

Курс Патрологии

А. И. Сидоров

Содержание:

Введение

Патрология как Наука. Отцы и Учители Церкви, Церковные Писатели. Издания и переводы памятников церковной письменности. Основные этапы развития Патрологии. Эпохи Церковной Письменности. Хронологические Рамки “Классической Патрологии.” Культурно-исторические условия возникновения христианской апологетики. Русская Патрологическая Наука.

Раздел Первый. Мужья Апостольские.

Возникновение церковной письменности.

Глава I.

Вероучительные и литургико-канонические памятники первохристианской церкви.

1. “Учение двенадцати Апостолов” (“Дидахе”). 2. “Каноны святых Апостолов.”

Глава II

Св. Климент Римский 1. “Первое послание к Коринфянам.” 2. Так называемое “Второе послание св. Климента Римского.” 3. Прочие сочинения, приписываемые св. Клименту Римскому.

Глава III.

Св. Игнатий Богоносец. 1. Жизнь и творения св. Игнатия. Творения св. Игнатия. 2. Богословие св. Игнатия.

Глава IV.

Св. Поликарп Смирнский. Папий Иерапольский 1. Св. Поликарп Смирнский и его “Послание к Филиппийцам.” 2. “Мученичество св. Поликарпа.” 3. Папий Иерапольский.

Глава V.

“Послание Варнавы” Глава VI. “Пастырь” Ерма.

Раздел Второй. Греческие Апологеты II Века.

Глава I.

Возникновение греческой апологетики и ее задачи. Кодрат.

Глава II

Аристид. Аристон из Пеллы. 1. Аристид и его “Апология.” 2. Аристон из Пеллы.

Глава III.

Св. Иустин философ и мученик. 1. Жизнь св. Иустина и история его обращения. Творения св. Иустина. 3. Богословие св. Иустина.

Глава IV.

Татиан. 1. Жизнь и литературная деятельность Татиана. 2. Богословские взгляды Татиана.

Глава V.

Афинагор Афинянин. 1. Сведения древнецерковных писателей об Афинагоре. 2. Литературные труды Афинагора. 3. Богословские взгляды Афинагора. Антропология и учение о воскресении мертвых.

Глава VI.

Св. Феофил Антиохийский. 1. Жизнь и творения св. Феофила. 2. Богословие св. Феофила.

Глава VII.

Св. Мелитон Сардийский. 1. Жизнь и творения св. Мелитона. 2. Богословие св. Мелитона, отраженное в его сочинении “О Пасхе.”

Глава VIII.

Анонимное сочинение “к Диогнету.” 1. Судьба, характер и датировка произведения. 2. Миросозерцание автора трактата.

Глава IX.

Ермий. Апологеты Мильтиад и Аполлинарий Иерапольский. 1. Памфлет Ермия против языческой философии. 2. Апологеты Мильтиад и Аполлинарий Иерапольский.

Глава X.

Жанр “Учительных Книг.” 1. Предварительные замечания: идейно-богословские истоки жанра. 2. “Изречения Секста.” 3. “Поучения Силуана.”

Заключение

Введение

Патрология как Наука.

Термин “**патрология**” (т.е. “учение об отцах Церкви”) был впервые употреблен протестантским ученым Й. Герхардом (J. Gerhard; ум. 1637), написавшим сочинение под названием “*Патрология, или произведение о жизни и трудах учителей древнехристианской Церкви,*” которое увидело свет после его смерти в 1653. Уже в этом названии намечаются характерные черты зародившейся науки, являющейся одновременно и наукой церковно-исторической, и наукой богословской. Ее предметом становится изучение жизни, творений и богословия отцов и учителей Церкви, которое, естественно, предполагает понимание культурно-исторического и церковно-исторического контекста, определявшего во многом житие и миросозерцание того или иного святого отца и церковного писателя. Поэтому патрология находится в неразрывной связи с рядом исторических и богословских дисциплин, прежде всего, с историей Церкви.

Также в XVII в. появляется термин “**патристика**” — практически одновременно и у католических, и у протестантских писателей, подразделявших всю богословскую науку (“теологию”) на “библейскую,” “патриотическую,” “схоластическую,” “символическую” и “спекулятивную.” Хотя оба указанных термина долгое время (вплоть до наших дней) часто употреблялись в качестве взаимозаменяемых, их всё же следует дифференцировать.

Различие двух понятий весьма ясно сформулировал замечательный русский патролог Н.И. Сагарда: патристика, будучи по преимуществу наукой **богословской**, “собирает рассеянные в творениях отцов Церкви доказательства для догмы, морали, церковного строя и церковной дисциплины и стремится изложить их по их внутренней связи. Поэтому ее можно определить, как систематическое изложение заимствованных из отеческих творений доказательств, которые служат для исторического обоснования христианских истин. Она не даёт образа жизни и литературной деятельности богословских писателей, опуская биографию и библиографию, группирует догматическое содержание их творений по основным точкам зрения, излагает в связи и таким образом создает систему традиционного религиозного учения. Следовательно, в “**патристике**” индивидуальные особенности того или другого церковного писателя лишаются обычной ценности, иногда получая характер даже случайного отклонения от нормы, причем вся сила сосредотачивается на принципиальном тождестве нравственного и догматического учения с библейско-христианскими первоосновами. От этой науки существенным образом отличается “патрология,” заключающая не только биографический и библиографический отдел, но и экзегетический, в котором излагается содержание отдельных произведений того или другого писателя и цельный образ его учения, с оттенением именно его индивидуальных особенностей, характерно отличающих данного писателя и определяющих его место в истории богословской мысли, и эта сторона признается существенной составной частью науки, которую она не может передать “истории догматов,” так как в последней историческая сторона представляется не так подробно и обстоятельно, и совершенно в другой форме, чем в патрологии.

В патрологии история христианских догматов представляется хронологически, в связи с самою жизнью древней Церкви и в том самом порядке, в каком христианские догматы раскрывались в действительности. С другой стороны, в патрологии каждый христианский догмат рассматривается в связи со всей системой вероучения тех церковных писателей, у которых раскрывается этот догмат; между тем как “история догматов” оставляет эту связь в стороне и берет из учения известного отца только то, что он говорит о том или другом догмате в отдельности.” В этом определении Н.И. Сагарды область патрологической науки весьма четко отграничивается и от сферы “патристики,” и от “истории догматов” — дисциплины, распространенной преимущественно в среде протестантов.

Следует еще отметить, что слово “патрология” нельзя понимать в узком смысле слова, т.е. как науку, занимающуюся исключительно изучением творений одних отцов Церкви. В поле ее зрения попадают жизнь, творческая деятельность и богословие всех церковных писателей, т.е. тех писателей, которые принадлежали к Церкви и сознательно выражали церковное вероучение. Поэтому понятие “патрология” является практически тождественным выражению “**древнецерковная письменность**” (или более широкому — “**церковная литература**”). Сам предмет данной науки, таким образом, необходимо предполагает богословскую оценку памятников данной письменности, что существенным образом отличает православную (и, в значительной мере, католическую) патрологию от жанра “истории христианской литературы,” в котором обычно подвизаются протестантские (а, отчасти, и светские) ученые. Для последних абсолютно чужда церковная точка зрения на свой предмет, а поэтому они включают в “историю христианской литературы,” наряду с сочинениями церковных писателей, и произведения еретиков, не проводя между ними никакого различия. Тем самым, грани определения “христианский” совершенно размываются и оно принимает очень и очень аморфный вид. Безусловно, отстраняясь от такого не-

церковного подхода к христианской письменности, нельзя впадать и в противоположную крайность, т.е. в “грех сугубой дистинкции,” ибо не всегда и во всем можно провести “церковность” до ее самой малейшей черты; иногда данную границу приходится как “намечать пунктиром.” Это объясняется тем, что, во-первых, один и тот же христианский писатель в различные периоды своей жизни то был членом Церкви, то впадал в ересь или “схизму” (классический пример тому — Тертуллиан): во-вторых, некоторые взгляды одного и того же христианского писателя весьма точно отражали точку зрения соборного веросознания Церкви, другие же — не вполне согласовывались с ней, или даже вступали в явное противоречие с соборным церковным разумом; в-третьих, само это соборное веросознание, будучи самотождественным по существу, находилось (и находится) в процессе самораскрытия, предполагающем изменение форм церковного сознания; наконец, в-четвертых, ереси и еретические сочинения всегда вызывали реакцию церковных писателей, а поэтому часто служили как бы “фоном” их деятельности и мирозерцания — без учета же подобного “фона” немислимо и адекватное понимание жизни и учения отцов и учителей Церкви.

