mit seinen Jungern* (TU 43), Leipzig, 1909, стр. 623-628. rAu'l™LBR· ШШоп de Sardes. Sur la Paque (SChr 123), Paris 1966, стр. 244-246.



Харнак<sup>208</sup> предполагает в нем, как и в Мелитоне Сардийском, сторонника малоазийского течения “квартодециманов.”

Блаж. Феодорит очень высоко ценил Аполлинария как знатока “божественных и внешних наук” и “мужа достохвального.” Интересно, что патриарх Фотий (cod. 14) читал еще произведения Аполлинария, а именно *К Эллинам, Об истине и О благочестии* (Περὶ εὐσεβείας), тогда как антимионтанистических произведений, равно как и самой *Апологии*, он не упоминает. До нашего времени, к сожалению, ничего не сохранилось из творений этого христианского писателя, кроме приведенных выше заглавий.

## Глава XI.

### Афинагор.

Исторических свидетельств о личности и жизни апологета Афинагора у нас почти нет. Этот писатель мало был использован древними авторами. Но это не означает, что он мало интересен для науки исторической, в частности для развития христианской письменности.

По свидетельству патр. Фотия (*Bibliotheca*, cod. 155), александриец Боэций<sup>209</sup> посвятил свое произведение *О трудных изречениях у Платона* некоему философу Афинагору. Возможно, по мнению Цана,<sup>210</sup> что это и есть христианский апологет конца II века. Ни Евсевий, ни блаж. Иероним не сохранили нам никаких сведений о нем. Единственное свидетельство писателя V века Филиппа Сидского (в Памфилии) дает нам несколько слов об Афинагоре, но слова эти не могут иметь серьезного и достоверного значения. *История Церкви*, написанная Филиппом, потеряна; из неё сохранилось несколько отрывков в катенах, приписываемых Никифору Каллисту. По этим отрывкам и приходится судить об интересующем нас писателе. Заметить следует, что Филипп Сидский является свидетелем исключительно недостоверным. Филипп пишет, что первым учителем Александрийской школы был Афинагор, действовавший во времена императоров Адриана и Антонина, которым он адресовал свое слово в защиту христиан. Он сохранил свою философскую мантию, будучи христианином и возглавляя александрийскую школу. Предполагая, еще до Цельза,<sup>211</sup> писать против христиан, он принялся за чтение Евангелия, чтобы бороться с ними хорошо вооруженным, но он был захвачен Духом Святым настолько, что из гонителя сделался учителем веры, которую он хотел побороть. Его учеником по александрийской школе должен был бы быть Климент, автор *Стромат*, а учеником этого последнего — Пантэн, афинянин, пифагорейский философ. Это свидетельство и выдает всю неосведомленность Филиппа Сидского. В самом деле Пантэн был не учеником, а учителем Климента; был не афинянином, а сицилийского происхождения; не был, наконец, пифагорейцем по своим первоначальным убеждениям, а стоиком!

<sup>208</sup> А. HARNACK, op. cit., I, 1, стр. 243-246; II, 1, стр. 323, 358-361.— См. тоже 23/MASSAi GK Apologisti greci (Lateranum” N-s-'K-X)' Ron>a, 1943-1944, стр. 236-241.

<sup>209</sup> ΒΟΕΤΗΟΣ, Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων λέξεων.

<sup>210</sup> Th. ZAHN, Forsch. z. Gesch. d. nil Kanons III, 60.

<sup>211</sup> J. M. VERMANDER, Celse et l'attribution a Athenagore d'un ouvrage sur la resurrectx\*\* des marts, in MSR 35, 1978, стр. 125-135.



Св. Василий Великий в своей книге *О Святом Духе* (глава 29) упоминает мученика Афиногена, по преданию, кстати сказать, сочинившего будто бы гимн *Свете тихий*. В науке было в свое время высказано предположение,<sup>212</sup> что эти два созвучных имени могли бы быть присвоены интересующему нас апологету, что налицо простая ошибка переписчика. Это предположение должно быть оставлено по той простой причине, что мученик Афиноген пострадал при императоре Диоклициане, тогда как Афинагор писал в эпоху императоров Коммода и Марка Аврелия.

Поэтому приходится ограничиваться исключительно одними внутренними данными, почерпнутыми из самой *Апологии* Афинагора. Она обращена к царям Коммоду и Марку Аврелию. Коммод соправительствовал от 170 г., а Марк Аврелий умер в 180 г. Следовательно, только в этот период времени и может быть отнесено составление *Апологии* Афинагора.

Можно, однако, уточнить дату составления трактата. В заглавии *Апологии* императоры названы “армянскими и сарматскими.” Военная экспедиция против Сармат имела место в течение 175 года, что означает, что только в конце этого года титул покорителей Сармат мог им быть дан. Но и пятилетие 175-180 гг. можно еще больше уточнить. В 177 году произошло гонение на христиан в Лионе, и они адресовали Церквам Азии и Фригии письмо, в котором упомянули и те обвинения, которые были им предъявлены. Это — атеизм, безнравственные вечера и Эдиповские смешения, т. е. точь-в-точь то, в чем, согласно *Апологии* Афинагора, обвиняли христиан и по поводу чего этот апологет и счел нужным обратиться к императорам. Это позволяет думать, что *Апология* составлена именно в 177 году. С этим согласны более или менее все видные патрологи нашего времени: Барденхвер, Барди, Батифол, Харнак, Пюеш, Квастен, Тиксерон.<sup>213</sup>

### Творения.

Афинагору принадлежат два произведения: 1. *Апология*, или, точнее, Прощение (Προσβεία περί χριστιανών, *Supplicatio*). 2. *О воскресении мертвых* (Λόγος περί ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν).

Оба эти трактата сохранились в рукописи Парижской Национальной Библиотеки (Paris, gr. 451), более известной под именем *Кодекса Арефы* еп. Кесарийского, датированного 914 годом. *Кодекс* этот не вполне исправен, почему при восстановлении текста надо его дополнять другими манускриптами. Произведения эти, мало известные в древнее время и привлечшие внимание едва ли не одних только св. Мефодия Олимпийского<sup>214</sup> и св. Епифания, в более позднее время переписывались неоднократно, почему наука обладает возможностью сравнивать тексты между собой и выбирать между многими разночтениями.

*Прощение* или *Апология* издана была впервые в Цюрихе Гезнером в 1557 году и тогда же в Париже.<sup>215</sup> Переиздавалось оно многократно, и последний его перевод по-французски был сделан в 1943 году в издании христианских первоисточников и снабжен хорошим предисловием и примечаниями Густава Барди.

Русский перевод был сделан в свое время.

<sup>212</sup> RONIUS, — S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique 2 c/£ Premiers siecles, ...* Paris, 1693-1712, 16 vol., Т. III.

<sup>213</sup> N ' \*·M· GRANT, *The Chronology of Greek Apologists*, in VC 9, 1955, стр. 28 sq.

<sup>214</sup> ONWBTSН, *Methodios von Olympos*, 1129 (De resurr. 136,6; 37, 1).

<sup>215</sup> C. GESNER, Paris 1557.

Кроме того, существует и монография П. Мироносицкого.<sup>216</sup>

Содержание этой *Апологии* может быть сведено к следующему. Трактат начинается рассуждением: “В империи великих царей имеют употребление разнообразные законы и обычаи и ни одному из них законом и страхом наказания не запрещено существование, хотя бы они и были достойны посмеяния” (PG 6, col. 889). Затем идет перечисление верований отдельных племен и областей (Троянцев, Спартанцев, Афинян) в тех или иных героев. Египтяне почитают крокодилов, змей, собак и аспидов как богов. И всем им законы и цари это позволяют (892А). Христиане же осуждаются и гонимы за одно только свое имя христиан (893А).

Глава III перечисляет предъявляемые христианам обвинения. Их три: безбожие, безнравственные вечера (θεύστεια δείπνα) и Эдиповские смешения (Οἰδίποδειός μίξεις). Защита дается по каждому пункту в отдельности.

А. Безбожие. — Христиане не безбожники; они отличают единого Бога от материи, признают Бога несозданного (ἀγένητος) и вечного (αἰδῖος), одним духом и разумом созерцаемого, а материю созданной и тленной (col. 897). Свои рассуждения о единстве Божиим и о различии Его от материи и сотворенного мира Афинагор подтверждает ссылками на языческих поэтов и философов: Эврипида, Софокла, Лисия, Пифагора, Платона и Аристотеля<sup>217</sup> (col. 900А-904А). Но языческие мыслители не согласны во многом между собой, что касается религиозных вопросов, ибо каждый пытался, насколько возможно, найти истину своими силами. Христиане же, движимые божественным Духом, научены пророками и свидетелями (гл. VII, col. 904ВС). Политеизм противится разуму, т.к. если богов два, то один из них — не Бог; он должен быть создан другим богом. Необходимо признать одного изначального и единого Бога-Творца этого мира (гл. VIII, col. 904-905). Это подтверждают и пророки: Моисей, Исая, Иеремия, “которые, без сомнения, небезызвестны ученым и науколюбивейшим царям” (905-908). Христиане же почитают единого, несозданного (ἀγένητον), вечного, невидимого, бесстрастного, неместимого и неприкосновенного, только духом и разумом постигаемого Бога. Они почитают и Сына Божия. “Да не покажется кому-либо смешным, что у Бога есть Сын! [...] Мы мудрствуем о Боге Отце и Его Сыне не так, слагали свои мифы поэты и иные люди. Но Сын Божий есть Логос Отца в идее и энергии. От Него и Им все создано.” Христиане признают также и почитают Св. Духа. Они признают силу Их [Лиц] в единстве и различие в порядке [Лиц]. Признают и верят во множество ангелов, сотворенных Богом и служащих Ему (col. 908В-909В). Жизнь христиан соответствует этому учению и верованию.

В дальнейшей своей защите христианских верований Афинагор указывает на несообразность языческих верований. Христиане не участвуют в языческих жертвоприношениях, т. к. Богу не нужны всесождения. Ему надо приносить жертву бескровную и служение умное (ἀναίμακτον θυσίαν καὶ λογικὴν λατρείαν — гл. XIII, col. 916С). Афинагор осуждает идолослужение и антрополатрию (гл. XVIII-XIX; XXVIII-XXIX), доказывая это многочисленными ссылками на Гезиода, Пиндара и Геродота. Он осмеивает плотоугодие, разврат и похождения богов и все это иллюстрирует богатыми и характерными выдержками из языческой литературы.

<sup>216</sup> П. МИРОНОСИЦКИЙ, Афинагор, христианский апологет II века, Казань, 1894.

<sup>217</sup> N. ZEEGERS-VANDER VORST, Les citations des poetes grecs chez les apologue chretiens du IIe siecle, Louvain 1972.

Б. Другие обвинения против христиан содержатся и разбираются в главах XXXI-XXXVI. Христианам предъявляется обвинение в роскоши жизни и в безнравственных связях. Удивляться этому не приходится, ибо в истории мира немало было подобных обвинений по зависти. Так, например: убили по обвинению Пифагора, Гераклита, Демокрита и Сократа. Но жизнь христиан безупречна. Они знают, что и ночью и днем Бог видит их дела, и хотя они живут на земле, но они все же стараются жить иной жизнью, не здешней, не земной, а небесной; не по плоти, хотя они и носят ту плоть, но по небесному духу (col. 961A -964A). Это место сильно напоминает письмо к *Диогнету* (гл. V), где говорится о том, что христиане хотя и живут на земле, но отдают свою душу интересам не земным; нося плоть, не живут по плоти. Это указывает на неостывшие еще эсхатологические чаяния.

Христианская нравственность недостижимо высока. Апологет говорит: “Каждый из нас имеет жену, которую он ведет согласно данным нам законам и видит в ней женщину для деторождения. Как, например, земледelec, бросая семя в землю, ожидает жатвы и не сеет в другом месте, так и для нас деторождение умеряет похоть” (col. 965). Эту же мысль высказывает и другой, западный апологет, Минуций Феликс, в своем *Октавиане* (гл. XXXI): “Unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, cupiditate procreandi aut unam scimus aut nullam” (PL 3, col. 337A). То же повторит несколько позже и Климент Александрийский (Педагог II, 10)<sup>218</sup>: “Брак есть стремление к деторождению, а не бесчинное извержение семени, противозаконное и противоразумное” (PG 8, 512B).

Среди нас, продолжает Афинагор, можно найти много мужчин и женщин, состарившихся в безбрачии, в надежде скорее сочетаться с Богом. Он упоминает девство и даже скопчество (εὐ εὐνοουχία). Во всяком случае, он настаивает на единобрачии, считая второй брак прелюбодеянием. Никаких незаконных сожителств нет в христианской среде (PG 6, col. 968).

Обвинение в антропофагии просто нелепо. Прежде всего, чтобы заниматься антропофагией, надо убить человека. Христианам запрещено вкушение человеческого мяса; запрещено и убийство. У язычников существуют бои гладиаторов, зрелища растерзания людей зверями. Христианам даже смотреть на это запрещено. Как же могут они убивать, когда им даже само зрелище убийства запрещено. И как могут христиане убивать, когда они называют человекоубийством вытравление женщинами плода при помощи разных ядов. Веря в воскресение мертвых, христиане не могут позволить себе есть человеческое мясо и тем стать живыми гробами для имеющих воскреснуть тел (col. 968C -972A).

*Апология* заканчивается уверением, что христиане молятся о тихой и мирной жизни государства и о благополучной передаче царской короны от отца к сыну.

*О воскресении мертвых.* Второе произведение Афинагора посвящено вопросу о воскресении мертвых. В этом отношении он является первым, кто заговорил на эту тему. Этот вопрос будет впоследствии неоднократно обсуждаться в богословской литературе, и поэтому позиция Афинагора, поставившего эту проблему, особенно значительна и интересна. Это произведение может быть рассматриваемо как непосредственное продолжение его *Апологии*, которая и заканчивается в 36 главе намерением перейти к рассмотрению вопроса о воскресении мертвых.

<sup>218</sup> CLEMENT d'ALEXANDRIE, *Le Pedagogue*. Livre II, chapitre X. Paris, Sch., 1965 = PG 8, 512.

Этот второй трактат Афинагора состоит из 25 гл. Он может быть поделен на две части: первая (I-X гл.) касается возражений, направляемых против возможности воскресения мертвых; вторая часть (XI-XXV гл.) развивает самую тему о воскресении.

Если воскресение невозможно допустить, то по следующим соображениям: “Или Бог не может, или Он не хочет мертвые или даже совершенно разложившиеся тела снова соединить и привести в прежний человеческий вид” (PG 6, 977B).

1. Если Бог не может воскресить, то это значит, что Он или не умеет, не знает способа, как это сделать, или Он не имеет для этого достаточно возможностей. Надо признать, что Тот, Кто знал и умел создать в начале тело человека, имеет достаточно знания и умения, чтобы восстановить уже разложившиеся мертвые тела (col. 908A). Также ясно, что у Бога, Который мог создать человека из ничего, есть возможность и для нового воссоздания, т.е. воскресения. “Та Сила, Которая бесформенному дала форму, безобразное и некрасивое украсило разнообразными видами, Которая свела воедино части разрозненных стихий и умножила одно и простое семя, Которая расчленила неразвитое, Которая дала жизнь неживому, — Та же Сила может и соединить разложившееся, воскресить усопшее, снова оживотворить умершее и преложить истлевшее в нетление” (col. 980C). Засим Афинагор защищает возможность воссоздания тех кто утонул в морях и потоках, кто был съеден рыбами, умер на войне или погиб каким-либо иным способом.