В целом можно сказать, что “с точки зрения патриотической среды писателей христианских различаются три группы: писатели христианские — христиане, но не принадлежавшие к Церкви Православной и не её учение излагавшие в своих произведениях; писатели церковные — члены Церкви Православной, писавшие об ее учении, жизни, деятельности и т.д., произведения которых не получили в Церкви значения точного изложения церковного и св. отцы Церкви — те из церковных писателей, произведения которых признаны самою Церковью наиболее точным выражением хранимого ею учения.” Первая группа как раз и представляет тот “фон” (о котором только что шла речь) для православной патрологической науки, оставаясь на периферии ее изысканий; вторая и третья группы являются непосредственным предметом ее изучения. Как история церковной письменности, православная патрология исходит из того принципа, что эта “письменность резко отличается от светской своим религиозным, богословским характером, своим церковным содержанием — в ней самое существенное не форма, а содержание; а поскольку и различать произведения христианской письменности следовательно, с точки зрения ее богословской значимости.” Этот подход православных ученых к патрологии коренным образом отличает данную науку от светской истории литературы. “Всеобщая история литературы или история литературы какой-либо нации отмечает прежде всего художественно-эстетическую сторону. Но эта точка зрения не применима к церковной литературе, потому что данная литература возникла не из литературно-эстетических, чисто художественных потребностей, а из практически-религиозных, церковных и богословских, ее история протекает параллельно или, скорее, органически связана с историей Церкви, в особенности с церковным вероучением и церковной наукой. Произведения церковной литературы — не художественные произведения и не стремятся быть такими; церковная литература — не изящная литература, а изображение жизни и страданий, веры и надежды древней Церкви. Авторы ее — не “писатели” и “литераторы,” а церковные мужи и богословы; они, за редкими исключениями, заботятся не о форме, а о содержании. Эстетическое развитие церковного стиля, если оно действительно имело место, не обуславливало собою общего хода развития этой литературы. Правда, проповеди отцов Церкви имеют риторическую сторону (например, у Иоанна Златоуста), гимны — поэтическую, литургии — эстетическую сторону; некоторые отцы Церкви обнаруживали стремление к классическим формам выражения мыслей и чувств. Однако все это для хода развития церковной письменности имеет только

случайное значение — интерес, какой имеют для нас эти произведения, существенным образом основывается на их особенном содержании.”

Отцы и Учители Церкви, Церковные Писатели.

В раннехристианском словоупотреблении понятие “отец” обычно ассоциировалось с термином “учитель.” Уже святой Апостол Павел намекает на это, говоря: “хотя у вас тысяча наставников, но не много отцов; я родил вас во Христе Иисусе благовествованием” (1 Кор. 4,15). Святой Иринеи Лионский также говорит: “Ибо если кто научен кем-либо, то он называется сыном учителя, а этот отцом его.” Наконец, и Климент Александрийский изрекает: “Слова суть порождения души. Поэтому мы называем тех, кто наставляет нас, отцами.”

Подобная неразрывная связь двух понятий, доходящая почти до отождествления, прослеживается затем и в раннем монашестве, где слово “авва” подразумевало одновременно значения “духовного отца” и “учителя.” Такое словоупотребление отчасти сохранилось и у нас, ибо мы говорим не просто об “отцах Церкви,” но об “отцах и учителях Церкви.” В то же время, указанные понятия обрели в современном православном словоупотреблении некоторые оттенки различия, на которых хотелось бы остановиться.

Среди всех церковных писателей отцы Церкви, занимают особое место. Об этом ясно говорит, например, преосвященный Филарет Черниговский: “Церковь Христова есть царство истины и святости, основанное Христом Господом и силою Св. Духа, действующего чрез избранных своих, всегда живое в членах своих...; а высокая честь быть избранными орудиями Духа Божия предоставлена отцам Церкви.” Они являются продолжателями дела свв. Апостолов: “это те преемники духа апостольского, которые и могли по дарованиям богопросвещенного ума и хотели по благодатной чистоте души предлагать и предложили в писаниях чистую истину Христову, семя Божие, действующее во спасение.”

Естественно возникает следующий вопрос: кого из христианских писателей следует относить к собственно “отцам Церкви”? Католические ученые и богословы выдвигают четыре основных критерия для определения понятия “отцы Церкви”: 1) ортодоксальность учения, 2) святость жизни, 3) признание Церкви и 4) древность. Данные критерии, за исключением последнего, признаются и православными патрологами. При этом, правда, следует оговориться, что ни один из названных критериев нельзя рассматривать с узкоформальной точки зрения. Например, если брать первый критерий, то необходимо учитывать, что, хотя Богооткровенные истины христианства неизменны и даны нам в своей неизблемой полноте, восприятие и раскрытие их со стороны человека происходило во времени и постепенно. Человеческий ум в ходе истории как бы постепенно продвигался (и продвигается) к все большей полноте познания и понятийного выражения этих истин. Как пишет архимандрит Сильвестр: “Бог постепенно приучал людей к постижению Откровения, как приучают живущих во тьме к свету.” А поэтому Церковь в ходе земной истории своей “извлекает известные истины из Откровения и поставляет их пред глазами верующих, возводя их на степень догмата, т.е. истины уже непререкаемой.” Вследствие этой деятельности Церкви “представляет собою, можно сказать, своего рода внутреннюю, непрерывную диалектическую работу, клонящуюся, при желании оградить истины веры от всякого рода заблуждений, к более и более точному разъяснению и определению их для более прочного утверждения в сознании верующих.” Данный процесс условно можно назвать процессом “догматизирования.” Постепенность такой диалектической работы со-

борного разума Церкви заставляет нас быть осторожным в оценке взглядов того или иного отца и учителя Церкви, предостерегая против “анахронизма суждений.” Например, если рассматривать триаологию доникейских отцов с точки зрения четко сформулированного учения о Святой Троице (нашедшего классическое выражение в известном “никео-цареградском символе”), то можно констатировать, что многие из этих отцов явно тяготели к субординационизму. Аналогичным образом в христологии св. Кирилла Александрийского встречаются некоторые неточные формулировки, которые можно трактовать, так сказать, в “монофизитском” ключе. Кроме того, критерий “ортодоксальности” нельзя применять узко формально и в том плане, что все сказанное тем или иным отцом является истиной в последней инстанции. Ибо “писания отцов — человеческие произведения и существенно отличаются от Священного Писания Ветхого и Нового Завета, которое богодухновенно, составлено под специальным воздействием Св. Духа и потому должно рассматриваться и почитаться, как Священное и Божественное Писание. За весьма редкими исключениями, никто не смешивал произведений отцов Церкви с боговдохновенными писаниями пророков и Апостолов, и такого смешения нельзя допускать без опасности запутаться в безвыходных противоречиях. Отсюда, при неизменном подчинении всегда живому, всегда непогрешимому авторитету Церкви, которая есть верная хранительница божественных обетований и всеобщего и непрерывного Предания, вытекает для нас известная свобода в изучении отеческих творений и заключающегося в них учения; отсюда же, не умаляя значения отцов, мы получаем возможность и право внести необходимые различия в оценку их учения.” Поэтому, согласно мнению одного из первых русских патрологов, следует проводить различие между “погрешностями” и “заблуждениями,” ибо они “не одно и то же. Иное дело погрешать в таких истинах, которые, не будучи определены Церковью, могли быть изъясняемы так или иначе — и совсем другое дело упорствовать против ясного определения всей Церкви. Первого рода ошибки нередко можно встретить у св. отцов, но отнюдь не погрешности второго рода. Погрешностей св. мужей не должно одобрять и упорно держаться их, точно также, как и упрекать их за оные, помня ту истину, что и святой человек, как человек, мог иногда ошибаться.”

Что касается второго критерия — святости жизни, то здесь следует остерегаться отождествления понятий “святость” и “безгрешность,” ибо, как известно, только один Бог без греха. Поэтому нельзя забывать того, что отцы Церкви были людьми: в жизни их могли случаться падения, проступки и т.д., но своим подвигом покаяния, молитвы и добродетельности они искупили их пред Господом и Церковь единодушно признает их святыми. С другой стороны, некоторые еретики, например, Несторий, по внешней стороне своей личной жизни приближались к идеалу святости, однако это не позволяет причислять их к лику святых, ибо формальное применение только одного критерия не допускается соборным разумом Церкви. Вследствие чего “святость должна быть запечатлена блаженной кончиной в общении с Церковью или даже мученичеством за Христа. Святость жизни св. отцов служит:

- а) речательством духовной опытности их, как руководителей в святой христианской жизни,
- б) основой их глубокого проникновения в истины христианского вероучения, по принципу Мф. 5:16,
- с) залогом их беспредельной преданности к истине и Церкви, как церковных учителей и защитников интересов Церкви.”

Поэтому третий критерий — признание Церкви — является главным и решающим фактором в определении границ понятия “отцы Церкви.” Впрочем, и здесь признание Церкви нельзя полностью отождествлять с канонизацией. Сонм святых на небесах — бесчислен и не все святые горней Церкви, бывшие “тайными делателями Царства Божьего,” известны нам, поскольку знаем мы лишь отчасти и проникнуть в сокровенную суть великой тайны Церкви нам, пребывающим в “юдоли печали,” не дано. Канонизация святых лишь только намечает контуры этой великой тайны. Ибо “в отношении к некоторым лицам Церкви еще не довольно прошло времени, чтобы узнать волю Божию о них, прославляющую святых своих по своему усмотрению. Потому, если высокие качества известных лиц, их высокая образованность и подвижническая жизнь, не подлежат сомнению и они пользуются уважением Церкви, хотя и не в числе святых: то, не дозволяя себе без воли Духа Божия называть их св. отцами, должны мы признавать их знаменитейшими учителями Церкви, иначе, следуя примеру Церкви, должны называть их блаженными учителями, блаженными отцами и ставить вслед за св. отцами. Таковы, например, патриарх Фотий, Феофилакт Болгарский, Марк Ефесский.”

Четвертый же критерий (древность), выдвигаемый католическими богословами, не признается, как отмечалось выше, православными патрологами. Исходя из него, католические ученые завершают собственно патрологию на греческом Востоке св. Иоанном Дамаскиным (начало VIII в.), а на латинском Западе — Исидором Севильским (VII в.). Православную же точку зрения на сей счет ясно выразил покойный отец Иоанн Мейендорф: “Наша Церковь учит, что божественное Откровение не ограничено никакими хронологическими рамками. Дух святой действует через людей всех времен, и Церковь “узнает” в людях своих “святых отцов” не по причине древности, а руководствуясь своей внутренней интуицией, на основании которой и формируется Предание.” Вследствие этого наука патрология, собственно говоря, не имеет конечного хронологического предела, или, если говорить более точно, данный предел устанавливается грядущим концом бытия этого тварного мира и человечества.

Таким образом, святые отцы Церкви суть “надежнейшие руководители в деле религиозного знания; в их писаниях заключено апостольское Предание, посему все споры о вере, о правилах благочестия и благочиния церковного необходимо должны быть решаемы при свете святоотеческих писаний; но несомненным доказательством истины служит только единодушное и согласное их учение, только сие учение всякому должно принимать за несомненное правило, а не всякую частную их мысль и не всякое их предположение и исследование. Церковь во все времена имела и имеет нужду указывать для своих чад такие сочинения, которые могут служить предохранением от неверия, заблуждения и нравственных падений; и она во все времена тщательно отличала тех пастырей, которых Бог особенно щедрит дарами Своей благодати, приуготовлял к борьбе с еретиками и одарил дарами премудрости и ведения; она принимала их писания с особенным уважением и предлагала их в руководство на будущие времена.”

Отмеченный в этом высказывании архимандрита Порфирия принцип “согласия отцов” (*consensus patrum*) имеет важнейшее значение для патрологии. Еще в V в. его достаточно четко сформулировал прп. Викентий Лирийский: “Но должно сносить суждения только тех отцов, которые живя, уча и пребывая в вере и в католическом общении свято, мудро, постоянно, сподобились или с верою почитать о Христе, или блаженно умереть за Христа. А верить им должно по такому правилу: что только или все они, или большинство

их единомысленно принимали, содержали, передавали открыто, часто непоколебимо, как будто по какому предварительному согласию между собою учителей, то считать несомненным, верным и непререкаемым; а о чем мыслил кто, святой ли он или ученый, исповедник ли и мученик, не согласно со всеми или даже вопреки всем, то относить к мнениям личным, сокровенным, частным, отличным (*secretum*) от авторитета общего, открытого и всенародного верования; дабы, оставив древнюю истину вселенского догмата, по нечестивому обычаю еретиков и раскольников, с величайшей опасностью относительно вечного спасения, не последовать нам новому заблуждению одного человека.”

Именно такое “согласие отцов” и делает их авторитетными выразителями Священного Предания. А “Предание — это Дух Христов, оживляющий Церковь и составляющий ее внутреннюю сущность. Подобно человеческому телу, оживляемому душой, и Тело Христово оживляется живущим в Нем Духом Христовым.” Естественно, что святоотеческие творения не объемлют всю полноту церковного Предания, а представляют собой только часть его, наряду с постановлениями вселенских соборов, богослужением, церковными обычаями и т.д. Кроме того, творения святых отцов суть памятники церковной письменности, а в Церкви письменное Предание всегда вторично, но отношению к устному Преданию. Ведь “Христово Предание, живущее и проповедуемое в Церкви пастырями и учителями, только мало помалу записывается, чему в Библии положено как бы идеально-совершенное начало, первообраз. Православно-вселенская Церковь, как благодатная таинница истины Христовой, вдохновляемая и руководимая Духом Святым, всегда создает особую письменность, целый и целостный ряд словесных памятников непогрешимого Предания, корнящегося в ее религиозно-православном самосознании. Таким образом, в Церкви и Церковью всегда записывается только некоторая часть из того, что составляет религиозную сущность ее бытия и жизни всех истинно верующих христиан. Очевидно, что не все богооткровенное учение, не вся религиозная жизнь, не весь, так сказать, догматико-канонический “материал веры,” находящийся и живущий в Церкви, вполне и всецело выражается и запечатлевается в письменных творениях и словесных памятниках церковных.” Разумеется, это отнюдь не умаляет значения данных творений, поскольку письменное Предание является существенной и неотъемлимой частью всего Священного Предания.

Сложнее и запутаннее дело обстоит с обозначением “учители Церкви.” На католическом Западе в 1298 г. декретом папы Бонифация из числа прочих отцов были выделены четыре — Амвросий, Иероним, Августин и папа Григорий Великий (Двоеслов); они получили почетное наименование “высокочтимых учителей Церкви” (*egregii doctores ecclesiae*), “учителей Церкви по преимуществу” (*doctores ecclesiae preminentiam*) или “великих отцов Церкви.” Затем к числу этих “преимущественных учителей Церкви” были причислены еще восточных четыре отца: Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. Позднее титул просто “учителей Церкви” (*doctores ecclesiae*) усвоили целому ряду как восточных (Кириллу Иерусалимскому, Кириллу Александрийскому, Иоанну Дамаскину), так и западных церковных писателей (Иларию Пиктавийскому, Льву Великому, Фоме Аквинату, Бернару Клервосскому, Петру Дамиану и пр.). А “в православной Церкви и у православных патрологов наименование “учителя Церкви” не имеет устойчивого и строго определенного значения. Иногда оно прилагается, как особенно почетный титул (“великий вселенский учитель”), к знаменитейшим из отцов Церкви (Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту); большею же частью употребляется в отношении к наиболее выдающимся из церковных писателей, которые не удо-

стоены Церковью почетного звания “отцов Церкви,” но известны своими высокими качествами, исключительной образованностью, подвижнической жизнью и пользуются уважением в Церкви, хотя и не в числе святых (например, Климент Александрийский, Ориген, Иероним, Августин, Феодорит Кирский), и по своему значению близки к отцам, стоя в тесной связи с ними. Впрочем, каких-нибудь определенных указаний в этом отношении не выработано, почему у нас отцам Церкви противопоставляются просто церковные писатели, т.е. такие писатели, которые не имеют некоторых святоотеческих свойств, — не отпечатали в своей жизни и сочинениях в совершенной чистоте и целостности преданной веры Церкви, но до конца жизни пребывали в духовном общении с Церковью и т.п., каковы, например, названные Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан, Лактанций, Евсевий Кесарийский, Иероним, Августин, Феодорит Кирский и др. Одни из них самую Церковью по какому-либо поводу выделены из ряда отцов (Евсевий Кесарийский на VII вселенском соборе), ошибки других выяснены были при точной формулировке церковного учения (например, мнения Оригена), об иных Церковь не высказала своего суждения, или не признала их святыми и прославленными.”