2. Если же допустить вторую гипотезу, т.е. что Бог не хочет воскресить мертвых, то это должно быть или потому, что это несправедливо, или потому, что это недостойно. Это не может быть несправедливостью ни относительно умной природы, т. е. ангелов, ни относительно неразумных существ, ни относительно неодушевленных предметов. Что касается недостойности, то если худшее, т. е. тление, не недостойно, то почему же лучшее, т. е. нетление, должно быть признано недостойным Бога (col. 992B).

Вторая часть трактата *О воскресении мертвых* рассматривает вопрос с трех точек зрения:

1. Человек создан для вечной жизни, и при творении человека состоялся предвечный совет Божий и назначение человека в созерцании великолепия Божия и Его Премудрости.
2. Человеческая природа требует воскресения, так как человек состоит из тела с бессмертной душой, и это сочетание должно быть постоянным. Афинагор проводит аналогию смерти и сна. “Сон есть брат смерти.” Во сне телесные чувства спят, а по пробуждении вновь начинают действовать. Человеческий организм в течение жизни переживает множество изменений в своих составных частях. Воскресение тел будет последним из этих изменений.
3. Правосудие Божие также требует воскресения тела, ибо суд должен совершиться над целым человеком, как над душой, так и над телом, так как человек творит добро и грешит и душой, и телом. Вопрос о будущем состоянии воскресших тел остается у Афинагора нерешенным.

## Мелитон Сардийский.

О жизни Мелитона Сардийского почти ничего неизвестно. Нет возможности установить год его рождения. Как епископ Сардийский в Лидии, он принимал участие на Лаодикийском соборе 167 года по вопросу о времени празднования Пасхи, где он защищал малоазийскую традицию квартадециманов. Согласно свидетельству Евсевия (*HE IV*, 13, 8; 26, 1.2), он подал императору Марку Аврелию в 11 году его Царствования, т.е. в 169 году, свою *Апологию*. Он, кроме того, боролся с монтанизмом. По словам Поликрата Ефесского, он скончался незадолго до 190 года.<sup>219</sup>

Мелитон был одним из тех христианских писателей, слава которого далеко известна в свое время, но сохранилась ненадолго. Современники величают его громкими эпитетами “божественного и всемудрого учителя” (Анастасий Синаит, *Οδηγός*, гл. XII-XIII), “мужа исполненного Св. Духа” (Поликрат у Евсевия, *HE V* 24), “тонкого ратора” (блаж. Иероним, *De vir. ill.* 24). О нем упоминают Ипполит, Ориген Тертуллиан и др. Но любопытно, что слава его очень быстро поблекла. Уже после Анастасия Синаита о нем никто из писателей Церкви не упоминает, а из многочисленных его произведений, приведенных у Евсевия и Анастасия, не сохранилось ничего, кроме заглавий и незначительных фрагментов.

### Творения.

Согласно свидетельству Евсевия и Анастасия, перу Мелитона Сардинского принадлежат нижеследующие произведения:

1. *Апология* или *Слово о вере* (*Λόγος υπέρ της πίστεως*), или еще по другому упоминанию у того же Евсевия<sup>220</sup> — *Προς Αὐτωνίων βιολίδιον*. По-видимому, временем её составления надо признать период самодержавия Марка Аврелия, т.е. 169-176 гг. Евсевий сохраняет выдержки из этой *Апологии*. Мелитон взывает к прямоте императора и защищает христиан. Христианство и империя родились одновременно и должны дать счастье человечеству. Любопытен такой аргумент “от мира сего.” Христианство преследовали только худые императоры, как Нерон и Домициан.
2. *Две книги о Пасхе* (*τα περί του Πάσχα δύο*), упоминаемые там же у Евсевия (*HE IV* 26, 2.). Это был, по-видимому, трактат в защиту малоазийской традиции.
3. *Об образе жизни пророков* (*Περί πολιτείας και προφητών*), известный Евсевию и блаж. Иерониму. В нем, вероятно, говорилось о монтанизме.
4. *О Церкви* (*Περί εκκλησίας*).
5. *О воскресном дне* (*Περί κυριακής*).
6. *О природе человека* (*Περί φύσεως ανθρώπου*, в некоторых рукописях, правда, надписываемое *Περί πίστεως άνθρωπου*, т.е. О вере человека).
7. *О создании* (*Περί πλάσεως*), т. е. О творении человека.
8. *О послушании веры* (*Περί υπακοής πίστεως*).
9. *О чувствах* (*Περί αισθητηρίων*). Существует, однако, в некоторых рукописях и такое заглавие *Περί υπακοής πίστεως αισθητηρίων*.
10. *О душе и теле* (*Περί ψυχής καί σώματος*).
11. *О крещении* (*Περί λουτρού*).

<sup>219</sup> А- HARNACK, *Gesch. d. althrisil. Lit.* III, 323. - EUSEB. *HE V* 24, 5.

<sup>220</sup> *HE IV* 26, 2,12.



12. *Об истине* (Περὶ ἀληθείας).
13. *О создании и рождении Христа* (Περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ). Анастасий Синаит упоминает *О воплощении Христа*, что может быть не отдельным произведением, а только вариантом заглавия.
14. *О пророчестве* (Περὶ προφητείας).
15. *О гостеприимстве* (Περὶ φιλοξενίας).
16. *Ключ* (ἢ Κλείς), т.е. *Ключ Писания* или некий предметный словарь изучению Св. Писания, и в таком случае он должен был быть признан одним из древнейших опытов составления подобных библейских указателей. Кардинал Питра<sup>221</sup> предполагал найти след этого “Ключа” в одной Страсбургской рукописи, но, как доказали Роттманнер<sup>222</sup> и Дюшэн, рукопись кардинала Питра представляет собою позднейшую (из XI века) компиляцию из латинских писателей: блаж. Августина, Григория Великого и др., надписанную именем Мелитона.
17. *О диаволе* (Περὶ τοῦ διαβόλου).
18. *Об апокалипсисе* (Περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου). Некоторые рукописи содержат *О диаволе* и *об апокалипсисе Иоанна*, но Руфин и блаж. Иероним различают эти два трактата, Оригену был известен этот трактат.
19. *О телесности Божией* (Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ), или, как упоминает Ориген: Περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τον θεόν и упрекает Мелитона в учении антропоморфизма.
20. *Эклоги* (ἐκλογαί), по-видимому некий разбор ветхозаветных текстов.
21. *О страдании [Христа]* (εἰς το παθος).
22. Мелитону приписывалось и произведение *Об исходе Марии Девы*, сохранившееся в греческом, латинском и арабском изводе. В этом трактате говорилось о блаженном успении Божией Матери, но, как теперь установлено, оно восходит ко времени не ранее IV века.<sup>223</sup>

### Письмо к Диогнету.

Долгое время это произведение приписывалось учеными св. муч. Иустину Философу, т. к. оно надписывалось в Страсбургской рукописи (сгоревшей при осаде Страсбурга 24 декабря 1870 г.) именем этого апологета. Ученый издатель творений апологетов Отто<sup>224</sup> в 1847 году еще защищал принадлежность его Иустину. Впервые усомнился в этом Тилльмон,<sup>225</sup> ввиду того, что стиль этого письма далеко превосходит своим великолепием и красноречием стиль св. Иустина. Теперь считается твердо установленным, что автором его св. Иустин не является.

Вопрос о составителе этого письма не получил, однако, положительного и единодушного решения. Следует отметить, что об этом памятнике мы не находим упоминаний ни у одного из древних авторов. Ни блаж. Иероним, ни св. Фотий его, по-видимому, не знают, что и позволяло современной науке подвергать сомнению первохристианское происхождение этого памятника. Но с другой стороны, некоторые мысли этого письма, а может

<sup>221</sup> J. B. PITRA, Splcil Solesm. III 1, Paris 1855, 1 sqq.; Analecta sacra II, Paris 1884, 6

<sup>222</sup> ROTTMANNER, Th. Qu. 78, 1869, 614 sqq.

<sup>223</sup> ^USCHEN - ALTANER, стр. 85. I ' ; Th. von OTTO, Corpus Apologetarum Christiianorum saeculi secundi, v. III, 5. ^Y^^sophi et “wtyris opera, t. II, ed. tertia, lena, 1879, стр. УП и ел., особенно 5 04k VL .

<sup>224</sup> J. C. Th. ....

<sup>225</sup> Sebastien LE NAINDETEiEMONT, op. at., T. III.



быть и даже отдельные выражения, были известны Арнобию и Тертуллиану. Кроме того, как уже указывалось выше один отрывок из *Апологии* Афинагора (гл. XXXI), говорящий о христианском нравственном идеале и об образе жизни христиан того времени весьма напоминает V главу разбираемого послания.

Прежде всего, небезынтересна история этого памятника. Молодой латинский ученый, Фома д'Ареццо (Thomas d'Arezzo), прибывший в Константинополь для изучения греческого языка, нашел этот манускрипт в 1436 году в одной рыбной лавке, среди оберточной бумаги. Фома уехал затем в дальнейшее миссионерское путешествие и передал рукопись доминиканцу Иоанну Стойковичу из Дубровника (Рагузы), находившемуся в Константинополе в качестве легата Базельского собора. Кардинал Стойкович привез рукопись в Базель, где ею владели доминиканцы и картузианцы, после смерти Стойковича в 1443 г. Рукопись попала затем в руки Рейхлина. После смерти его в 1522 г. рукопись попала в 60-х или 70-х годах XVI в. в аббатство Мармутье в Эльзасе. В 1793 г. её приобрела Страсбургская городская библиотека (Ms. Grec IX), где она и погибла 24 августа 1870 г. во время пожара от бомбардировки города прусскими войсками.

С рукописи были своевременно сделаны копии: в 1579 г. Бернардом Хаус, находящаяся в данное время в библиотеке Тюбингенского Университета (M. b. 272); Анри Этьен в 1586 г. сделал вторую копию, которая теперь хранится в Академической библиотеке в Лейдене (Cod. Gr. Voss. 4° 30); третья копия, ныне потерянная, была исполнена Ж. Ж. Бейером приблизительно в то же время.

*Editio princeps* принадлежит Анри Этьену (Париж, 1592). Лучшими изданиями считаются текст, восстановленный Куницом и Отто во втором томе творений муч. Иустина (1843). Во втором издании 1861 г. приведены ценные примечания Ед. Ройса. Анри Марру, которому принадлежит последнее французское издание, насчитывает до 65 полных или частичных изданий этого документа.

Кто же автор этого интереснейшего памятника?

Анри Марру имел терпение систематизировать в своем издании более или менее все предположения, высказанные учеными начиная с XVII в. Он приводит 19 различных имен, предложенных 90 авторами для решения этого вопроса. Датировка памятника этими 90 учеными историками начинается от времени до 70 г. по Р. Х. до XVI века включительно. Вот эти 19 имен: Аполлос, св. Климент Римский, Квадрат, Маркион, Аристид, Апеллес маркионит, муч. Иустин, Амвросий апологет, Мелитон Сардийский, Феофил Антиохийский, Пантэн, Ипполит Римский, кто-либо из учеников Климента Александрийского, Лукиан Антиохийский, Мефодий Олимпийский, псевдо-Иерофей, Никифор Каллист, кто-либо из греческих эмигрантов XV в. и, наконец, сам Анри Этьен, первый издатель этого памятника. Если обратиться к “голосованию большинством голосов,” то за Климента Римского высказалось 18 ученых; за Иустина мученика — 11; столько же за Ипполита Римского; за Апеллеса — 7; за Мелитона Сардинского — 6; за Маркиона — 5. Другие “кандидаты” в авторы получили по два-три-четыре голоса, некоторые не больше одного. После такого анализа, проф. А. Марру с правом замечает: “il y a la de quoi effarer!” (есть от чего растеряться).

Тильмон, в свое время (1694 г.) защищавший наиболее древнюю дату написания памятника — до 70 года нашей эры, остался в одиночестве. Никто после него не решался восходить в столь древнее время.

Марру справедливо замечает, что соображения этого ученого XVII в. были построены на недостаточном знакомстве с жертвенным кодексом Талмуда, с языком первобытного

христианства и времен апостольских мужей. Анализ лексики заставляет думать, что интересующий нас памятник вовсе не повлиял на *Кэригму Петра*, а как раз наоборот, скорее от него зависит. На этом основании он предлагает как *terminus a quo* в лучшем случае время импер. Адриана, т. е. никак не раньше 120 года.

Утверждение Дональдсона, высказанное им в 1866 г., что памятник составлен каким-либо греческим эмигрантом XV в. или может быть даже самим издателем Эстьеном, не выдерживает никакой серьезной критики, а свидетельствует лишь о желании произвести легкую сенсацию и высказать особенно радикальную идею. Сам манускрипт, сгоревший в Страсбурге, был старше этого времени. Кроме того, методы апологетов византийской эпохи были совершенно отличными от тех, которыми пользуется автор разбираемого письма. Византийская апологетика утратила тот дух свежести, которым так сильно проникнут интересующий нас документ; она гораздо более компилятивна и лишена того настроения, еще близкого к первобытному христианству, который веет в *Письме к Диогнету*. А. Марру, на основании того же анализа лексики, не принимает мнение Овербека,<sup>226</sup> который считал *Послание* современным свв. Афанасию и Златоусту и во всяком случае более близким к после-константиновской эпохе, чем ко времени апологетов.

Следовательно, памятник должен быть датирован до 310 года. Но нельзя ли углубиться еще больше в первохристианскую древность?

Французский издатель, сравнивая текст *Послания с Апологией* Аристида (60-е годы II в.) и с произведениями других апологетов конца II в. и начала III в., приходит к заключению, что памятник должен быть скорее причислен ко II, чем к III веку. Цан, Зееберг<sup>227</sup> и Гефкен<sup>228</sup> настаивали в свое время на авторстве одного из учеников, “одного из спутников из созвездия Климента Александрийского.” Не разделяя целиком этого взгляда, А. Марру считает, что автор *Послания к Диогнету* или современник Климента, или же старше его. Поэтому, исходя из своего *terminus a quo* 120 год, он предлагает как *terminus ad quem* — 200-210 годы Дорнер, Отто, Бунсен, Лутхардт в свое время выдвигали имя Квадрата апологета; за него же высказывается и наш отечественный патролог архиеп. Филарет (I, стр. 40-41). Интересно, что к этому же имени возвращается в наше время и Андриессен (1945). Это не противоречит мнению указанного французского издателя и исследователя *Послания*. Во всяком случае его заключительным утверждением является: “автор ближе к Клименту, чем к Ипполиту” и памятник написан в Александрии около 190-200 гг.