Именно отсутствие четких критериев в определении понятия “учители Церкви” приводит иногда к некоторому расхождению в мнениях среди православных патрологов. Например, С.Л. Епифанович, в отличие от Н.И. Сагарды, на сей счет высказывается так:

“Надо заметить, что у нас неправильно называют “учителями” церковных писателей, которые погрешали в истории и не удостоены имени св. отцов, между тем, как наименование “учитель Церкви” более почтенно, чем “отец Церкви” и усвоено немногим из них, которые были корифеями и вождями в борьбе против ересей. Гораздо правильнее поэтому всех, не причисленных к лику отцов, называть “писателями церковными” (*ecclesiasticis-criptores*). К ним неприменимы признаки отцов Церкви, глазным образом по отсутствию православия в их воззрениях по некоторым пунктам учения и, следовательно, по отсутствию общения с Церковью. Авторитет за ними Церковью не признается, причем это непризнание их выражается или в форме оставления их без внимания при перечне свидетелей Священного Предания и непринятия в святцы, или в форме открытого отвержения.” Однако, на наш взгляд, подобная точка зрения представляет определённую крайность, особенно в отношении древнейшего периода церковной письменности. Дело в том, что некоторые из названных христианских писателей (Климент Александрийский, Ориген) исполняли особое церковное, служение в качестве “дидакалов” и воспринимались Церковью именно как “учители.” Учитывая такую специфику древнейшего периода церковной литературы (которая, следует заметить, проявлялась достаточно часто и в позднейшие эпохи вплоть до наших дней), мы считаем возможным применять название “учитель Церкви” — к тем христианским писателям, которые подвизались на великом поприще церковного учительств.

Вообще необходимо подчеркнуть, что “и церковные писатели, не имеющие церковного авторитета, равному святоотеческому, также должны быть предметом тщательного и обстоятельного изучения в патрологической науке. И необходимость этого основывается прежде всего, на том, что деление на отцов Церкви и просто церковных писателей возможно только в отвлечении, когда церковный писатель оценивается как личность, выделенная из общего хода церковной жизни и особо рассматриваемая в отношении к ее личным достоинствам, твердости в вере и непоколебимой преданности учению Церкви; но такого деления нельзя произвести, если живо представить себе широкое, часто бурное, течение жизни древней Церкви; здесь непрестанно сменяются отцы Церкви писателями

церковными, одни влияют на других, все принимают деятельное участие в жизни Церкви, в её борьбе с внешними и внутренними врагами веры, в раскрытии и обоснования христианской истины, и нет возможности точно расчислить, что должно отнести на счет литературной деятельности признанных отцов Церкви, с одной стороны, и церковных писателей, с другой. Достаточно вспомнить о том влиянии, какое имел церковный писатель Тертуллиан на отца Церкви Киприана, Ориген — на выдающихся отцов Церкви IV в., блж. Августина — на богословов западной Церкви. Далее, церковные писатели — богословы и образованнейшие мужи христианской древности — оказали сильное и весьма важное влияние на раскрытие внутреннего содержания христианства, углубление и формирование церковного учения; в подтверждение этого можно указать на Климента Александрийского, Оригена, Августина, Феодорита Кирского. Наконец, и как исторические свидетели о вере и жизни Церкви своего времени церковные писатели имеют весьма важное значение. Что касается, так сказать, юридического права на привлечение к изучению и произведений церковных писателей, не провозглашенных Церковью в качестве “отцов,” то оно в достаточной степени обосновывается на том историческом факте, что православная Церковь ни разу не ставила своею нарочитою задачей определить церковное значение всех церковных писателей и степень точности выражения ими церковного учения.” Поэтому “патрологическая наука не должна наперед устанавливать определенного выбора между произведениями древнецерковной письменности, и одни исследовать, а другие отвергать; все сохранившиеся памятники древнецерковной письменности, весь литературно-исторический материал, оставленный членами древней Церкви, необходимо изучить с той подробностью и обстоятельностью, каких требует значение его в целом и отдельных частях.”

Издания и переводы памятников церковной письменности.

Изобретение книгопечатания в XV в., а также интерес к произведениям классической древности (включая и христианскую древность), характерный для гуманистов эпохи Ренессанса, дослужили главными причинами появления первых изданий святоотеческих творений. В конце XV века И. Хейнлен (J. Heynlin) первый высказал идею издания творении четырех латинских “великих учителей Церкви,” а И. Амербах частично осуществил эту идею, выпустив в свет сочинения св. Амвросия Медиоланского и ряд творений (*Opera*) блаж. Августина (1492 и 1506 гг.). Вслед за ними последовала публикация “патриотических антологий” Н. Зигхарда (*Aritidotum contra diversa somniumferesaeculorumhaerese*; 1528) и Г. Герольда (*Orthodoxographa*; 1555). Стали появляться и уже достаточно монументальные издания, носящие названия “Библиотек святых отцов”: первый опус такого рода в 9 томах появился в Париже в 1575 г. (*Sacra Bibliotheca sanctorum Patrum praducentos...*). За ним последовали “Большая Библиотека” (*Magna BibliothecaveterumPatrumetantiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, 14 томов; Кельн, 1618) и “Самая большая Библиотека” (*Maxima Bibliotheca vetrum Patrum etantiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, 27 томов; Лион, 1677). В двух последних изданиях был принят хронологический принцип печатания творении церковных писателей, но их существенным недостатком являлось то, что греческие отцы Церкви издавались лишь в латинском переводе. Данный недостаток попытались исправить Ф. дю Дюк (F. duDuc), издавший в Париже в 1624 г. два тома некоторых сочинений греческих церковных писателей в оригинале и с латинским переводом, и Ф. Комбефи (два аналогичных издания в 1648 и 1672 гг.).

Эти и прочие издания XVI-XVII вв. подготовили почву для серьезного начинания т. н. «мауристов», связанного с созданиями французскими бенедиктинцами в 1618 г в Париже конгрегации святого Мавра. Основным делом этой конгрегации была публикация текстов творений отцов и учителей Церкви, начавшись в 1679 г. изданием трудов блж. Августина, оно закончилось в 1778 г. выходом в свет первого тома произведений св. Григория Богослова, охватив большинство самых выдающихся авторов христианской древности. Среди «мауристов» — этих подлинных подвижников науки — можно назвать имена Ж. дю Фрише (издавшего творения св. Амвросия), Р. Массье (выпустившего в свет произведения св. Ириней Лионского), Б. де Монтфакона (творения свв. Афанасия Великого и Иоанна Златоуста) и т. д. «Мауристы имели много преемников, из которых наиболее выдающимся можно признать А. Галланда (1709-1779), выпустившего в Венеции обширную «Библиотеку древних отцов» (*Bibliotheca veterum Patrum antiquorum que scriptorum ecclesiasticorum [graeco-latina]*, 14 томов ее появились в 1765-1781 гг.). В первой половине XIX в. видное значение приобрели издания памятников церковной письменности, осуществленные кардиналом и префектом Ватиканской библиотеки А. Май (ум. 1854 г.). Он выпустил в свет три серии таких памятников: «Новое собрание древних писателей» (*Scriptorum veterum nova collectio*; 10 томов; Рим, 1825-1838 гг.), «Римский сборник» (*Spicilegium romanum*; 10 томов; Рим, 1839-1844) и «Новая Библиотека отцов» (*Nova patrum Bibliotheca*; 9 томов; Рим, 1852-1888; данная серия была завершена уже после смерти А. Май). Все подобного рода начинания создали хорошие условия для выхода в свет эпохального труда аббата Ж.-П. Минья (1805-1875 гг.).