### Содержание памятника.

Послание это написано некоему “превосходнейшему Диогнету” (κράτιστε Διόγνητε), под которым ученые исследователи хотят видеть стоического философа Диогнета, учителя императора Марка Аврелия. Оно является ответом на следующие вопросы, поставленные Диогнетом:

- 1) Какова вера христианская?
- 2) Что воодушевляет христиан презирать мир и не бояться смерти?
- 3) Почему христиане не признают богов, чтимых эллинами, и не соблюдают иудейского богочитания?

<sup>226</sup> OVERBECK, Stud. z. Gesch. der Alien Kirche I, Uber den pseudo-justinischen Brief an 2\*\*\*\*. Schloss Chemnitz 1875, стр. 1 sqq.

<sup>227</sup> T. ZEEBERG in Th. ZAHN, Forsch. z. Gesch. d. nil. Kanons V 240 sqq.

<sup>228</sup> GEFKEN, op. dt., стр. 273 sqq.

- 4) Откуда та любовь к ближнему, которая отличает христиан?
- 5) Почему христианская религия явилась не раньше, а только теперь?

На все это автор отвечает следующим образом. Боги язычников суть произведения самих людей (гл. II). Иудейский обрядовый закон подвергается им критике в главах III-IV. Христианское вероучение излагается им апологетически и сопоставляется с языческой философией, причем автор послания смотрит на языческую философию совсем иначе, чем Иустин философ. В ней он не находит ничего, кроме “пустых и вздорных изречений,” “лжи и обольщения обманщиков.” Христианство открылось миру не раньше, потому что Бог ждал, когда исполнится мера грехов человеческих и чтобы обличилось бессилие людей спасти себя своими собственными средствами. В заключение автор убеждает Диогнета принять христианскую веру и обещает ему за это разные духовные блага. Но все эти чисто апологетические места послания не представляют сами по себе особого интереса. Это только повторение тех же доказательств или опровержений, которые мы в изобилии можем найти у других апологетов того времени. Интерес послания не в этом, а в тех главах, где говорится о жизни христиан, их быте, если это можно даже именовать бытом, и тех нравственных принципах, которые покорили новому учению целые материки и народы.

Жемчужиной послания являются главы V-VII. Автор пишет. “Христиане не различаются от прочих людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особых городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и ведут жизнь, ничем не отличную от других. Только их учение не есть плод мысли или изобретение людей, ищущих новизны; они не привержены к какому-либо учению человеческому, как другие. Но, обитая в эллинских и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаям тех жителей в одежде, в пище и во всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужбина. Они вступают в брак, как и все, рожают детей, только не бросают их. Они имеют трапезу общую, но не простую (т.е. это вероятно, значит “освященную молитвой”). Они во плоти, но не живут по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные. Повинуются постановленным законам, но своей жизнью превосходят самые законы. Они любят всех, но всеми бывают преследуемы. Их не знают, но осуждают, умерщвляют их, но они животворятся; они бедны, но многих обогащают. Всего лишены и во всем изобилуют. Бесчестят их, но они тем прославляются; клеветают на них, но они оказываются праведны. Злословят, но они благословляют; их оскорбляют, а они воздают почетом. Они делают добро, но их наказывают, как злодеев; в наказаниях они радуются, как будто им дают жизнь. Иудеи вооружаются против них, как против иноплеменников, и эллины преследуют их, но враги их не могут сказать, за что их ненавидят.” — “Словом сказать: что в теле душа, то в мире христиане. Душа распространена по всем членам тела, и христиане по всем городам мира. Душа, хотя обитает в теле, но не телесна; и христиане живут в мире, но не суть от мира. Душа, будучи невидима, помещается в видимом теле; так и христиане, находясь в мире, видимы, но Богочтение их остается невидимо. Плоть ненавидит душу и воюет против ней, ничем не будучи обижена, потому что душа запрещает ей предаваться удовольствиям; так и мир ненавидит христиан, от которых он не терпит никакой обиды, за то, что они вооружаются против его удовольствий. Душа любит плоть свою и члены, несмотря на то, что они ненавидят ее; и христиане любят тех, кто их ненавидит. Душа заключена в теле, но сама со-

держит тело; так и христиане, заключенные в мире, как бы в темнице, сами сохраняют мир. Бессмертная душа обитает в смертном теле; так и христиане обитают, как пришельцы, в тленном мире, ожидая нетления на небесах. Душа, претерпевая голод и жажду, становится лучше; и христиане, будучи наказываемы, каждый день умножаются. Так славно положение их, в которое Бог определил их, и от которого им отказаться нельзя.”

“... Не видишь ли, что христиане бросаются на сведение зверям для того, чтобы они отверглись Господа, и они остаются непобедимы? Не видишь ли, что тем больше число их подвергается казням, тем более увеличивается число других. Это не дело человеческое, это есть сила Божия, это доказательство Его пришествия.”

Лучше этого не сказано ничего в христианской письменности о том, каким идеалом должны руководиться последователи Христа в своих отношениях к государству и так называемому национальному вопросу. По силе своей этот отрывок поднимается до высоты посланий ап. Павла и превосходит послание св. Игнатия к Римлянам.

Кроме 10-ти глав, составляющих одно органическое целое, к посланию прибавлены еще две главы (XI-XII), в которых автор именуется себя “апостольским учеником” и “учителем язычников.” Он выдает свое учение за апостольское. Но сразу же видно, что эти две главы не имеют внутренней связи со всем посланием. Стиль их это явно обнаруживает. Эти две главы скорее обращены к христианину, чем к язычнику, и имеют иной характер. Вместо стройной и простой манеры писать в первых 10 главах, здесь начинается стиль аллегорический, часто неясный. Предполагают, что это добавление могло бы принадлежать, как сказано выше, св. Ипполиту и быть окончанием его “философумен.”

В послании много мыслей, которые можно было считать заимствованными из книг Нового Завета, но нет ни одной прямой цитаты из Св. Писания. Единственно в XII главе (сомнительной) находим цитату из I Кор. 8 “разум кичит, любовь назидает.”

Первое издание было напечатано Стефаном в 1592 г. Русский перевод был напечатан в *Христианском Чтении* за 1825 г. и потом свящ. Преображенским в издании *Творений* св. Иустина в 1864 году.

## Святой Феофил Антиохийский.

### Личность.

О жизни этого писателя мы знаем немного: автобиографические сведения скудны и мало дополняются внешними свидетельствами. Родом он из Месопотамии; Тигр и Евфрат находятся по соседству с его страной, как он сам о том пишет во II части своего послания к Автолику (24). Он, следовательно, земляк Татиана. Но поскольку этот последний воспитывался, по-видимому, в среде чисто восточной — и сирийский был его родным языком, постольку св. Феофил получил более эллинистическое образование. Может быть он знал и древнееврейский, судя по некоторым попыткам его объяснять еврейские имена (II 12, 24; III 19).

Сначала он был неверующим, но чтение пророческих книг привело его к познанию Бога, и он обратился в христианство (I 14). Следовательно, и он принадлежал к тем, кто не рождался, а становился христианином. Но не знакомство с эллинскими мудрецами показало ему, что, при известном их взаимном противоречии, они тоже, однако, обладают зернами рассеянной в мире Истины, и потому знакомство с ними привело его к Христу; привели его к христианству пророки.

Согласно Евсевию (*HE IV 24*), Феофил был шестым по порядку от апостолов епископом антиохийским. То же свидетельствует и блаж. Иероним,<sup>229</sup> хотя в письме (*ad Algas. 121, 6*) он его считает седьмым епископом. Разногласие происходит от того, принимать ли в расчет самого ап. Петра или нет.

Епископствовал св. Феофил, вероятно, до конца 180 г., т.к. в своей *Апологии* он упоминает о кончине императора Марка Аврелия, последовавшей 17 марта 180 г. Принято думать, что св. Феофил скончался в 180-181 гг. Барди отодвигает эту дату несколько дальше, до 183-185 гг.

### **Творения.**

В свое время св. Феофил пользовался большой известностью и не только как апологет. До нас дошло только его послание *К Автолику*, но Евсевию и блаж. Иерониму было известно большее число произведений.

Так Евсевий упоминает:

1. Три книги к Автолику
2. Против ереси Ермогена
3. Слово против Маркиона
4. Некие катехизические книги.

У блаж. Иеронима упоминаются, кроме первых трех произведений, еще и:

1. краткие произведения, относящиеся к устройению Церкви
2. Комментарии на Евангелие
3. Комментарий на Притчи Соломона.

Сам Феофил упоминает в конце своего апологетического трактата еще и I книгу своего произведения *Περὶ ἱστορίων*, что заставляет думать, что оно состояло по меньшей мере из двух частей.

Скоро его совсем забыли. Историк VI в. Иоанн Малала говорит о “весьма мудром хронографе веофиле,” но нельзя быть уверенным, что речь идет именно об апологете II века.

Следует упомянуть в этой связи опубликование одного произведения, которое приписывалось св. Феофилу, но после произведенной критической работы ему теперь уже более не принадлежащего. В 1575 году французский издатель Маргарин де ла Бинь опубликовал в коллекции *Bibliotheca sanctorum Patrum* некие “Комментарии” аллегорического характера на все четыре Евангелия. Рукопись, ныне исчезнувшая, носит в заглавии I книги имя св. Феофила Антиохийского, тогда как три другие книги надписываются именем Феофила Александрийского, писателя конца IV века. Де ла Бинь приписал на этом основании все четыре книги изучаемому нами апологету. Из современных нам ученых один только Цан стоял за авторство антиохийского Феофила, тогда как, после работы Харнака, В. Санди<sup>230</sup> и Борнеман<sup>231</sup> пришли к выводу, что налицо компилятивное произведение из многих авто-

---

<sup>229</sup> De vir. ill. 25.

<sup>230</sup> W. SANDY, *Studia biblica*, 1885.

<sup>231</sup> ORNEMAN^ *Zeitschr. f. Kirchengesch.* X.



ров (Амвросия, блаж. Иеронима, Арнобия младшего и блаж. Августина), составленное, по-видимому, в V веке, и возможно, что в южной Галлии.<sup>232</sup>

### Три книги к Автолику.

Это произведение занимает несколько отличное от других апологий место. Сам св. Феофил — единственный епископ среди апологетов. Апология эта обращена не к императорской власти, как это было у Квадрата, св. Иустина, Аристона Пелльского, Аристида, Афинагора, а к частному лицу, к некоему Автолику. Это, однако, не ограничивает его значение рамками личной переписки. *Апология* предназначена к более широкому распространению, входя в особую группу христианских писаний “протрепетических” или *exhortationes*, рассчитанных на убеждение не одного только адресата, но и более широкого круга за ним стоящих лиц.<sup>233</sup>

Кроме того, автор окрашен больше историческими вкусами, чем чисто философски. У него особая склонность к хронологическим выкладкам. Литературные качества этого трактата посредственные, ниже чем другие апологии, хотя бы Афинагора или даже Татиана: логика затемнена риторикой, влияние светских писателей, которых автор приводит в изобилии, поверхностно.<sup>234</sup> С Татианом сближает его отрицательное отношение к философии, к которой у него, вероятно, нет никакого вкуса. Культурные дарования автора посредственны. Но с другой стороны, богословски он значительнее своих современников, в нем больше ясности. Он не только защищается от нападений, но и утверждает. Кроме того, во второй книге немало попыток толкования книги Бытия.

По мнению Харнака, это не три части одного и того же произведения, но три самостоятельных, между собою связанных внутренним единством сочинения. Написаны они до 182 года. У Миня оно напечатано в 6-м томе (1024-1168).

Первая книга состоит из 14 глав. Автолик поставил Феофилу вопрос: “Покажи мне твоего Бога,” на что апологет отвечает: “Покажи мне твоего человека, и я тебе покажу моего Бога.” Феофил указывает путь и метод богопознания. Бог познается зрением души и слухом сердца слышатся его откровения. “Смотрящие плотскими глазами воспринимают земные явления этой жизни и исследуют то, что друг от друга отличается: свет и тьму, белое и черное, безобразное и благообразное, исчисляемое и несчетное, соразмерное и несоизмерное. Точно так же и слуху доступны звуки высокие, низкие, приятные. Обладающие же слухом сердца и зрением души могут созерцать Бога. Бог видим теми, у кого открыто зрение души. Все имеют глаза, но как бы покрытые покрывалом, и не могут смотреть на солнце ... Для созерцания Бога надо очистить зрение души от злых дел. Душа должна быть чиста как блестящее зеркало. Как грязь мешает зеркалу отражать свет, так и грех в человеке мешает ему видеть Бога. Надо исследовать самого себя и очиститься. Бог не является грешникам и порочным людям.”

Если же Автолик попросит его показать ему образ Бога (εἶδος τοῦ θεοῦ), то надо знать, что “образ Бога неизречен и не может быть видимым плотскими глазами.” Слава Его неприемлема, величие непостижимо, высота превосходит ум, сила несравнима, мудрость неуподобляема, благодать неподражаема, великолепие необъяснимо (PG, col. 1028 BC). Бог безначален, т.к. Он нерожден (ἀγέννητος) и неизменен, ибо бессмертен. Он сотворил

<sup>232</sup> BARDENHEWER, op. cit., I 285.

<sup>233</sup> Cf. PUECH, op. cit., II 204. - G. BARDY, S. Chret., vol. 20, стр. 19.

<sup>234</sup> Cf. PUECH, op. cit., II 208.



все из ничего, чтобы из дел Его показывалось и уразумевалось Его величие (PG, col. 1029 AB).

Как в человеке душа невидима, но познается через движение тела, так и Бог невидим для зрения человеческого, но видится и познается из Его промысления и дел. Как земного царя не все видят, но известно, что он существует, ибо его узнают по его законам, по власти и могуществу, так неужели же мы не можем узнать Бога из Его дел и могущества? (PG, col. 1032).

Описание творения мира и красоты космической гармонии напоминает ранние литургические молитвы и некоторые отрывки из Ветхого Завета.

В защиту воскресения мертвых автор прибегает к аргументации, общей другим апологетам. “Ты говоришь: покажи мне хотя бы одного воскресшего из мертвых, чтобы, увидев его, я поверил. Но прежде всего, что тут замечательного, если ты согласишься, увидев случившееся?” Он зовет к наблюдению над явлениями природы: смена и возвращение времен года, дня и ночи, умирание и нетление семени, брошенного в землю, чтобы затем воскреснуть и дать росток злаку; деревья, производящие листья и плоды после зимнего сна; смена фаз луны; выздоровление человека. “Все это производит Премудрость Божия, чтобы показать, что Бог может произвести и всеобщее воскресение всех людей” (PG, col. 1041C -1044C).

Таким образом, *первая книга к Автолику* является кратким изложением христианского учения о Боге и Его всемогуществе или, точнее, ответом на вопрос *Автолика*: “Покажи мне твоего Бога.”

*Вторая книга к Автолику* содержит 38 глав. Она говорит о суеверии язычников и излагает пророческие учения. В ней подвергаются более или менее строгой критике неправильные мнения отдельных философов (стоиков, эпикурейцев, платоников), баснословия Гомера и Гезиода и т. под. В противовес этому автор предлагает учение пророков, которых он называет “духоносными,” “Богом наученными.” Священное Писание он называет “божественным.”