Его жизнь совпала с той «реставрацией католицизма», которая началась во Франции после печально знаменитой революции и достигла апогея ок. 1860 г.). Сам Ж.-П. Минья являлся ярким представителем данной «реставрации», подвизаясь на ниве духовного просвещения и как пастырь, и как журналист, и как издатель. Венцом его просветительской, научной и издательской деятельности можно считать две монументальные серии «Патрологий.» Латинская «Патрология» (Париж, 1844-1855) включает 221 том и хронологически доходит до папы Иннокентия III (ум. 1216); греческая «Патрология» (Париж, 1857-1866) включает 161 том и доходит до середины XV в. (до Флорентийского собора 1438-1439 гг.). По полноте охвата христианских авторов и грандиозности предприятия издание Минья остается непревзойденным и по сей день. Естественно, что столь огромное предприятие потребовало привлечение многих соратников; из наиболее ревностных и трудолюбивых сотрудников Минья следует упомянуть П.Л.П. Геранже, Ж.-Б. Питру и П. Драша (обращенного раввина, ставшего горячим проповедником религии Христовой). Высоко оценивая значение монументального труда аббата Минья, необходимо отметить и некоторые существенные недостатки его. По словам Н.И. Сагарды, «Минья не был ученым издателем и научных целей не преследовал: он не ставил задачей издавать неизданных авторов и не устанавливает критически текста, — он перепечатывает только старинные авторитетные издания, обычно полагая в основу лучшее бенедиктинское издание, более полное и авторитетное сравнительно с другими, и присоединяя, где было нужно, недостающие в нем творения из позднейших изданий. Таким образом, Минья повторил недостатки прежних изданий, увеличив только погрешности. Кроме того, и это издание не представляет совершенно полного собрания церковных писателей.»

Данные недостатки труда Минья, а также совершенствование методов работы патрологов и филологов, имели следствием тот факт, что, начиная со второй половины XIX в., на Западе появляется ряд патрологических серий, опирающихся на тщательном изучении

рукописной традиции и учете всех известных рукописей (т. н. “критические издания”). Именно на основе детального анализа всех сохранившихся рукописей, позволяющих восстановить изначальный (или близкий к изначальному) текст произведений древнецерковных писателей, началось издание латинских христианских авторов в Вене с 1866 г., получившее название “Венского корпуса” (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*); вышло в свет ок. 70 томов его, охвативших значительную часть латинской церковной письменности (творения блж. Иерооима, блаж. Августина и т. д.). Несколько позднее (с 1897 г.) в Берлине, под руководством известного протестантского богослова и ученого А. Гарнака, стала издаваться серия “Греческие христианские писатели первых трёх веков” затем её название несколько изменилось: “*Греческие христианские писатели первых веков*,” а в связи с этим изменился и хронологический диапазон охватываемых авторов). Она продолжается до настоящего времени и появилось более 50 томов её, включающих сочинения св. Ипполита Римского, Климента Александрийского, Оригена, св. Епифания Кипрского и пр. Данный “*Берлинский корпус*” отразил отмеченный подход протестантских ученых к “истории христианской литературы,” ибо в нем, наряду с сочинениями церковных писателей, публикуются и произведения еретические, например, коптские гностические трактаты (в переводе на немецкий язык).

В XX в. напряженная текстологическая и филологическая работа патрологов не иссякает, а, наоборот, занимает всё более и более ведущее место в общем “преуспевании” патрологических исследований. Так, в 50-х гг. XX в. бенедиктинцами аббатства Штеенбругге (*Steenbrugge*) в Бельгии начато грандиозное издание, своего рода “новый Минь,” получившее название “Свода (корпуса) христианских авторов” (*Corpus Christianorum*). Этот свод включает в себя четыре серии. Латинская серия (*Series Latino*) по плану должна охватывать произведения латинских христианских авторов первых восьми столетий и содержать 250 томов; издание ее иаибо лее продвинулось и вышло уже более 180 томов. Вторая серия, под названием “Средневековое продолжение” (*Continuatio Mediaevalis*) непосредственно примыкает к первой и должна охватить период с VIII до XII вв.; появилось уже ок. 70 томов этой серии. Третья серия, наиболее интересная, есть греческая серия (*Series Graeca*). Цель ее — критическое издание посленикейских греческих христианских писателей (которые не вошли в “Берлинский корпус”). Вышло в свет ок. 30 томов этой серии; среди прочего здесь изданы творения св. Амфилохия Иконийского, Диодора Тарского, прп. Максима Исповедника и др. Наконец, четвертая серия — “апокрифическая” (*Series Apocryphorum*); в ней изданы апокрифические “Деяния Иоанна,” “Армянские деяния Апостолов” и др.

Не менее важным и грандиозным начинанием, чем бельгийский “Свод,” представляется французская серия “*Христианские источники*” (*Sources Chretiennes*), в которой появилось уже более 400 томов. Будучи серьезным научным изданием, эта серия ставит перед собой и более широкие задачи: предоставить в распоряжение интеллигентных читателей сокровища христианской письменности. Поэтому, наряду с текстом оригинала здесь приводится параллельный французский перевод; кроме того, каждый том, как правило, снабжен обширным предисловием и обильными комментариями. В этой серии увидели свет не только произведения греческих и латинских авторов (хронологический диапазон которых весьма широк: от II до XV в.), но и некоторых сирийских: Афрата Персидского Мудреца, Иоанна Апамейского, Филоксена Мабуггского и др. (они издаются только в переводе на французский язык).

Помимо названных крупных патрологических серий, на Западе тексты творений святых отцов издаются и во множестве других серий. Среди них можно отметить такое солидное издание, как “Тейбнеровская библиотека” (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), в котором появился критический текст “Посланий” и “Амфилохий” патриарха Фотия Константинопольского и “О природе человека” Немезия Эмесского; серию “Патристические тексты и исследования” (*Patristische Texte und Studien*), где, например, недавно увидело свет критическое издание “Ареопагитик”; так называемую “Лебовскую классическую библиотеку” (*The Loeb Classical Library*) и др. Следует также заметить, что в конце XIX - XX вв. большое значение придается изданию сочинений восточных христианских писателей. Так, в 1894 г. в Париже начато издание “Сирийской патрологии” (*Patrologia Siriacca*), но, по ряду причин, оно было прервано (вышло в свет всего только 3 тома). Более успешно продвигается “Восточная патрология” (*Patrologia Orientalis*), начатая в 1907 г. также в Париже (вышло более 30 томов ее).

Самым монументальным из такого рода изданий является “Свод восточных христианских писателей” (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*), который включает в себя шесть серий: сирийскую, коптскую, арабскую, армянскую, грузинскую и эфиопскую. Начиная с 1903 г. в Париже издано более 100 томов этого “Свода.” Наконец, нельзя не сказать, что в XIX-XX вв. появилось множество переводов творений отцов и учителей Церкви на современные западные языки. Из огромной массы подобного рода изданий можно выделить, например, такие английские серии, как “Доникейская христианская библиотека” (*The Ante-Nicene Christian Library*; 24 тома, 1866-1872 гг.) и “Избранная библиотека никейских и посленикейских отцов христианской Церкви” (*A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*). Не уступает им и такая немецкая серия, как “Библиотека отцов Церкви,” которая выходила в несколько этапов: сначала 80 томов (1869 -1888 гг.), затем 61 том (1911-1930 гг.) и позднее еще 20 томов (1932-1939 гг.). Все указанные издания и множество других послужили и служат твердым фундаментом для всестороннего и глубокого изучения святоотеческого наследия.

Основные этапы развития Патрологии.