Творение мира он объясняет словами Библии и противопоставляет это баснословию языческих поэтов. Он не дает построчного толкования Моисеева рассказа о творении мира, как это впоследствии будут делать авторы *Шестоднево*, но ограничивается его пересказом. Но самое выражение “шестоднев” им употребляется. Тут же он касается и 8 гл. Книги Притч.

С творением мира у него связано и учение о Логосе и Премудрости Тут св. Феофил следует за Иустином философом. Он учит о λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός. До творения мира Бог имел в Себе в Своих недрах, всаженное Слово и родил Его вместе со Своей Премудростью (II 10). Голос, который слышал Адам в раю, есть ничто иное как Логос Божий, Который и есть Сын Его. Но это не то, что учат языческие поэты о сынах, которых боги рождают по плотскому вожделению но это есть Слово, всегда существующее (ἐνδιάθετος διαπαντός) в сердце Божиим. Когда же Бог пожелал сотворить то, что Он пожелал, тогда Он родил это Слово προφορικόν, перворожденного всей твари. Этим Бог не умалил Своего Слова, но родил Его и всегда Своим Словом говорил (II 22).

В тринитарной терминологии Феофил — первый, кто воспользовался выражением “Троица” (Τριάς). *Ипостасис* Ее Он называет: Бог, Логос Его и Премудрость Его (II 15).

В своей антропологии, весьма неразработанной, он говорит между прочим: “Если нас спросят: человек по своей природе смертен? Нисколько! Что же, он бессмертен? — Тоже нет! — Что же, он ничто? — Тоже не так! — Природа человека ни смертна, ни бессмерт-

на. Ибо, если она сотворена от начала бессмертной, то Бог сотворил Бога. Если же Бог сотворил ее смертной, то значит Бог — виновник смерти. Человек способен стать и одним, и другим ... Кроме того, человек имеет свободную волю, αὐτοξεοῦσιον, и он свободен, ἐλεύθερος” (II 27, PG, col. 1093B-1096A).

Св. Феофил много цитирует пророков Ветхого Завета, ища у них поучений нравственного характера. Но наряду с этим, он показывает основательное знание и языческой литературы. Страницы его пестрят ссылками на Софокла, Гомера, Гезиода, Сивиллинские книги. При этом он пытается согласовать их с пророками и вовсе не отмечает безоговорочно языческую мудрость.

Третья книга к Автолику состоит из 30 глав. И в ней он возвращается к затронутой ранее теме и убеждает Автолика в достоверности пророков и других книг Св. Писания, сравнивая их с языческой литературой.

Писатели эллинские говорили о том, чего они сами не видели и о чем не имели достоверных свидетельств. Поэтому нет никакой пользы от описаний Гомером Троянской войны или от Теогонии Гезиода, трагедий Еврипида и Софокла, комедий Аристофана и философского учения Пифагора, Сократа и Платона. Они сами не знали истину о Боге и мире, почему не могли и других этой истине научить (III 2-3, PG, col. 1121B -1125A). Учение их о богах не согласовано между собой (III 7, PG, col. 1129BC).

Апологет касается и обвинений, возводимых на христиан со стороны язычников, а именно: общность жен, прелюбодеяния, людоедство, кровосмешения. Он удивляется, как Автолик, будучи культурным человеком, может верить подобным басням. Он не только, однако, защищает христиан от подобных напрасли, но еще и сам нападает на язычников, обличая их в подобных преступлениях. Языческие писатели сами были часто проповедниками безнравственных идей. Так Зенон и Клеант проповедывали человекоубийство. Платон в I книге *Государства* советовал ввести общность жен. Эпикур стоял за кровосмешение. Мифология греков переполнена соблазнительными рассказами о похождениях богов (III 7-8, PG, col. 1129-1134).

В противовес этому он приводит христианское учение о Боге, Его десяти заповедях, о покаянии, праведности, целомудрии, любви к врагам, и вообще о возвышенности христианского нравственного идеала (III 9-15). Преимущество христианской проповеди видно, кроме того, из его давности. Христиане черпают познание вещей от древних пророков (III 16-17).

При объяснении Моисеева описания потопа и других библейских событий апологет пользуется хронологическими данными. Он исчисляет годы царствования египетских фараонов, греческих царей, древних патриархов, судей. Так например от создания человека до Адама у него проходит 3278 лет. Моисей умер в 3938 году. Переселение в Вавилон имело место в 4954 г. Рядом с этим Рим существует только 744 года, считая год смерти Марка Аврелия (III 24-28).

Он говорит о сравнительной молодости эллинской культуры по сравнению с культурой Халдеев, Египтян, Финикийцев.

## Глава XII.

### Африканская Литература.

### Общие сведения.

Одним из характерных этапов в истории христианской, в особенности западной, письменности является та группа писателей и литературных памятников, которые связаны с Северной Африкой. При этом надо ясно различать Египет с его центром Александрией, Ливию и Киренаику с одной стороны, от Северной Африки в узком смысле слова, Проконсуларной области и Нумидии с их центром Карфагеном и Иппоном с другой. Историю чисто западного богословского творчества, в частности римских писателей, нельзя понять без знакомства с немалочисленной группой северо-африканцев. Условия в этой церковной области были совсем особенными, и они наложили свой отпечаток на направление её богословской литературы, характер её писателей и темы, ею затронутые.

Значение африканской литературы, конечно, не таково, чтобы выдерживать сравнение с александрийской. Если у города Александра Великого, Оригена, Афанасия и Кирилла были все данные, чтобы на несколько столетий стать крупнейшим центром христианской жизни, средоточием религиозного просвещения, и дать свое имя первенствующему течению богословской мысли, то город Тертуллиана и св. Киприана никак не мог претендовать быть такой религиозной столицей. Однако это не значит, что Карфаген был каким-то захолустьем. Если это и провинция, то провинция первого класса.

Захолустьем не могла северо-африканская область быть прежде всего потому, что слишком значительны и глубоки были влияния на нее извне. Не следует забывать всей дохристианской истории Карфагена и Нумидии. Последовательная колонизация её Финикией, Грецией, Римом духовно подготовили её гораздо больше стать ареной культурной деятельности, чем другие области западного мира (хотя бы Галлия, Германия, Паннония).

В этой дохристианской эпохе ряд слагаемых вошли в цивилизацию Северной Африки. Пунические, эллинские и латинские влияния оставили свой след на всем. Торговля с выходцами из далекой Финикии способствовала росту богатства африканских городов, а следовательно, и их культуре. Непрестанная борьба с соседними Грецией и Римом, пунические войны, слава брани, имена Ганнибала, Катона, Сципиона, Цицерона и др. неразрывно связаны с историей Карфагена и ему смежных областей. Остатки мрачной финикийской религии, разбросанные повсюду жертвенники Ваалу, Таните (Небесной Деве), Драгону, Балдиру, и др. и страстный темперамент африканского населения скажутся впоследствии как немаловажный фактор в истории развития карфагенских религиозных настроений. Мы имеем в виду примеры обличительного пафоса Тертуллиана, его ригористических крайностей в период увлечения его монтанизмом, острота споров о перекрещивании еретиков и приеме в Церковь отпадших во время гонений, и, наконец, знаменитый раскол донатизма с его экстремизмом в церковной политике.

Высокая цивилизация греков и римлян, города, построенные по типу латинских, знаменитая Бирса (Карфагенский Кремль или Городище), театры, церкви, арены, могущие соперничать с римским Коллизеумом, портики, водопроводы — все это свидетельствует еще и теперь о былом величии этой части Африки, которую в силу сказанного уже никак нельзя себе представить чем-то захолустным и заштатным.

Центром всего, бесспорно, был Карфаген, что в переводе с семитского имени *Karth-Chadaschat* или огреченного *Καρχηδών* означало “Новый город,” “Новгород,” *Νεά Πόλις*, *Neapoli*. Но у Карфагена не было, однако, данных подняться в духовном отношении до уровня Александрии и Афин или древне-христианского Рима и позднейшего Константинополя. Не было налицо именно тех глубоких и мощных духовных течений, которыми была богата Александрия. Не было, в частности, и богословской катехизической школы,

как в Эдессе, Риме, Кесарии и особенно в Александрии. Гениев церковный Карфаген не дал. Как бы ни был для своей эпохи оригинален Тертуллиан, но печати гениальности на нем нет, как это и хотели бы иногда представить.<sup>235</sup> Только в V веке Африка блеснет звездой первой величины, своим иппонским епископом Августином, но и он явился на церковном поприще уже тогда, когда восток был прославлен немеркнувшей славой своих Оригена, Афанасия и Каппадокийцев.

Сказанное не умаляет однако своего, поместного значения как североафриканской литературы, так и церковных течений, оригинальных и незабываемых. Прежде всего помнить следует, что самое начало западной богословской письменности зародилось именно в области Проконсульской Африки. Первые же ее представители, как Тертуллиан, нашли какие-то пути, а главное, богословские формулы, которые запад навсегда себе усвоил и за собою укрепил.

Барденхевевер правильно отметил характерные черты западного, в частности, карфагенского направления богословской мысли. В отличие от восточного — в данном случае, александрийского — увлечения абстракцией, спекулятивным мышлением, всем фантастическим, западные писатели тяготеют к практическому направлению в духовной жизни. Не метафизика, а реальность; не тринитарные тонкости, а учение о человеке и сотериология; не гносеология, а экклезиология.<sup>236</sup> Не идеализм Платона и не мистика Плотина, а конкретный реализм Аристотеля и хилозоизм Стоиков легли в основу западного богословского стиля. Характерно в этом — тяготение к практическому и особый интерес к праву и к моменту власти. Африка недаром слыла за *nutricula caudicorum*, за пестуна адвокатов.<sup>237</sup> Риторическое искусство и юридизм особенно сказались в обличениях Тертуллиана, отчасти в Минуции Феликсе, в Арнобии и в Лактанции, этом *христианском Цицероне*.

Характерны в этой связи и те интересы, которые владели церковными течениями карфагенской области. Длинный ряд соборов о перекрещивании еретиков, споры св. Киприана о “падших,” сильнейшее течение донатистов, этого христианского ригоризма с обоими его Донатами (Карфагенским и из Каза Нигры) и со всей его страстностью, преодолеть которую церковная власть не была в состоянии в течение почти трех веков чуть ли не до самого арабского завоевания.

Если Карфаген во многом зависел от Рима, откуда к нему могли придти и первые миссионеры, все же одним римским влиянием дело ограничено быть не может. Эти влияния многочисленны.<sup>238</sup> Под этими многоразличными зависимостями Церковь и развивалась успешно и разносторонне. Бледной церковная жизнь во всяком случае не была. Ко времени Киприана и Тертуллиана Карфаген уже знает разработанную церковную иерархию: епископы (причем карфагенский носит титул папы), пресвитеры, диаконы, чтецы, исповедники, вдовы, девы и даже, в среде мирян, разделения на лаиков, оглашенных, кающихся, слушающих. Литургическая жизнь носит на себе отпечаток римского происхождения, не исключая, однако, и других поместных влияний. Рим не сразу все себе подчинил. Карфаген умел неоднократно противопоставлять ему свои вкусы и желания. Говоря о литургической культуре, следует указать на то, что из Карфагена пришло к нам и первое описание агапы.

<sup>235</sup> BARDENHEWER, II, 353,357,383.

<sup>236</sup> 356-357.

<sup>237</sup> JUVEN.5orir.Vn, 148.

<sup>238</sup> P. MONCEAUX, Histoire litteraire de VAfrique chretiewe. T. I. Tertullien et les engines. Paris, 1901.

Жизнь церковной общины сосредотачивалась вокруг кладбища. В Карфагене хоронили не в катакомбах, а на открытых местах, на “полях мертвых.” Это были *area martyrum*. Сигналом к гонению Септимия Севера был крик: *areae non sint*, т.е. “кладбищ больше да не будет,” как нам о том свидетельствует Тертуллиан в своем послании к Скапуле.<sup>239</sup> На этих полях мучеников, вокруг центрального портика с его *mensa*, собирались христиане для своих евхаристических собраний.

Первым христианским литературным памятником в Африке, как, впрочем, и во многих других частях христианского мира, надо признать мученические акты, писанные на греческом еще языке, наряду с которыми, правда, появился быстро и латинский текст их. Самым ранним мученическим актом следует считать так называемые *Acta Scilitana*,<sup>240</sup> которые можно совершенно точно датировать 17 июля 180 года, т.е. временем императора Коммода, и акты св. мученицы Перепетуи, относящиеся ко 2 февраля 202 или 203 года, т.е. ко времени императора Септимия Севера.

На этой насыщенной различными культурными влияниями почве христианское богословское просвещение дало богатую поросль. Среди богословских писателей Северной Африки первенствует по времени, и может быть даже по своему литературному значению, карфагенский пресвитер Тертуллиан, в прошлом ритор и адвокат, а в конце своей жизни глава монтанистического течения в североафриканских провинциях (+ок. 220 г.). Это — яркий апологет, острый полемист, страстный проповедник суровой морали и ригорист в своих воззрениях. Его влияние все развитие западного богословия бесспорно и неизгладимо. Литературный его талант, несмотря на грубость его стиля и необработанность его латыни, послужит примером подражания для многих. Но соперничать с первыми александрийцами, Климентом и, в особенности, Оригеном, он не может. Тертуллиану не хватало любознательности, чтобы стать глубоким богословом, и культуры, чтобы быть большим писателем. Экзегетической жилки в нем и вообще-то не было. Все поглощалось в нем его полемической ревностью и страстностью его бурного темперамента.

Его современник, Марк Минуций Феликс, по происхождению хотя и не африканец, а по служебному положению римский судебный чиновник, но бесспорно связанный так или иначе с Африкой, и перенесший в Африку действие своего диалога *Октавиан*, был, наравне с Тертуллианом, одним из выдающихся христианских апологетов своего века. Он — представитель тех, кто “не рождались христианами, а становились ими” после длительных исканий. Эти люди принимали Христово благовестие по собственному опыту, так сказать, “экзистенциально,” а не по привычке, не под влиянием быта, не в силу атавистических побуждений. Значение его “Октавиана” для западной религиозной мысли — как бы ни решать вопрос о его зависимости от Тертуллиана и кому из них двух ни приписывать первенство в написании — совершенно бесспорно.

Не менее яркой, чем Тертуллиан, и во всяком случае более привлекательной фигурой в группе североафриканских учителей и писателей того времени является св. мученик и епископ карфагенский Киприан (+ 258 г.). Он вовсе не богослов и не экзегет, совершенно не философ, очень далек от апологетики тертуллиановского стиля, но горячий поборник идеи единства Церкви и защитник ее, как от внешних скорбей, т.е. еретиков, так и от внутренних опасностей, властолюбивых попыток Рима. Если св. Ириней Лионский в свое время обосновывал единство церковное единством предания, или, что то же, вероучительным моментом, то св. Киприан его обосновывает моментом административно-

<sup>239</sup> Liber ad Scapulam, caput III (PL I, col. 779, avec la note 9).

<sup>240</sup> M. SCHANZ, Geschichte d. rom. Lit. III 2 477 f (p. 1254 sq.).