Истоки патрологии можно возвести к достаточно глубокой христианской древности. Уже в известном труде “отца церковной истории” Евсевия Кесарийского содержится весьма обильный патрологический материал, ибо Евсевий стремился написать такую церковную историю, которая одновременно была бы и историей церковной литературы. В распоряжении Евсевия были богатые сокровища Иерусалимской и Кесарийской библиотек, где хранились писания древних отцов и учителей Церкви, а поэтому его сведения о памятниках первохристианской письменности приобретают первостепенное значение, поскольку многие из этих памятников впоследствии были утрачены. Если произведение Евсевия является собой как бы начальный синтез церковно-исторической науки и патрологии, то первой попыткой создания собственно “патрологического труда” можно считать “Книгу о знаменитых мужах” блж. Иеронима Стридонского. В ней блж. Иероним является себя “пионером в сфере истории богословской литературы». Само название произведения (*De viris illustribus*; оно имело еще и другое название: “О церковных писателях” — *De scriptoribus ecclesiasticis*) заимствовано блж. Иеронимом у римского автора Светония Транквилла, в начале II в. описавшего жизнь и сочинения наиболее ярких представителей римской словесности. Свою книгу блж. Иероним создал в 392 г. в предисловии, обращаясь к Другу

и покровителю префекту Декстру, он так определяет задачи ее: “Ты советуешь мне, Декстр, чтобы я, следуя примеру Транквилла, изложил по порядку сведения о церковных писателях, и чтобы то, что он сделал в перечне знаменитых мужей языческой древности, я сделал относительно наших, то есть чтобы я кратко изложил тебе сведения о всех оставшихся потомству какие-либо из сочинений священного содержания, начиная от страдания Христа до четырнадцатого года императора Феодосия.” Указывает блж. Иероним и на трудности своей задачи, сравнивая себя с языческими писателями, создававшими подобного рода труды: “Мое и их положение неодинаково. Ибо они, раскрыв древние исторические сочинения и летописи, могли как бы с обширного луга сплести не малый венок своего творения. Что же могу сделать я, который, не имея в этом деле никакого предшественника, должен следовать наихудшему, как говорится руководителю — самому себе, — хотя Евсевий Памфилов в десяти книгах Церковной Истории оказал нам весьма важное пособие, и хотя книги каждого из тех, о которых мы намерены писать, часто свидетельствуют о времени жизни своих авторов?”

Наконец, блж. Иероним намечает и апологетическую цель своей книги; “Итак, пусть узнают Цельс, Порфирий, Юлиан, неистовствующие против Христа псы, пусть узнают их последователи (которые думают, что Церковь не имела никаких философов и ораторов, никаких учителей), сколь многие и великие мужи её основали, создали и украсили; пусть перестанут они укорять нашу веру в деревенской только простоте и пусть лучше сознаются в своем невежестве”. Произведение блж. Иеронима состоит из 135 глав, каждая из которых посвящена какому либо знаменитому мужу христианской древности, начиная от святых Апостолов и Евангелистов; заканчивает же блж. Иероним сведениями о собственной литературной деятельности. В “Книге” упоминаются и три иудея: Филон Александрийский, — Иосиф Флавий и Иуст Тивериадский (первых двух древнецерковные писатели вообще считали “своими”), а также некоторые писатели сомнительной, с православной точки зрения, репутации: Вардесан, Новациан и Евномий. Сведения о греческих христианских писателях блж. Иероним заимствует, в основном, у Евсевия; причем, такое заимствование осуществляется не всегда корректно и допускаются ряд ошибок. Однако, начиная с IV в. Иероним вполне самостоятелен, хотя и здесь не избегает погрешностей. Несмотря на данные ошибки и погрешности, труд блж. Иеронима имеет, несомненно, первостепенное значение, ибо является первым “патрологическим очерком” в истории христианской письменности, содержит массу ценнейших свидетельств.

Значение данного труда блж. Иеронима определяется еще и тем, что на протяжении более тысячи лет он стал образцом для множества подобных же произведений средневековых авторов (они иногда именуется “номенклаторами”), обычно также носящих название “О знаменитых мужах.” Первым “продолжателем Иеронима стал пресвитер Геннадий Марсельский (ум. ок. 480 г.), который в 91 главе своего произведения охватил церковных писателей с конца IV в. до последней четверти V в.; в рукописной традиции его труд обычно присоединялся к книге блж. Иеронима в качестве ее второй части. Затем появилось сочинение “О знаменитых мужах” архиепископа Исидора Севильского (ум. 638 г.), повествующее, преимущественно, об испанских христианских писателях, к нему сделал дополнение ученик Исидора Ильдефонс Толедский (ум. 667 г.). Беда Достопочтенный (673-735 гг.) как бы завершает собой активный период просветительской и ученой деятельности в области изучения христианской древности, характерный для раннего средневековья. Правда, его знаменитый труд “Церковная история англов,” а также несколько житий английских святых относятся, во-первых, скорее к сфере истории Церкви, чем к соб-

ственно патрологии, а, во-вторых, имеют преимущественно “местное” значение, описывая церковную жизнь этого далекого уголка Римской империи.

После же Беды, и связи с общими историческими катаклизмами, сопровождающимися затуханием культурной деятельности, не средневековом Западе преемственность подобного рода “патристических опусов” прорывается на несколько веков. Лишь в XII в. вновь появляются продолжатели дела блж. Иеронима, такие как бенедиктинский монах Зигеберт (ум. 1112 г.), пресвитер Гонорий Августодунский (ум ок. 1150 г.), аббат Иоанн Тритенгейм (ум. 1516) и др. Что касается греческого Востока, то здесь, помимо перевода на греческий язык упомянутой книги блж. Иеронима (он был осуществлен анонимом в период VII — IX вв.), можно назвать только один труд, освещающий историю древнецерковной литературы. Это знаменитая “библиотека” константинопольского патриарха Фотия. Она представляет собой сборник “конспектов” прочитанных патриархом произведений как христианских, так и языческих авторов. Всего “Библиотека” содержит 280 таких “конспектов” (“кодексов”), сопровождаемых обычно критическими ремарками патриарха, относящимися к содержанию и литературной форме этих произведений, а также к характеру мирозерцания их авторов. Данный труд патриарха Фотия имеет важнейшее значение для патрологической науки, ибо он сохранил ценные сведения о тех памятниках церковной письменности, которые ныне утеряны.

В новое время, начиная с XVII в., патрология постепенно конституируется, как самостоятельная наука, хотя процесс обретения ею “индивидуального лица” протекал достаточно сложно. Два фактора сыграли решающую роль в становления научной патрологии. Первый фактор — уже упоминавшиеся печатные издания творений древнецерковных писателей и отцов Церкви, которое заложили фундамент для “патрологических штудий” Второй фактор полемика между католиками и протестантами, в которой патрология, подобно церковно-исторической науке, играла весьма и весьма видную роль. Ибо, отталкиваясь от “схоластической рутины,” протестанты стремились обосновать свой раскол обращением к “чистым истокам христианской древности,” в том числе — к творениям древнехристианских писателей. Поэтому у них возникает такая дисциплина, как “историческое богословие,” которая со второй половины XVII в. получает название “патристического богословия.”

Именно в рамках данной дисциплины появляются обобщающие труды типа “Патрологий” Й. Зерхарда (1653 г.) и Й. Хюльсеманна (1670 г.), “Греческая Библиотека” (1790-1809 гг.; 12 томов) и “Латинская Библиотека” (1754 г.; 6 томов) Й. Фабриция, “Патристическая Библиотека” И.Г. Валха (1770 г.) и др. “Возврат к отцам Церкви” во многом определил также католическое богословие и науку XVII-XVIII вв. Отход от мертвящей рутины поздних эпигонов схоластики здесь наметился уже в XV в., а активная деятельность по изданию святоотеческих творении ускорила этот процесс. В результате у католиков появляется первый серьезный патрологический труд Р. Веллармино “Книга о церковных писателях” (Рим, 1613; впоследствии он был дополнен Ф. Ляббе: Париж, 1660). Затем выходит в свет монументальное произведение сорбоннского профессора Л.Е. дю Пена (L.E. duPin) “Новая Библиотека церковных авторов” (Париж, 1686-1711, 47 томов), использовавшего методы исторической критики, что вызвало реакцию недовольства в консервативных католических кругах, поведшую к наложению запрета на многотомное исследование Дю Пена. В противовес Дю Пену бенедиктинец Р. Гейллье (R. Geillier) создает “Общую историю священных и церковных авторов” (Париж, 1721-1763; 23 тома), в которой прослеживается строго католический взгляд на историю церковной письменности. Нельзя не упо-

мянуть и солидные труды немецких католических исследователей: “Анализ творений святых отцов и церковных писателей” (1780-1796; 18 томов) Д. Шрама . и “Богословско-критическая история жизни, творений и учения святых отцов и прочих церковных писателей” (1783-1799; 13 томов) Г. Люмпера — оба труда написаны на латинском языке.