каноническим, единством власти епископа. Он сам ревностный епископ и мудрый пастырь. Его сила и значение именно в стоянии за церковную правду. Он один из тех, кто прекрасно сознавал границы Церкви и не мог никогда соглашаться с теми, кто вне этих границ. Его особое призвание — стояние на страже Церкви и церковности.

В ту же эпоху, до вселенских соборов, африканская Церковь выдвигает еще двух писателей. Первый — Арнобий Старший (+ 327 г.), называемый так в отличие от Арнобия Младшего, современника пелагианских споров, был сначала известным ритором из Сикки в Нумидии, а потом стал защитником христианства. Он — автор большого трактата *Против язычников*,<sup>241</sup> написанного в конце III века (первые две книги) и в начале IV века (остальные пять). Писатель второстепенного калибра, но в своей среде в для своей эпохи занимающий заметное место.

Второй — Луций Цецилий Фирмиан Лактанций (+ после 320 г.), ученик Арнобия и автор древнейшей на Западе системы христианского вероучения *Institutiones divinae*<sup>242</sup> в 7 книгах и ряда менее значительных трактатов. В истории развития догматического сознания Запада Лактанций представляется весьма заметным писателем, способствовавшим созреванию богословского просвещения.

В последующий период, после-никийский, африканская область не переставала выдвигать учителей и писателей большого или меньшего значения. Упоминания достойны следующие имена:

— Марий Викторин Африканец (+ после 362 г.), ритор и языческий философ, обратившийся в христианство и ставший защитником правоверия против ариан;

— Юлий Фирмик Матерн,<sup>243</sup> родом сицилиец, но под несомненным влиянием африканской литературной традиции, апологет второстепенного значения в IV столетии;

— Тихоний Донатист<sup>244</sup> (втор, половина IV века), толкователь *Апокалипсиса* и автор известных правил для изъяснения Св. Писания (герменевтики), которые были уважаемы в древней Церкви (в особенности бл. Августином и Кассиодором);

— Крупнейшая величина патриотической эпохи не только в африканской Церкви, но и во всем западном мире, один из столпов латинского богословия, блаж. Августин, еп. Иппонский (+ 430 г., cf. PL 32-47), затмевает всех до него бывших африканских писателей. Он занимает почетное место среди самых выдающихся мыслителей своего века. Его значение может быть признано универсальным и непреходящим;

— Марий Меркатор,<sup>245</sup> африканец по рождению, сторонник бл. Августина против пелагианства и защитник св. Кирилла Александрийского против Нестория (+ после 451 г.); — св. Кводвультдеус, епископ Карфагенский (+ 453 г.), тоже сторонник блаж. Августина;

— св. Фульгенций,<sup>246</sup> епископ Руспицийский в Африке (+ 532 г.), известен как защитник бл. Августина и борец против арианства.

Все эти имена, как эпохи до-никийской, так и последующей, позволяют говорить о самостоятельной ветви африканской церковной литературы, окрашенной особыми, только

<sup>241</sup> Afri disputationum adversus gentes libri VII. Recognovit, nods ... illustravit Jo. Orellius ... Lipsiae, 1816,2 vol.

<sup>242</sup> LACTANTII FIRMIANI, Opera. De Divinis institutionibus adversus gentes libri...

<sup>243</sup> Iuvvs FIRMICUS MATERNVS; PL XII

<sup>244</sup> ТУС(Н)ОНИУС, Liber regularum... PLXVIII 15-66. Cf. BARDY, inDThC XV 2,1932 ff.

<sup>245</sup> MARIUS MERCATOR, PL 48.

<sup>246</sup> FULGENTIUS, ep. in Ruspe (Byzacium), cf. PL 56.



ей свойственными интересами, и оставившей заметный след в развитии как богословия западного, так и общехристианской церковной литературы.

## Глава XIII.

### Марк Минуций Феликс.

#### Автор.

О жизни Минуция Феликса не сохранилось никаких данных. Из писателей древности о нем упоминают только трое, и то очень мало. Лактанций<sup>247</sup> говорит о Минуции Феликсе как об авторе *Октавиана*<sup>248</sup> и апологете христианства, ставя его рядом с Тертуллианом и св. Киприаном. Блаж. Иероним,<sup>249</sup> упоминая его как автора *Октавиана*, называет его адвокатом. Евхерий, еп. Лионский<sup>250</sup> (+ 450 г.) называет его также вместе со св. Киприаном и Фирмианом. Все, что можно извлечь из самого произведения Минуция Феликса, дает основание предполагать, что он африканского происхождения, родом язычник, и обратился в христианство уже в зрелом возрасте, пораженный возвышенным учением Евангелия и мужеством христианских мучеников. Он получил хорошее риторское образование и выделялся из среды своих современников. Он был адвокатом в римском суде. Очень трудно установить, хотя бы приблизительно, время его жизни. Единственно, на чем можно строить свои предположения, это то, что в его *Октавиане* (IX 6; XXXI 2)<sup>251</sup> имеются ясные указания на речь Фронтоната против христиан. Фронтон умер около 175 г., что позволяло бы установить *terminus a quo*. С другой стороны, *terminus ad quem* намечается тем, что Киприановское *Quod idola dii non sint*, написанное не позже 248 г., широко использовано в *Октавиане*. Данных для большего уточнения нет.

В вопросе о времени составления этого трактата существует другое, более существенное затруднение. В науке поднялся спор о взаимоотношениях *Октавиана* и *Апологетика* Тертуллиана, написанного около 197 г. Ученые решительно разделились здесь на три группы.

Первая предполагает, что оба эти, весьма друг на друга похожие апологетические произведения должны иметь какой-то общий источник, общего родоначальника, от которого они ведут свое происхождение.<sup>252</sup> Трудность принятия этой гипотезы в том, что такого источника никто не может указать; следов его не сохранилось.

Второе предположение защищает приоритет Тертуллиана. Блаж. Иероним называет Минуция Феликса после Тертуллиана. Это мнение было долгое время почти господствующим. Его поддерживает Харнак и почти все французские ученые.<sup>253</sup> Но с 1868 г.,

<sup>247</sup> LACTANTIIJS in Div. Inst. I, XI, 55: "Minucium Felicem in eo, ut ait, libro, qui Octavius mscribitur"; Div. Inst. V, I 21-22: "Minutius Felix non ignobilis inter causidicos loci fm."

<sup>248</sup> MARCiMiNucN FEUCIS Octavianus. PL III, col. 231-360.

<sup>249</sup> Pk 'r<. Mlustr., 58: "Minucius Felix, Romae insignis causidicus, scripsit Dialog urn J-raistiam et Ethnici disputantium, qui Octavius inscribitur."

<sup>250</sup> bycHER, Epist. paraenetica ad Valerianwn, PL, 50, p. 718 sq.; p. 719: "... et quando cianssimos facundia, Firmianum, Minucium, Cyprianum, Hilarium, loannem, Ambrosium 5 M uolumine numerositatis euolumam?"

<sup>251</sup> Octavius. Texte etabli et traduit par Jean Beaujeu. Paris, 1964.

<sup>252</sup> HARTEL, WILHELM, AGUAD.

<sup>253</sup> G. BOISSIER, La fin du paganisme III 22, Paris 1894, p. 264; Masseur; P. MONSEAU, HIST. UTT. DE L'AFRIQUE CHRET. I, PARIS, 1901, 479 sq.

после большой работы А. Эберта, стали в ученом мире склоняться к тому, что Тертуллиан в своем Апологетике зависит от Минуция Феликса и что таким образом приоритет на стороне *Октавиана*. За Эбертом ту же позицию защищали Бонвеч, Моллер, Рек, Ерард, Вальцинг, Барденхеве.<sup>254</sup> Также смотрит и Алее, автор работы о богословии Тертуллиана.<sup>255</sup> К этому же результату пришел и Baylis, составитель последней (1928 г.) работы о М. Феликсе: *Октавиан* послужил моделью для апологетического трактата Тертуллиана.

Кроме *Октавиана* во времена блаж. Иеронима, было известно и другое произведение, приписываемое Минуцию Феликсу, *De fato vel contrat mathematicos*. Оно не дошло до нас.

### **Октавиан и его содержание.**

Разбираемый трактат представляет собою небольшое произведение в 40 глав. Это диалог, или скорее две речи двух противников, чем классический диалог типа диалогов Платона. Интересна судьба этого трактата. После указанных упоминаний у Лактанция, Иеронима и Евхерия никто не упоминал об этом диалоге. Единственная рукопись (IX в.), имеющаяся в Парижской Национальной Библиотеке, содержит этот диалог среди произведений Арнобия Старшего. К семи книгам Арнобия *Adversus nationes* присоединена еще одна глава с заглавием: *Arnobii liber VII explicit, incipit liber VIII feliciter*. Таким образом, из Octavius вышло: *Octavus liber*. Первое издание 1543 г. так и напечатало *Октавиана* как VIII книгу Арнобия.<sup>256</sup> Только Хейдельбергское издание 1560 г.<sup>257</sup> исправило ошибку, и с того времени *Октавиан* издается как самостоятельное произведение Минуция Феликса, а не как часть произведения Арнобия.

В этом диалоге участвуют три лица: язычник Квинт Цецилий Наталий, христианин Октавиан и сам автор Марк Минуций Феликс. Эти три лица отправляются из Рима в Остию. По дороге они доходят до статуи Сераписа. Юный язычник делает традиционное поклонение перед статуей. Это дает повод завязаться разговору между Цецилием и Октавианом. Во второй части диалога (гл. V-XIII) Цецилий произносит свою обвинительную речь против христиан. Это слово типичного скептика, который находит в христианстве ряд непонятных для него верований, а именно: о Едином Боге, о творении мира, о Промысле, о воскресении тел, о будущей жизни и под. Христианству он приписывает темные суеверия старых женщин. В низком, варварском происхождении большинства христиан он видит опасность для старой римской культуры и традиции предков. Он повторяет инсинуации против христиан в безнравственных оргиях, фаллических культах, детоубийстве. В главах XIV-XXXIII Октавиан дает обоснованную защиту по всем пунктам обвинения. Он утверждает единобожие, всемогущество Бога, критикует несовершенство языческих религиозных верований. Он защищает веру в премудрый Промысл Божий, мировую гармонию, премудрое сочетание причин и целей, исключает возможность случая и фатума. Что касается культа, то языческие религиозные традиции и обряд их жертвоприношения, идолослужение и оракулы суть изобретения демонов, тогда как христианский культ отличается

<sup>254</sup> 2 BONWETZSCH, MOLLER, RECK, EHRARD, J. P. WALTZING, in ed. Bruges 1909, p. XU· O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkir. Lit. I2, Freiburg / Brisgau 1913, p. 323.*

<sup>255</sup> Le P. Adhemar d'ALEX, стр.499.

<sup>256</sup> *Arnobii disputationum adversus gentes libri octo, nunc primum in lucem editi a Fans Sabaeo Brixiano. Kal. septembris 1543. - Romae, in aedibus Francisci Priscianensis ...*

<sup>257</sup> Francois BAUDOIN, ed.: *M. Minucii Felicis, romani olim causidici, Octavius, in quo agitur veterum Christianorum causa, ex recensione Francisci Balduini. - Heidelbergae, officina L. Lucii, 1560. In-8°, pieces limin., 97 p.*

возвышенностью. Рим возвеличился не благодаря своей религии, а через свою внешнюю мощь и грабежи.

В отношении эсхатологии и учения о воскресении мертвых он пытается найти этому зачатки в произведениях самих языческих философов Пифагора, Платона о бессмертии и метемпсихозе. Вообще он много цитирует языческие тексты, а библейских выдержек в чистом виде у него почти нет. В результате Цецилий соглашается с доводами Октавиана и готов подробнее изучить новую для него религию христиан.

Следует сказать, что в этом произведении его апологетическая ценность не настолько значительна, чтобы считать его особенно важным памятником христианской письменности. В нем нет ничего нового, чего бы не было в предшествующих ему апологиях. В сущности, этим произведением были больше заинтересованы ученые филологи (Вальцинг), чем богословы. Историков христианства занимал больше и занимает вопрос о взаимоотношении *Октавиана* с апологетическим трактатом Тертуллиана, чем сама богословская ценность разбираемого творения. Но, безусловно, это произведение не должно остаться незамеченным, так как это первая попытка апологетического богословского трактата на Западе, повлиявшая, по-видимому, и на писание Тертуллиана.

## Глава XIV.

### Тертуллиан.

#### Личность и жизнь.

В лице Тертуллиана христианская письменность нашла яркую фигуру характерную для конца второго и начала третьего века. Он не является отцом Церкви вследствие своего уклонения от ортодоксии, но вместе с тем он, благодаря многогранности своего ума, отражает многие движения богословской мысли того времени. Тертуллиан не только апологет: он, кроме того, и догматист, и моральный учитель с большим обличительным пафосом.

В своей апологетической деятельности он весьма убедителен и обладает большим диалектическим талантом. Перо его остро и временами ядовито. В нравственно-аскетических произведениях он заряжен исключительно ригористическим настроением, и эта его непримиримость и некоторая узость толкнули его в монтанизм. Та же известная узость привела его к некоторой интеллектуальной упрощенности. Он — реакционер в отношении человеческого разума и в этом смысле противоположен Иустину Философу и особенно Клименту Александрийскому. Он чужд христианского гнозиса. Характерно для него противопоставление Иерусалима Афинам и упрощенное предпочтение первого в ущерб вторым, с явным даже их отрицанием.

Вот какую характеристику дает ему архиеп. Филарет Гумилевский: “Воображение живое и порывы пламенного чувства увлекали его за пределы умеренности ... Как остроумие его не всегда естественно, так мыслям не всегда достает силы и еще реже ясности; он более поражает, чем убеждает. Его диалектическое искусство и сила духа изумительны; он разбирает мысль со всей тонкостью; но особенно, когда говорит он как монтанист, остроты его слишком едки и сами говорят не в пользу дела. Нередко глубоким мыслям его не соответствуют выражения; карфагенская латынь, и сама по себе грубая, у Тертуллиана

составляет свой язык, в котором мысль чаще остается отыскивать догадкой, чем извлекать из слов.<sup>258</sup>

Будучи под влиянием стоической философии, Тертуллиан отразил в своих произведениях ее взгляды. Они наложили свой отпечаток не только на него одного; через Тертуллиана католическое богословие запечатлело на себе известный налет этой философии в ряде богословских проблем. Как совершенно правильно замечает проф. Попов, “Тертуллиан впервые выразил в своем учении принципы западного богословия и оказал могучее влияние на его дальнейшее развитие. Замечательно, что им даны были западу богословские формулы, сохранившие свое значение навсегда.”<sup>259</sup>

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан<sup>260</sup> родился в семье римского сотника в Карфагене около 155 г. До своего обращения в христианство он злил распушенной жизнью языческой среды. Он был хорошо образован, знал философию, право, медицину. В 90-х годах II века он принял крещение и стал столько же ревностным христианином, сколь некогда был язычником. Он стал выдающимся защитником новой религии. В этот период его жизни им написано большинство его апологетических сочинений. Он принял священство. Был женат. Его прямолинейный и решительный нрав не могли его удержать на линии умеренности и сдержанного отношения к людским слабостям. Ригоризм и суровость увлекли его в течение монтанизма. В начале III века он порывает с Церковью. По свидетельству блаж. Августина, и в монтанизме Тертуллиан не нашел удовлетворения и основал свое собственное направление тертуллианистов. Умер Тертуллиан в 20-х годах III века.