XIX в. знаменуется, с одной стороны, множеством открытий неизвестных дотоле произведений древнецерковной литературы (т.н. “Философумен,” или, более точно, “Опровержения всех ересей” св. Ипполита Римского, “Дидахв” и пр.), а, с другой стороны, определенной переориентацией патрологических исследований, прежде всего в протестантском ученом мире. Здесь “патрология” (или “патристика”) постепенно исчезает, как самостоятельная научная дисциплина, уступая место “истории древнехристианской литературы.” Дух суетно-неумемного “критического разума,” разъедающего, подобно кислоте, всю протестантскую культуру XIX в., излился и на эту церковно-историческую и богословскую дисциплину. Находя повсюду неисчислимые противоречия во взглядах различных древнецерковных писателей, протестантские ученые пришли к выводу, что нет и в принципе не может быть цельного “богословия отцов”; возможно только изучение памятников древнехристианской письменности с чисто историко-литературной точки зрения, исключаяющей их богословскую оценку. Именно такой подход обнаруживается, например, в “Истории древнехристианской литературы первых трехвеков” Г. Крюгера.

Впрочем, хотя протестантские ученые и стремились выплеснуть из ванны вместе с грязной водой и ребенка, это отнюдь не означает, что их труды полностью лишены всякого значения. В данном плане можно отметить, например, фундаментальное исследование А. Гарнака “История древнехристианской литературы до Евсевия” “его органичное продолжение “Хронология древнехристианской, литературы” (всего 5 томов, вышедших в 1893-1904 гг., а затем неоднократно переиздававшихся). Тем же А. Гарнаком была начата в конце XIX с. серия “Тексты и исследования по истории древнехристианской литературы” продолжающаяся и донныне; в ней появились как публикации отдельных памятников древнецерковной письменности, так и их монографические исследования, вкупе с различными сборниками статей (в настоящее время вышло в свет ок. 140 выпусков этой серии).

В отличие от протестантских ученых, католические исследователи остались верными традициям предшествующих патрологических изысканий. Некоторое время понятия “патрологии” и “патристика” являлись в них взаимозаменяемыми, чему свидетель, например, “Учебник патрологии и патристики” И. Ниршля (1881-1885; 3 тома). Затем слово “патристика” постепенно выходит из католического научного обихода, заменяясь порой на “историю древнецерковной письменности” или “историю древнехристианской литературы” (последнее выражение, хотя внешне и напоминает аналогичный “протестантский жанр,” по внутреннему своему смыслу являлось тождественным “патрологии,” т.е. предполагало богословскую оценку произведений). В конце XIX — первых десятилетиях XX вв. католические исследователи уверенно занимают лидирующее место в области патрологии. Помимо многочисленных конкретных исследований, выходят в свет и множество обобщающих патрологических трудов, таких как пятитомная “История древнецерковной литературы” О. Барленхевера (выдержавшая несколько изданий), трехтомная “Патрология и история богословия» Ф. Кайре (F. Caure), Трехтомная “История греческой христианской литературы вплоть до конца IV века» А. Пюсша и пр. В XX в., особенно в последние десятилетия его, у католических патрологов можно наблюдать определенную тенденцию переноса центра тяжести научной деятельности на все более тщательное издание памятников древне-церковной письменности и связанное с ним детальное изучение рукописной

традиции их. Все больший акцент ставится и на монографических исследованиях отдельных патрологических проблем.

Поэтому мощная и солидная традиция католической патрологии породила в XX в. целую плеяду выдающихся ученых, поражающих своей многосторонней эрудицией, таких как Г. Барда, М. Ришар, Ж. Даннелу и пр. Крупнейшие католические богословы, например, Г. де Любак и Г.У. Бальтазар, стремятся основывать свои богословские построения на фундаменте прочного знания святоотеческого Предания, а поэтому и сами предстают, как вполне профессиональные патрологи. Итоги тщательной разработки различных областей истории древнецерковной письменности подводятся в таких классических учебниках, как “Патрология” Й. Кастена (три тома ее изданы самим автором, а четвертый том подготовлен, после кончины Кастена, его учениками) и “Патрология” Б. Альтанера и А. Штуйбера (весьма ценная с библиографической точки зрения).

Впрочем, констатирую ведущее значение католической патрологии в XX в., нельзя не отметить того факта, что и современные протестантские ученые добились ряда важных успехов и в области изданий святоотеческих творений (например, ими осуществлена публикация вновь найденных творений прп. Макария Египетского), и в сфере изучения жизни, творчества и мирозерцания отдельных отцов и учителей Церкви (в качестве примера можно привести серию работ В. Фелкера, посвященных Клименту Александрийскому, Оригену, св. Григорию Нисскому, прп. Максиму Исповеднику, прп. Иоанну Лествичнику, прп. Симеону Новому Богослову и Николаю Кавасиле), и в осмыслении основных тенденций развития святоотеческого богословия (в частности, следует отметить такие труды, как “История раннехристианских учений” Д.Н. Келли, “Философия отцов Церкви” Г.Вольфсона и “Христианская традиция” Я. Пеликана).

Подводя итоги данному краткому и очень схематичному обзору, хотелось бы сказать, что в настоящее время возникает настоятельная необходимость в создании обобщающего труда по истории патрологической науки, который бы позволил оценить в полной мере результаты многовековых усилий подвижников ее.

Эпохи Церковной Письменности. Хронологические Рамки “Классической Патрологии.”

За свою почти двухтысячелетнюю историю церковная литература неоднократно меняла формы своего выражения, применяясь к различным историческим обстоятельствам. В то же время по содержанию она представляет собой единый процесс, в котором, тем не менее, можно выделить отдельные фазы или эпохи развития, во многом совпадающие с эпохами истории Церкви. Первой такой эпохой следует считать доникейский период. Примыкая непосредственно к Священному Писанию Нового Завета, церковная письменность начинает свое бытие с конца I в., и первая эпоха ее простирается до начала IV в. В церковной литературе данной эпохи можно выделить несколько как бы “блоков,” каждый из которых обладает определенным единством и цельностью, т.е. памятники церковной письменности объединяются в некие группы, отражающие, хотя не всегда и не полностью, богословско-мировоззренческие течения.

Первой такой группой являются те произведения древнехристианской словесности, которые с некоторой долей условности называются обычно “творениями мужей апостольских.” К ним непосредственно примыкают произведения греческих апологетов II в. Эти последние находят свое органичное продолжение, правда в несколько ином культурно-историческом контексте и с более широким богословским размахом в сочинениях пред-

ставителей Александрийской школы: Климента Александрийского, Оригена, св. Дионисия Александрийского, Феогноста, Пиерия, св. Петра Александрийского и Дидима Слепца. В рассмотрении этой группы церковных авторов, являющихся “дидаскалами” Александрийского “огласительного училища,” хронологические рамки следует расширить до конца IV в. С ними в теснейшей связи находятся ученик Оригена — св. Григорий Чудотворец, перенесший традиции Александрийской школы на каппадокийскую почву, и мученик Памфил — сторонник и почитатель Оригена в Кесарии Палестинской. Особняком стоят несколько церковных писателей: св. Мефодий Олимпийский (или Патарский) — видный оппонент Оригена и весьма самостоятельный богослов, Секст Юлий Африкан и анонимный автор диалога “О правой вере”; их объединение в одну группу — чисто условное. Наконец, последняя группа христианских писателей доникейской эпохи представлена западными богословами. Родоначальником западной патриотической мысли можно считать св. Иринея Лионского, перенесшего в Галлию традиции малоазийского богословия. За ним следуют апологет Минуций Феликс, св. Ипполит Римский, Новациан: св. Киприан Карфагенский, Орнобий и Лактанций.