Исследователь богословской системы Тертуллиана проф. Алэс<sup>261</sup> делит его жизнь на четыре периода:

- 1) до священства (до 200 г.);
- 2) в священстве (до 206 г.);
- 3) полумонтанизм (до 212 г.);
- 4) монтанистический (после 213 г.).

### **Творения.**

Следуя этому делению на периоды, список произведений Тертуллиана располагается в хронологическом порядке таким образом:

#### Первый Период:

- Книга к другу-философу (потеряна).
- К мученикам (*Ad martyres*).
- К народам, две книги (*Ad nationes*).
- Апологетик (*Apologeticus*).
- О свидетельстве души (*De Testimonio animae*).

#### Второй Период:

- О зрелищах (*De Spectaculis*).
- Против Маркиона, первая редакция (потеряна; *Adversus Mardoneni*).

<sup>258</sup> Филарет ГУМИЛЕВСКИЙ, op. cit., I, стр. 157-158.

<sup>259</sup> Попов, op. cit., стр. 72.

<sup>260</sup> Quintus Septimus Florens Tertullianus.

<sup>261</sup> Adhomar d'ALEs, op. cit.

О прескрипции (т.е. о давности против еретиков; *De prae-scriptione haereticorum*).  
О молитве (*De Oratione*).  
О крещении (*De Baptismo*).  
О терпении (*De Patientia*).  
О покаянии (*De Poenitentia*).  
Об одежде женщин, две книги (*De Virginibus velandis*).  
К жене, две книги (*Ad uxorem libri II*).  
Против Ермогена (*Adversus Hermogenem*).  
Против Иудеев (*Adversus Iudeos*).  
О достоинстве души (потеряно).  
Против Апеллеса (*потеряно; Adversus Apelle[tianos]*).  
О судьбе (потеряно; *De Fato*).  
О рае (потеряно; *De Paradise*).  
О надежде верных (потеряно; *De Spesfideliium*).

Третий Период:

О покрывале девственниц  
Против Маркиона, книги I-IV, *вторая редакция*  
О плаще  
Против Валентиниан (*Adversus Valentinianos*).  
О душе (*De Anima*).  
О плоти Христа (*De carne Christi*).  
О воскресении плоти (*De Resurrectione carnis*).  
Против Маркиона, книга V-я (*Adversus Marcionem*).  
Увещание к целомудрию  
О венке (война; *De Corona militis*).  
Скорпиак  
Об идолопоклонстве (*De Idolatria*).  
К Скапуле (*Librum ad Scapulam*).

Четвертый Период:

О бегстве во время гонений  
Против Праксея (*Adversus Praxeam*).  
О единоженстве  
О посте  
Об экстазе (потеряно).  
О стыдливости.

Как видим, литературное наследство Тертуллиана весьма внушительно. Если исключить из этого списка восемь потерянных (включая и первую редакцию Против Маркиона) произведений, остается 32 трактата разной величины и силы, посвященных самым ракообразным вопросам богословия и сторонам личной и общественной жизни.

**Учение Тертуллиана.**



**Тертуллиан — апологет и догматист.** Богословские воззрения вообще.

Переходя к разбору богословской доктрины Тертуллиана, следует прежде всего обратить внимание на его защиту и обоснование божественного происхождения христианской религии. Этому посвящены в особенности его *Апологетики Против Иудеев*. Тертуллиану необходимо в полемических целях обосновать божественность самого Христа.

Этому он находит 3 рода доказательств: 1) пророчества Ветхого Завета; 2) чудеса Нового Завета; 3) жизнь Церкви.

Ветхий Завет является предисловием к Новому, подготовкой к нему и прозрением его. Ряд пророчеств Ветхого Завета предуказал будущее явление христианства. К такого рода предвидениям пришествия Христа Тертуллиан причисляет: messiанские пророчества о царстве Христовом, о 70 седмицах пророка Даниила, о имени Христовом и о Его рождении, о характере самого Христа у прор. Исаяи, о страданиях Его, о воскресении Его, о призвании язычников и рассеянии Израиля (Даниила 9:26; Второзак. 28; Псал. 2; Исаяи 42 гл. и др.). Автор обращает внимание Иудеев на два ряда пророчеств Ветхого Завета о Христе: одни говорят о Его пришествии в образе раба для страдания за род человеческий, тогда как вторые относятся к будущему Его пришествию во славе. Нельзя не видеть влияния *Диалога с Трифоном Иудеем* св. Иустина Философа. Это, как говорит Алэс, та же экзегетическая традиция.

Иудеи, основываясь на ветхозаветных предсказаниях, не перестали искать в них какого-то грядущего мессию, не угадав в Господе Спасителе настоящего и единственного обетованного Христа. Для вящего их убеждения автор прибегает и к доказательствам из Нового Завета. Он обращает внимание иудействующего читателя на многочисленные чудеса Спасителя: изгнания бесов, исцеления слепых и прокаженных, управление стихиями и даже самой смертью. Наивысшим чудом является, бесспорно, воскресение Самого Спасителя. В лице Господа Христа соединяются оба Завета: к Нему приводят пророчества, и Он Сам приводит в исполнение чаемое.

Жизнь самой Церкви также служит карфагенскому апологету убедительным свидетельством истинности христианского вероучения. Христиане являются ежедневными свидетелями изгнания нечистых духов и иных чудес, совершаемых пастырями Церкви. Кроме того, высота нравственного учения христианского и первенствующая евангельская заповедь о любви достаточно говорят об истинности нашей веры. Наконец, и самый быт христиан говорит о том же. Тертуллиан упоминает агапы, общность имуществ (разумеется, свободную, а не социалистически принудительную), благотворение христиан и т.д.

**Бытие Божие.** Единство Божие защищается Тертуллианом против:

1. политеизма язычников
2. дуализма Ермогена
3. дуализма Маркиона
4. гностических систем (главным образом, Валентина).

В вопросе о бытии Божиим как таковом Тертуллиан приглашает обратиться к рассмотрению явлений природы, всего того, что окружает нас. Кроме того, он в “свидетельстве самой души, которая, несмотря на темницу тела ... невольно призывает имя единого Бога и вопиет: великий Боже! благий Боже! что угодно Богу!” и т.д., видит некое подтверждение бытия Божия. “О свидетельство души, естественно христианской! — восклицает он. —

Произнося подобные слова, душа обращает взоры свои не к Капитолию, но к небу, ведая, что там чертог Божий, что оттуда сама она происходит, потому что происходит от самого Бога” (*Аполог.* 17).

Останавливаясь на вопросе о политеизме язычников, что им разрабатывается преимущественно в книге *Против народов* (т.е. к язычникам) Тертуллиан различает богов, созданных учением философов (стихии мира, планеты), и богов — произведений поэтической фантазии (часто олицетворение пороков и соблазнов), и, наконец, богов народного верования. Но и по отношению к одним, и другим, и третьим он ставит вопрос, кто же является руководителем и подлинным единым владыкой всех этих божеств, духов, демонов и пр. Кто же этот, как он говорит, *manceps divinitatis*?

Перед Тертуллианом было два типа дуализма, против которых он и вел борьбу: учения Ермогена и Маркиона. Ермоген проводил теорию стоиков, развивая хилозоический дуализм. Его исходной точкой была проблема о существовании зла в мире. Судя по словам самого Тертуллиана, Ермоген отошел от христианства к языческой философии, “в Академию и в Портик.” В основу его системы легло учение о совечной Богу материи (*Против Ермогена* 1). Если предположить, что Бог создал мир из Себя, то тогда бы Бог изменился в Своем существе, что невозможно. При предположении, что мир создан из ничего, пришлось бы допустить, что Всеблагий Бог, от Которого ничто недоброе не может исходить, создал и зло в этом мире. Остается поэтому только третий выход: зло, произведенное Богом не по Его воле, сотворено из какой-либо недоброй сущности, т.е. из Материи, совечной Богу. Эта совечность материи Богу обосновывается Ермогеном так: “Бог всегда был Богом, всегда был также Господом; не было мгновения, когда бы Он не был Богом. Но не был бы Он всегда ни Господом, ни Богом, если бы не существовало всегда что-либо такое, над чем бы Он всегда был Господом; а поэтому Материя всегда существовала с Богом” (3).

Что касается последнего аргумента, т.е. того, что Бог всегда есть и Господь, Тертуллиан возражает так: “Имя Бога от вечности было в Боге; но не таково имя Господа, потому что свойства того и другого различны. Бог есть имя самой сущности, т.е. божества. Господь же есть имя не сущности, но могущества; сущность всегда существовала со своим именем, которое есть Бог” (3). Главный довод Тертуллиана построен на основании самобытности Бога. Возможность сосуществования наряду с Богом совечной Ему материи ограничивала бы безусловную мощь Бога, Его абсолютность. Бог не мог быть Господом сущности, Ему равной, но Он, вероятно, воспользовался ею “по уступочному праву” и, “не взирая на все недостатки этой совечной, но недоброй по природе материи, употребил в дело эту дурную сущность.” Это было бы не могуществом, а наоборот слабостью Бога (9). Что особенно важно, Ермоген обуславливает творческий акт Бога бытием этой Материи, ставя себя в зависимость от нее. Не Материя имела надобность в Боге, а Бог возымел эту надобность в ней. Бог настолько, следовательно, слаб и неискусен, что зависит от услуги этой материи (8). Последнее особенно важно; очень часто в проблему происхождения мира человеческий разум вводит этот момент принудительности для Бога, лишая Его абсолютности и свободы. Кроме того, аргументом против совечности материи должно послужить соображение, что эта материя погибнет, как неоднократно засвидетельствовано в Писании. А то, что будет иметь конец, должно иметь и начало (34).

Если Ермоген был первым лжеучителем, против которого восстал Тертуллиан, и не имел, по-видимому, особого труда преодолеть его заблуждение, то противником, потребовавшим гораздо большего полемического пафоса Тертуллиана, является Маркион. Против

его заблуждений Тертуллиан восставал три раза. Первая редакция его труда утеряна; вторая редакция составлена им в два приема: первые четыре книги в период 207-208 гг. и пятая книга между 208 и 211 гг.

Личность Маркиона — одна из наиболее интересных во II веке. Значение его огромно, борьба с ним велась долго и упорно: против него так или иначе боролись Тертуллиан, импер. Константин, св. Кирилл Иерусалимский, блаж. Феодорит. На Западе и на Востоке течение маркионитства охватило огромные пространства. Оно распространилось, в сущности, по всему средиземноморскому бассейну. Отчасти оно уступило место миссионерству вселенской Церкви, отчасти же утонуло в позднейшем манихействе.

Канва жизни самого Маркиона не особенно богата: родился он (по Харнаку) около 85 года в Понте, точнее, в Синопе. По Ипполиту, он был сыном епископа. Замечание этого же писателя, что Маркион был отлучен от Церкви своим же отцом за какой-то неблагоприятный поступок, не находит себе подтверждения ни у других писателей эпохи, ни у того же Ипполита. Харнак считает, что это замечание не больше, как полемический метод.<sup>262</sup>

Маркион много путешествовал по Малой Азии; встретился между прочим и со св. Поликарпом Смирнским, который, опознав его, воскликнул: “Узнаю тебя, перворожденный сын Сатаны!” Маркион появляется и в Риме, где он основал свою школу. Тут же появляются и его “Антифезы,” и распространяется главное его произведение — исправленный им и “очищенный” от иудаизмов текст Нового Завета. Все это потеряно, но благодаря трудам ученых, особенно же кропотливой работе Харнака, удалось восстановить оригинальный текст Маркионова евангелия. Харнаку принадлежит блестящая работа о Маркионе, в которой он, поистине с ювелирной тщательностью и тонкостью, воссоздал по полемическим антимаркионским произведениям текст утерянный и всеми забытый. Литературная работа Маркиона должна быть, по Харнаку, датирована периодом 139-144 гг.

Но Маркион был не только возглавителем некоего нового богословского течения или школы, он был основателем и особой церкви, с ее организацией, новыми принципами жизни, большим миссионерским пафосом. В чем успех Маркиона? Почему потребовалось столько полемических усилий, чтобы преодолеть влияние Маркиона на его современников?

Христианство во II веке стояло на распутье: или быть поглощенным еврейской стихией и превратиться в иудейскую секту, или же, соприкоснувшись с эллинизмом, утонуть в море гностических баснословий. С одной стороны, верность ветхозаветному авторитету усиливала иудаистические элементы, сводила новое благовестие к торжеству Моисеева закона, в значительной степени стирала самую сущность христианства. С другой стороны, появлялось желание многое религиозно осмыслить, найти некое примирение между верой и гнозисом, построить здание христианской философии.

Маркион осуществил в истории раннего христианства задачу очень большой глубины:

1. самое большое его дело, свидетельствующее о величине его ума и дарований, это, так сказать, первая “критическая работа над текстом” Нового Завета. В этом смысле Маркион предваряет Оригена. Он явился в каком-то смысле далеким предвозвестником современной нам *formgeschichtliche Methode*. Его компиляция канона Священного Писания есть явление для того времени небывалое и огромное. Маркион задался целью “очистить” текст Евангелия и посланий ап. Павла от якобы наслоившихся на нем “иудаизмов”;

<sup>262</sup> HARNACK, op. dr., стр. 23.

2. Маркион попытался создать некое новое христианское общество на базе своей же теологии. Он захотел реально осуществить христианство во всей его полноте, не ущербленное, не замутненное никакими внешними влияниями и т.д. Он основал даже свою особую церковную организацию. Она знала свою иерархию; женщинам было предоставлено право совершать таинство крещения; отношение к нехристианам, к катехуменам было более милостивое и снисходительное;

3. Маркион особенно сильно ощутил противоречие, между этикой закона Моисея и этикой христианской любви и заострил его;

4. аскетическая жизнь в его общине была на большой высоте и нравы отличались вместе с тем особенной простотой;

5. наконец, само обаяние его личности должно многое объяснить в успехе его проповеди.<sup>263</sup>

Харнак (стр. 223 и ел). так определяет сущность проповеди Маркиона и его “евангелие”: Писание надо понимать буквально; всякий аллегоризм исключается и Евангелие не-зависимо; никакие внешние авторитеты ему не нужны для подтверждения, равно как и никакое философское обоснование; исключается всякий эстетизм, синкретизм, энтузиазм, мистицизм и пневматика. Ветхий Завет есть книга низшего, иудейского бога. “Никакой теодицеи, никакой богословской космологии! Ничего кроме любви!” (стр. 228). Харнак любит сравнивать Маркиона в некотором смысле с Толстым.

Вернемся к Тертуллиану.

В отличие от Ермогена, дуализм Маркиона носит характер не хилозостический, а спиритуалистический. Зло имеет свое происхождение не в материи, совечной Богу, а в ином источнике, духовном, т.е. в некоем ином Божестве. Маркион противопоставляет два Завета — Ветхий и Новый. Бог первого — Бог зла; Бог Евангелия добр. В ветхозаветном откровении Маркион находит тексты в подтверждение своих предположений. В словах Исаяи (45:7) “я произвожу бедствия” этот лжеучитель видел в Боге Ветхого Завета источник зла. Тертуллиан (II Марк. 14-15) приглашает его различать между двумя видами зла: злом, составляющим преступление, и злом, являющимся наказанием за преступление. Зло-преступление имеет своим источником диавола, тогда как Бог есть причина наказания. Первое есть плод нечестия; второе же — действие правосудия Божия. Маркион, таким образом, не отличал зла метафизического от тех бедствий и страданий, которые Бог попускает по промыслительному Своему хотению. Это суть проявления правосудия Бога. Если осуждать Бога за допущение Им таких “зол,” то следовало бы, говорит Тертуллиан, оправдывать самые преступления и неправду, за которые Бог посылает эти наказания.

Если же Маркион допускает, наряду с Богом, благим виновником добра, существование и иного Бога, Бога зла, т.е. не материалистическую, а спиритуалистическую основу зла, то почему бы не допустить не только двух, но и трех, четырех, тридцати и более богов, как это делали Валентин и иные гностики. Во всяком случае допущение существования, наряду с Богом, какого-то иного духовного абсолютного начала тем самым ограничивает абсолютность первого Бога, или, лишая Его абсолютности, тем самым признает его не богом. Тертуллиан, таким образом, и в данном случае считает себя призванным защищать принцип самобытности Божией.

В своем произведении *Против Валентиниан* Тертуллиан обрушивается на баснословные измышления гностиков об зонах, перечисляя всевозможные имена вымышлен-

---

<sup>263</sup> Б. С. BLACKMAN, Marcion and his influence, London 1948, стр. 9 и 126.

ных гностиками божеств, равно как и имена разных начальников и основоположников гностических школ.

### **De praescriptione haereticorum.**

Среди полемических трактатов против еретиков особое место в литературном наследии Тертуллиана занимает трактат *De praescriptione haereticorum*. Его переводят по-русски или *О давности против еретиков* (проф. и. В. Попов) или Прещения против еретиков (Карнеев). В сущности, ни тот, ни другой перевод не объясняют сути дела. Тертуллиан — юрист; это выражение им заимствовано из римского процессуального права. *Praescriptio* — это такое доказательство или такой довод против истца, при предъявлении которого судья может прекратить дальнейшее судопроизводство. Иными словами, “прескрипция” против еретиков — это такой аргумент против них, при наличии которого дальнейший с ними спор бесполезен, беспредметен. Этот трактат потому интересен в истории христианской письменности, что он вводит в экклесиологию известный критерий понятия Церкви. Единство Церкви Тертуллианом доказывается единством предания, и это и есть его прескрипция против еретиков, лишенных этого единого предания.

Единство веры и учения — вот то, что нужно Тертуллиану для обоснования истинности Церкви. Христос послал на проповедь Своих апостолов; они основали отдельные Церкви. Истинность известного вероучения доказывается его согласием с апостольскими церквами. Вероучение противное апостольскому преданию является ложным.

С одной стороны, Церковь, апостолы, предание; с другой — еретики (Ермоген, Маркион, Валентин). Истина появилась ранее ереси; ересь есть искривление истины. Еретики не могут доказать своего происхождения от апостолов и своих духовных истоков. “Кто ты? может спросить Церковь всякую ересь. С каких пор и откуда ты пришла? Что ты у меня делаешь, будучи не из моих? Ты, Маркион, по какому праву рубишь мой лес? Кто позволил тебе, Валентин, совращать в сторону мои источники? Кто предоставил тебе, Апеллес, власть колебать мои пределы? Как осмелились вы сеять и жать здесь своевольно? Это моя собственность, я давно ей владею, владею ей первая; я происхожу от древних ее владельцев, могу предоставить на то неоспоримые доказательства. Я — наследница Апостолов, пользуюсь моей собственностью, согласно с их завещанием, с их душеприказчеством, с присягой, от меня взятой” (37).

Этот трактат интересен и потому, что представляет собой каталог современных Тертуллиану ересей с кратким перечислением их основных заблуждений.

Но особенно интересен этот труд и по своему общекультурному значению. Еретикам противопоставляется единство веры и предания, т.е. единство Церкви. Что же является источником всех ересей? Философия. Это источник всех зол. Тертуллиан в этом трактате (написанном около 200 г.) уже начинает проявлять свою узость и примитивизм. Это уже начало того его упрощенства, которое в позднейших его произведениях сделает его непримиримым врагом всякого дерзания человеческой мысли.

“Мы не нуждаемся ни в любопытстве после Иисуса Христа, ни в изысканиях после Евангелия” (8). Отсюда непримиримое противопоставление Афин Иерусалиму. “Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью, между еретиками и христианами? Наша секта возникла с портика царя Соломона, научившего нас искать Бога прямым и чистым сердцем. О чем помышляли люди, мечтавшие составить христианство стоическое, платоническое и диалектическое?” (7). Так намечается один из путей христианского сознания, приводящий в конечном итоге к своеобразному христианскому духов-



ному нигилизму. Иной путь показывают нам св. Иустин, Климент Александрийский, Ориген, Каппадокийцы и вся богословская философская традиция Церкви.

### О существе Божиим.

Тертуллиан — первый, кто начал интересоваться догматическими вопросами о Св. Троице. Он начинает собой ряд писателей-богословов. При всем несовершенстве его терминологии и недоразвитости его богословской мысли, он дает для Запада определяющее направление в богословии. Не будучи отцом Церкви, он все же очень многому научил западную церковную мысль.

Прежде всего надо помнить, что его богословские воззрения почивали преимущественно на философии стоиков. Стоический натурализм и монизм наложили свой отпечаток на богословие Тертуллиана настолько, что все оно окрашено этими воззрениями. Материалистическое понимание не только души человека или ангелов, но даже и самой божественной сущности является продуктом именно этого стоического влияния. Платонизм глубоко чужд и несвойствен мышлению карфагенского пресвитера; самостоятельное бытие родовых сущностей и все учение об идеях он не приемлет. На онтологии Тертуллиана, по существу стоической, почивают его гносеология, антропология и сама теология.

Тринитарное учение с логическим расчленением божественной сущности, с пониманием “телесной субстанции” Бога в духе почти материалистического антропоморфизма вытекает все из того же философского влияния. Его икономический субординационизм есть также логический вывод из тех же философских построений.

Впоследствии это влияние Тертуллиана и стиль его богословского мышления сильно сказались в так называемом споре “двух Дионисиев,” т.е. римского папы Дионисия с тезоименным ему александрийским епископом. Тринитарные воззрения этого последнего казались римскому Дионисию-тертуллианисту слишком “левыми,” оригеновскими, и скрашивались в его сознании в слишком грубую форму почти буквального тритеизма. Для тертуллиановского западного богословия на первый план выступала всегда идея об абсолютном (нумерическом) единстве Божества, вытекавшая из самой сущности стоической онтологии. Боясь тритеизма и с трудом воспринимая александрийское учение об Ипостасях, западное богословие особенно легко принимало термин “единосущный” (ὁμοούσιον), который для богословски образованных александрийцев звучал не всегда так, как его понимали западные. На Востоке боялись в этом выражении услышать савеллианские монархианские нотки, т.е. боялись слияния Ипостасей. Запад, воспитанный на Тертуллиане и стоиках, наоборот, с особенной легкостью защищал это “омоусианство,” исходя из нумерического единства Божия и пуще всего боясь чрезмерно выраженной ипостасной раздельности Лиц.

Тертуллиан исходил в своем богословствовании из понятия об Отце, как совершенной полной субстанции. Нумерическое единство в Св. Троице — вот исходная точка для Тертуллиана. Наряду с этим, его богословие определяется характерным для стоиков натурализмом.

Как правильно замечает Алэс, “метафизик Тертуллиан не подымался до высоты Тертуллиана диалектика.”<sup>264</sup> Терминология апологета оставляет часто желать лучшего. Так например, с одной стороны, он “тело” *corpus* противопоставляет “душе” *anima*; но, наряду с этим, не колеблясь, он утверждает, что “дух имеет тело особого рода в своем образе.”<sup>265</sup>

<sup>264</sup> Op. cit., стр. 65.

<sup>265</sup> ТЕРТУЛЛИАН, Прот. Ираке. 1: Spiritus enim corpus sui generi in sua effigie.

Все, что существует, есть тело особого рода,” откуда и ангелы должны иметь у Тертуллиана тело, но тело особенного рода.<sup>266</sup> Может быть здесь под *corpus* следует мыслить *substantia*; но во всяком случае стоический натурализм дает себя сильно чувствовать.

Бог есть дух,<sup>267</sup> но тут же спрашивает: “Кто же станет отрицать, что Бог есть тело, *corpus*?” Подобные выражения вносят беспорядок в богословский лексикон Тертуллиана, равно как и утверждение, что Бог страдает, *Deus passibilis est*. Он, правда, оговаривается, что это страдание не должно быть понимаемо в человеческом буквальном смысле, но все же благодаря таким неточностям его учение о существе Божиим страдает известной огрубленностью воззрений.

### Тринитарное учение вообще.

Тринитарные взгляды Тертуллиана вырабатывались в борьбе с двумя крайностями богословской мысли: с одной стороны, Валентин с его баснословиями о 30 зонах, а с другой, антитринитарий Праксей, предтеча Савеллия, сводящий различие Лиц к простой модальности. Свое учение о Троице Тертуллиан выразил в остром трактате *Против Праксея*. Терминология его рудиментарна и неясна. Но это все же не мешает в основных чертах выразить определенное исповедание веры во Св. Троицу: Отца, Сына и Святого Духа.

Здесь характерно такое место из трактата: “Умы простые и невежественные, равно как люди неученые, составляющие большинство верующих, видя, как человек в силу символа веры от многобожия века сего переходит к единому истинному Богу, забывают, что надо не только признавать Его единым, но и верить всему домостроительству Его” (3). Важно, что тринитарное построение Тертуллиана обусловлено домостроительством, т.е. икономическим моментом. Второе Лицо Св. Троицы принимает в системе Тертуллиана свое очертание в зависимости от этого домостроительства.

Исходя из единобожия, Тертуллиан убеждает эти “простые и невежественные умы” в том, что монархия нисколько не противоречит тому, что у царя может быть наследник сын и иные высшие сановники. Но тяже апологет, развивая эту мысль, высказывает некоторые суждения, малоприемлемые с точки зрения ортодоксального богословия. “Действительно, прежде всякого начала Бог существовал один: Он составлял Сам для Себя и мир Свой, и Свое пространство, и общность существ. Он был один в том смысле, что вне Его ничего не было сотворено. Но и тут нельзя сказать, чтобы Он был Один. С Ним было Лицо, Которое Он имел в Самом Себе, т.е. Разум, потому что Бог есть существо разумное.” Далее о том же Разуме: “Довольно, что Бог, *хотя бы и не родил еще Сына*, но имел Его уже в Самом Себе вместе с Разумом или в Разуме, таинственно обдумывая и располагая то, что хотел произнести через Слово Свое.” Наконец и так: “можно сказать, что Бог прежде сотворения вселенной был не один, что имел в Самом Себе Разум Свой, и в Разуме Свое Слово, которое родил непосредственно из внутренности Своей, из чрева, как говорит Давид” (5).

Пытаясь различать Ипостаси Св. Троицы, Тертуллиан рассуждает: “какая бы ни была сущность Слова, но я объявляю Его особым Лицом, и усваиваю Ему имя Сына Божия. Признавая же Сыном, считаю Его существом, отличным от Отца” (7). “Существует Бог Отец и Бог Сын. Как день не то, что ночь, так Отец не то, что Сын: оба одно и то же быть не могут” (10). Так пытается он подчеркнуть различие Ипостасей, или Лиц, заимствуя это выражение из римского юридического языка (Цицерон, *Дигесты*). Но Тертуллиан предупреждает, что нельзя за различием мыслить и разделения Лиц, чтобы не впасть в трибо-

<sup>266</sup> Ibid., О плоти Христ. 6.

<sup>267</sup> Ibid., Прот. Пракс.7.

жие. Он настаивает на “распределении, но не разнообразии, на отличии, но не разделении. Отец не то, что Сын, — и это значит: различен в лице, а не в сущности.” И непосредственно за этим высказывает вдруг такое суждение: “Отец есть всецелая сущность. Сын есть истечение (*derivatio*) и часть сего всецелого, как Он Сам сказал: “*Отец болий Мене есть*” (9). Говоря о Святом Духе, заявляет: “Бог хочет показать третью степень Божества в Параклите по примеру того, как мы показываем вторую степень в Сыне, соблюдая основное начало высшего домостроительства.”

Бог, невидимый по существу, может, однако, и явиться людям. Ветхозаветные теофании так и воспринимаются Тертуллианом. Моисею было отказано видеть лицо Божие (Исх. 33), тогда как Иакову Бог явился лицом к лицу (Быт. 32).

Единство сущности при различии Ипостасей Тертуллиан объясняет и на основании слов Спасителя в Иоан. 10:30: “Аз и Отец едино есма.” Глагол “есма” указывает, что тут не об одном говорится а о множественном. В то же время “едино” указывает на единосущие этих не единых лиц. Апологет настаивает: “едино” в среднем роде, а не “один” в мужском. Здесь говорится о “единстве, подобии, союзе, любви Отца, оживляющего Сына, и о покорности Сына, повинующегося воле Отца” (22).

Неотчетливость тринитарной терминологии явствует также и из нижеследующего отрывка. Говоря о схождения Духа на Деву Марию, апологет пишет: “упомяная здесь о Святом Духе, хотя Святой Дух и есть Бог, но не именуя Его прямо Богом, Ангел хотел дать разуметь о части целого, имевшего снизойти под именем Сына. Тут Дух Святой никто иной, как Бог Слово (!). Как в изречении Иоанна Слово плоть бысть, под именем Слова разумеем мы Духа (!), так и здесь под именем Дух мы понимаем Слово. Дух действительно есть сущность Слова, а Слово действие Духа, и оба они составляют одно ... Дух Божий есть Бог и Слово Божие есть Бог; Они, хотя и происходят от Бога, но не составляют Того, от Кого происходят. Хотя по сущности они и Боги, но не Бог Отец, а только Боги, потому что происходят от Своей сущности, поскольку составляют сущность и часть целого” (26).

“Рождено Слово, рожден Дух, вместе со Словом, по воле Отца, следовательно воплотилось Слово.”

В заключение надо сказать, что Тертуллиан исповедует божественность всех Трех Лиц, их, так сказать, единосущность. Но терминология его доставляет немало затруднений для правильного понимания ипостасных взаимоотношений. Все это почивает на стоическом монизме и натурализме и явно приводит к субординационизму.

### **Исхождение из Сына.**

В тринитарном учении Тертуллиана особое место занимает проблема Второй Ипостаси. Было уже сказано, что рождение Сына Божия обусловлено целями домостроительства. Это не есть свободный акт внутри-троичной жизни, но вынужденный какими-то внешними побуждениями откровения и икономии. Сын Божий, кроме того, занимает место посредствующее между Богом и миром. И наконец, Тертуллиан откровенно договаривается до субординационизма, считая Сына истечением и частью Божества, поставляя его “на втором месте,” а Духа Святого просто считая третьей степенью. Но апологет в своем учении о Второй Ипостаси оперирует понятиями скрытого божественного Разума и произнесенного Богом Слова. В этом, как правильно замечает Алэс, Тертуллиан коренным образом отличается от учения Филона о том же Логосе. В самом деле, у Филона как бы два последовательных состояния Логоса, если не два различных Логоса. Логос как божественный Разум (θεῖος Λογος) и рядом с ним божественная мысль как произведение этого Разу-

ма, как божественный миротворческий Логос, как умопостигаемый космос, как *ἀρχέτυπον παράδειγμα*, как *ιδέα των ιδεών*. Это удачно выражается французскими терминами: *le Verbe pensant et le Verbe pense*.

Совсем иное учение развивает Тертуллиан. Он исходит не из Филона, а из тех восточных апологетов, Иустина, Татиана, Афинагора и особенно Феофила Антиохийского, с их понятиями *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός*.

Для Тертуллиана ясно одно: Бог никогда не был без Своего Логоса, не был *αλογος*. Но рядом текстов из произведений изучаемого апологета можно подтвердить сосуществование в его системе нижеследующих этапов в становлении божественного Логоса: 1. божественный Разум, *ratio*, *Verbe latent au sein de Dieu*; 2. Слово, произнесенное Богом прежде всякой твари, *Sermo*; 3. в акте творения; 4. Сын Божий в Его ипостасном бытии.

Алэс правильно замечает, что эти понятия Разума и Слова не следует донимать только как атрибуты Божества, и, хотя это еще не Лицо, но во всяком случае эмбрион Лица, как бы зачатый в недрах Божества. Тертуллиан кроме того может сказать, что “было время, когда не было Сына,” что отчасти напоминает классическое для будущих арианских писателей утверждение: *ἦν ὁ οὐκ ἦν*. Разница здесь только в том, что арианская формула отрицает вообще ипостасное бытие Сына Божия, тогда как Тертуллиан выражает мысль, что было время, когда Сын не проявлялся вне Бога Отца.

### Антропология.

Антропологические воззрения Тертуллиана будут разобраны поверхностно, чтобы только ими оттенить общую линию развития церковной мысли. В главном, Тертуллиан искал и дал ответ на следующие вопросы психологии и антропологии: 1. о природе души; 2. о происхождении души; 3. о назначении человека.

1. Природа души. Исходя из повествования книги Бытия, Тертуллиан определяет душу как дыхание Божие, *Dei flatus*. Но какова природа души, точнее, абсолютно ли она духовна или имеет хотя бы некую оболочку, Тертуллиан отвечает не вполне ясно. Он восстает против материалистического взгляда некоторых древних философов, но и не приемлет безусловного спиритуализма Платона и Аристотеля. Он считает, что душа вообще не может входить в эти категории одушевленности и неодушевленности. Все же он не обинуется сказать, что душа есть *corpus sui generis*.<sup>268</sup> Душа имеет невидимое тело.<sup>269</sup> Не следует вообще забывать, что для Тертуллиана и *Deus corpus est*. Душа имеет свой облик (*habitus, effigies*), границу (*terminus*), три измерения. Согласно авторитету Св. Писания, души видимы (Откр. 6:9; Лук. 16:23). Это второе свидетельство Писания служило не одному Тертуллиану для подтверждения относительной телесности души. Св. Ириней Лионский,<sup>270</sup> а за ним св. Григорий Нисский<sup>271</sup> говорили, ссылаясь на притчу о богатом и Лазаре, об отличительных признаках души, как бы о каких-то отпечатках на них их телесной оболочки. Св. Григорий Нисский был вероятно под влиянием Оригена, учившего о том же. Но мнение Тертуллиана об облике души, о ее относительной телесности и даже о трех ее измерениях навеяно древней философией, точнее Аполлодором.<sup>272</sup>

<sup>268</sup> De anim., cap. 8; Contra Prax, cap. 7.

<sup>269</sup> Ve carne Christi, cap. 11

<sup>270</sup> Mvers. haeres, II, XXXIV, 1 PG. t. 7, col. 834-835.

<sup>271</sup> pificio hominis, cap. 27.

<sup>272</sup> ἄπολλοδωροῦ. Laerc. 7, 1,35.

Но все это не мешает Тертуллиану утверждать простоту души по существу и ее неделимость, при множественности ее энергий.<sup>273</sup> В этом он следует за Платоном, для которого душа — “божественна, бессмертна, Разумна, однообразна и неделима” в отличие от тела “человеческого, смертного, неразумного, многообразного и делимого.”<sup>274</sup> Однообразие это философ понимает, как “в себе и по себе,”<sup>275</sup> “божественное чисто и однообразно.”<sup>276</sup>

2. Происхождение души. В этом вопросе Тертуллиан единственный из христианских писателей, кто стал на точку зрения традиционизма.<sup>277</sup> Он отвергает “баснословие Платона” о предсуществовании души, столь легко воспринятое Оригеном. Мнение о том, что душа творится только в самый момент рождения, отвергается Тертуллианом ссылками на примеры из Св. Писания: Иеремия 1, 5, близнецы во чреве Ревекки, Иоанн Предтеча во чреве Елисаветы и Сам Спаситель во чреве Богоматери. Душа, ее изменения и развитие связаны с ростом тела.

3. Назначение человека. Смерть есть последствие греха. Судьбу человека по смерти Тертуллиан понимает отлично от языческой философии. В ад сходят не некоторые души, а все без различия.<sup>278</sup> Христос Спаситель сошел в “преисподняя земли,” чтобы проповедать “находящимся в темнице душам.” Тертуллиан применял к аду слова Матф. 5:26 о темнице, из которой душа не выйдет, пока не воздаст последнего кодранта. Из этого католические исследователи хотят сделать такой вывод, что Тертуллиан уже учил о чистилище, не употребляя, впрочем, самого выражения.<sup>279</sup>

Тертуллиан часто говорил о воскресении плоти и написал специальный трактат под этим заглавием. Он ищет доказательства воскресению и в достоинстве плоти, и в божественном всемогуществе, и в примерах из жизни природы, и в требованиях, проистекающих из божественного правосудия. В трактате *О воскресении плоти* он объясняет, что текст ап. Павла (1 Кор. 15:50) “яко плоть и кровь царствия Божия наследовать не могут” надо понимать не в смысле состава человека, из плоти и крови, противоположных душе, а в смысле тяготения его к земным привычкам и наклонностям греха.

Он учит не об уничтожении (*perditio*) тела, а о его изменении (*demutatio*), о преобразении сущности, а не об истреблении.<sup>280</sup> “Плоть воскреснет, не только вся плоть, но та же самая, и во всей своей целости ... Душа имеет своих ближних, свое убранство, свою прислугу: это плоть. Стало быть, плоть будет сопровождать душу, как молочная ее сестра” ... “Плоть есть невеста, или, точнее, супруга, сопряженная кровию с Иисусом Христом ... О, душа, — заканчивает Тертуллиан, — не завидуй плоти. Нет ближнего, которого бы ты должна более любить после

Господа.”<sup>281</sup> Так писал Тертуллиан, будучи, впрочем, в то время уже наполовину монтанистом.

<sup>273</sup> и. cap. 14.

<sup>274</sup> Phedon, 80 a.

<sup>275</sup> ibid. 78 d.

<sup>276</sup> Ibid. S3 á.

<sup>277</sup> De anim. cap. 26; 27

<sup>278</sup> De anim. cap. 58.

<sup>279</sup> ALES, La theologie de Tertullien, Париж, стр. 133; 137.

<sup>280</sup> De resurrectione carnis, cap. 54.

<sup>281</sup> Ibid. cap. 63



### Монтанизм Тертуллиана.

Как было указано выше, Тертуллиан закончил свою проповедническую деятельность в разрыве с Церковью. Последний период его жизни окрашен сначала слабыми оттенками монтанистического учения, а потом он сам сделался открытым сторонником этого учения. Монтанизм Тертуллиана — явление очень интересное в истории христианской мысли; замечательное тем более потому, что оно может послужить ярким примером для развития известного направления религиозной психологии. Монтанизм вовсе не есть только эпизод второго и третьего века нашей церковной истории. Прекратив свое существование как таковой, он, однако, не умирал в истории религиозных движений. Отклики его можно найти и значительно позже. Можно говорить, что монтанизм умеет затрагивать очень распространенные настроения религиозной психологии и играть на известных струнах с большим успехом. Благодаря этому он легко находит себе сторонников и последователей.

Монтанизм, известный и под именем “фригийской ереси,” или “ката фригийской,” или же еще “нового пророчества,” ведет свое происхождение из Малой Азии, из Фригии, от некоего Монтана. Монтан, обращенный из язычества, был до того жрецом Кибелы. В христианстве он быстро (ок. 172 г.) основал свое сообщество и очень быстро приобрел успех и популярность. Распространившись в значительной степени в Малой Азии, монтанизм проник и на Запад, где имел своих последователей в Галлии (в Лионе), в Риме и в Карфагене. Тут и встретился с этим учением Тертуллиан.

Основные особенности этого “нового пророчества” могут быть сведены к следующему: 1. напряженное ожидание близкой парусин Христа; 2. ригористический аскетизм; 3. экстатическая настроенность его адептов, выражающаяся главным образом в пророческих выступлениях под непосредственным якобы влиянием и вдохновением Параклита. Следует вспомнить, что Милтиад в свое время писал апологетический трактат о том, что “пророки не должны говорить в исступлении.” Эсхатологические настроения монтанизма выражались в ожидании скорого явления Небесного Иерусалима. Но эти настроения не помешали, однако, новой секте заняться и своим земным устройением. Как остроумно замечает Дюшен, “Иерусалим Небесный на земле не явился; поэтому принялись за устройство Иерусалима земного” (I 275). Монтан увлек за собой экстатически настроенных людей. Нашлись пламенные последовательницы Максимилла и Прискилла; некий Феодот занялся хозяйственными делами секты; начали писаться энциклики от имени нового пророка.

На западе монтанизм не дал ярких представителей, кроме самого Тертуллиана. Это самый блестящий писатель нового учения. Поворотным пунктом в жизни Тертуллиана должен быть признан трактат *О покрывале девственниц*, написанный около 206 г. В нем Тертуллиан уже высказывает свои антицерковные воззрения.

Монтанизм в своем искании харизматических экстазов готов был обвинять Церковь в измене апостольской линии. Церковь якобы сошла с того пути, на котором она жила в апостольский век. В Церкви иссякли те силы, которые действовали когда-то. Угас огонь, зажигавший первохристианских “пророков.” Иссякло само пророчество. Неоднократно и после, вплоть до наших дней, слышится этот упрек в недостатке профетизма и в слишком якобы сильном формализме церковной иерархии. Как и во времена Иоакима дель-Фиорэ в средневековой Италии, как и в начале нашего века, так и тогда напряженно ожидали нового Откровения. Бог-Отец глаголет в Ветхом Завете, Бог-Сын дал нам Свое Евангелие. Но в нем не содержится вся полнота божественной Истины. Ее надо ожидать в грядущем откровении Св. Духа, в Третьем Завете. Это Откровение Параклита и даст монтанизм. Тертуллиан прямо пишет: “...первобытному человечеству было свойственно бояться Бога; в

Законе и Пророках Ветхого Завета пришло детство; Евангелие принесло собою знаки молодости, отрочества церковного. Ныне же Параклит знаменует Собою зрелость Церкви. Ныне Он наследовал Христу, и человечество не будет уже больше знать иного учителя.”<sup>282</sup>

Так отразился монтанизм на отношении Тертуллиана к Церкви, к Откровению, к преданию. На этом одном влияние “нового пророчества” не остановилось. Оно сказывается и на других сторонах его учения, в частности, на его нравственно-аскетической проповеди.

Эта проповедь становится теперь резко ригористической. Тертуллиан больше обличает, чем утешает и учит. С непримиримостью говорит он о разных сторонах человеческой жизни, желчно укоряет, подозревает и осуждает. Резко и подозрительно относится он к миру и к твари. Слышатся некоторые дуалистические нотки, роднящие его с манихейством. Свойственного всем церковным писателям радостного космизма мы у него уже не находим. “Мир — творение Божие, но мирские вещи — творение диавола.”<sup>283</sup> “Брак есть терпимое любодеяние,” “Брак и любодеяние составляют один союз, одно плотское сочетание, пожелание коего Господом названо любодеянием.”<sup>284</sup> Он начинает уже подозрительно относиться к элементарным потребностям тела человеческого, в частности, быть чистым. “Чистота души нашей гораздо приятнее Богу, нежели опрятность тела.”<sup>285</sup> Это несколько странное сопоставление, или, точнее, противопоставление, воспринимается очень легко упрощенной аскетикой и находит отклик у многих, уповающих спасти свою душу нечистоплотностью тела.

Осуждая сначала только второй брак, а потом отрицая самый брак вообще, Тертуллиан неодобрительно относится к деторождению, высказывая неприязнь к детям, к их воспитанию и проч. Но особенно резко нападает он на зрелища. Этому посвящен один из самых ярких в литературном отношении трактатов апологета. Нельзя не признать, что театр, Колизей, бои гладиаторов и прочие языческие зрелища носили в себе очень много грубого, чувственного и даже безнравственного. Часто театр заканчивался развратом. Эта чувственность и аморальность тогдашнего театра и давала повод писателям христианства так резко нападать на сценические представления. Иного театра, иных зрелищ они не видели и не могли себе даже представить. Тертуллиан не одинок. Не менее непримирим к тогдашнему театру и Златоуст. Но из этого еще не следует делать вывода, что христианская этика как таковая безусловно отрицательно относится ко всякому театру. Тертуллиановско-златоустовский подход вполне объясним исторической конъюнктурой того времени. Но важно впрочем не это, а то, с каким исключительным озлоблением говорит против театра Тертуллиан. Он не только обличает аморальную сторону языческих театральных представлений и вполне справедливо предостерегает своих слушателей от опасности увлечения этими зрелищами. Тертуллиан заканчивает свой трактат исключительным по силе заключением, касающимся уже не языческих зрелищ, а того последнего Зрелища, т.е. Страшного Суда, когда будут собраны все народы и все поколения и когда Господь начнет судить всех. Он, не колеблясь, говорит о той радости, которую будут испытывать праведники и ангелы при виде мучений, которые постигнут актеров скоморохов, шутов и гаеров, языческих жрецов и иудейских книжников, осудивших Христа, философов, писателей и поэтов древности. Нельзя не признать, что это одно из самых сильных мест из про-

<sup>282</sup> О покрывале девственниц, гл. 1.

<sup>283</sup> О зрелищах, гл. 15.

<sup>284</sup> Там же, гл. 9.

<sup>285</sup> Там же, гл. 13.

изведений Тертуллиана, но также нельзя не удивляться совершенно нехристианскому переживанию мучений и страданий грешников, адских наказаний язычников и иудеев.