Следующий мощный пласт в истории церковной литературы составляют творения отцов и учителей Церкви эпохи вселенских соборов (начало IV — начало IX вв.). Данная эпоха, в свою очередь, подразделяется на три периода. Первый период обычно принято называть “золотым веком святоотеческой письменности,” хронологические рамки которого можно приблизительно установить 325-451 гг. В этом “веке” явно намечаются несколько ведущих богословско-литературных течений. Первый мы обозначили бы (понимая лишь относительную точность такого обозначения), как новоалександрийско-каппадокийское направление в, святоотеческом богословии, оно представлено творениями свв. Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Амфилохия Иконийского и Кирилла Александрийского. В некоторой степени антиподом данного направления является Антиохийская школа: возникнув еще в доникейскую эпоху (личность св. Лукиана), это течение богословской мысли оформилось в творениях св. Евстафия Антиохийского, Диодора Тарсийского, св. Иоанна Златоуста, Феодора Мопсуестийского и блж. Феодорита Кирского. “Эпигонами” Антиохийской школы следует считать Нестория и Евферия Тианского. Вне этих двух основных направлений богословской мысли греческого Востока стоят такие церковные писатели, как Евсевий Кесарийский, св. Кирилл Иерусалимский, св. Елифаний Кипрский, Исихий Иерусалимский, свв. Прокл и Геннадий Константинопольские, которые условно можно объединить в одну группу. Важнейшим и существенным элементом церковной литературы “золотого века” является монашеская письменность IV-V вв. (в данном случае хронологические рамки данного “века” следует несколько раздвинуть). Ее представляют творения прп. Антония Великого, св. Аммона, прп. Пахомия Великого и его учеников, прп. Макария Египетского, Евагрия Понтийского, Палладия Еленопольского, прп. Исидора Пелусиота, прл. Нила Анкирского, прп. Марка Подвижника, блж. Диадоча Фотикийского и нескольких менее известных авторов (св. Серапиона Тмуитского, Стефана Фиваидского II пр.). К этой группе относится также сборник “*Apophthegmata Patrum*” (в двух своих основных редакциях, которые в русском переводе называются: “Древний Патерик” и “Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов”), анонимное сочинение на греческом языке “История египетских монахов” (на русский язык оно не переводилось и известно преимущественно в латинской переработке Руфина Аквилейского, как “Жизнь пустынных отцов”), творения преп. Иоанна Кассиана (хотя они написаны на латинском языке, но по со-

держанию и духу своему принадлежат целиком миру древних египетских иноков) и сочинения аввы Исаии (в связи с работой исследователей над рукописной традицией их возникло множество проблем, в том числе — проблема авторства). Неотъемлемую часть церковной письменности “золотого века” составляют, естественно, и творения западных отцов Церкви: свв. Илария Пиктавийского, Амвросия Медиоланского, блж. Иеронима Стридонского, блаж. Августина и свт. Льва Великого, к которым примыкают менее известные латинские писатели (Руфин Аквилейский, Никита Ремесианский и пр.). Наконец, и сирийская церковная письменность (или сирийская патрология), представленная в первую очередь творениями таких ярких богословов, как Афраат Персидский Мудрец, св. Ефрем Сирии, Кириллона, Иоанн Апамейский и пр., органично вписывается в этот “золотой век.”

За данным “веком” следует большой и несколько аморфный (с точки зрения наличия ясно выраженных богословских направлений) период, который можно назвать “путем к патристическому синтезу” (вторая половина V — начало VIII вв.). Группировать в нем произведения церковной литературы, за отсутствием рельефно намеченных богословских течений, часто бывает достаточно затруднительно. Характерной чертой данного периода является также наличие значительного числа полемических сочинений, что и неудивительно, ибо как раз на него приходится пик христологических споров. Открывается он знаменитым “Ареопагитским корпусом,” проблема авторства которого до сих пор служит предметом самых жарких научных дискуссий. Совсем иной род церковной словесности представляют произведения православных полемистов VI в., которых иногда разделяют на т.н. “неохалкидонитов” и “строгих халкидонитов” (впрочем, такое разделение весьма относительно, а сами эти наименования далеко не бесспорны). К этой группе церковных авторов принадлежат: Нефалий Александрийский, Иоанн Грамматик Кесарийский, Иоанн Скифопольский, Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский (несколько особняком стоит третий Леонтий — пресвитер Константинопольский, бывший достаточно талантливым проповедником), св. Ефрем Антиохийский, император Юстиниан Великий, Ираклиан Халкидонский, Ипатий Ефесский, “скифские монахи,” Памфилий Богослов, монах Евстафий, Феодор Раифский, Анастасий I Антиохийский и Евлогий Александрийский. Сочинения этих многочисленных авторов, намечающих в основном решение христологической проблемы, подготовили почву для зрелого творчества отцов VII в.: св. Софрония Иерусалимского, преп. Максима Исповедника и преп. Анастасия Синаита. Данная линия развития святоотеческого богословия находит завершение в творениях св. Иоанна Дамаскина, который в определенной степени подвёл итоги всей предшествующей церковной науке.

Сущностным элементом “патристического синтеза,” намеченного в основных чертах прежде всего преп. Максимом Исповедником и св. Иоанном Дамаскиным, является аскетическая письменность VI — VII вв. Ее представляют: “Руководство к духовной жизни” преп. Варсануфия Великого и Иоанна, агиографические труды Кирилла Скифопольского, “Пандекты” Антиоха Монаха — малоизвестное сочинение инока Лавры Саввы Освященного, создавшего в начале VII в. своего рода “компендиум” всего христианского нравственного богословия, творения аввы Дорофея, “Главы” (или “Слово подвижническое”) Иоанна Карпафийского (об этом авторе практически ничего неизвестно; предполагается только, что жил он в V-VII вв.), “Духовный луг” блж. Иоанна Мосха, “Главы о любви” аввы Фалассия, известная “Лествица” преп. Иоанна одного из родоначальников “синайского исихазма”: к последнему можно также причислить творения прп. Филофея и прп. Исихия (хотя вопрос о времени жизни этих подвижников остается открытым). К данной группе аскетических писателей следует еще отнести и прп. Исаака Сирина — несторианского

подвижника и епископа, удостоившегося быть причисленным к лику святых Православной Церкви. Латинская церковная литература этого периода представлена весьма большим количеством авторов, из которых можно выделить такого яркого проповедника и даровитого аскетического писателя, как Кесарий Арелатский, крупного философа и богослова Бозция, столпа западного монашества св. Бенедикта Нурсийского, энциклопедически образованного Исидора Севильского и папу св. Григория Двоеслова. К ним необходимо также отнести Беду Достопочтенного и Иоанна Скота Эриугену — последний, хотя и жил в IX в., завершает своим творчеством “патристический цикл” на латинском Западе.

Церковная письменность эпохи вселенских соборов на греческом Востоке заканчивается периодом защитников иконопочитания (начало VIII — начало IX вв.). Св. Иоанн Дамаскин, завершая собой предшествующий период, одновременно начинает этот новый этап святоотеческого богословия. Его современником был св. Герман Константинопольский, известный не только своими тремя посланиями, в которых он одним из первых дает отпор нахлынувшей волне иконоборчества, но и проповедями, литургическими песнопениями, толкованием на Божественную Литургию и рядом богословско-философских трактатов. Весьма большое значение для понимания развития теории иконопочитания имеет сочинение “Наставление старца о святых иконах,” открытое и опубликованное Б.М. Мелиоранским, в котором простой монах Георгин Киприянин развенчивает епископа — сторонника иконоборчества, показывая всю несостоятельность богословских посылок данной ереси. Творения св. Никифора Константинопольского и прп. Феодора Студита подводят черту под этим сравнительно кратким, но чрезвычайно существенным для православного вероучения, периодом истории церковной литературы .

Данный период служит своего рода “переходным мостом” к патристической письменности средне- и поздневизантийской эпохи (начало IX — середина XV вв.). К сожалению, по причине пока еще слабой изученности (с патрологической точки зрения) этой эпохи, в ней наблюдается наличие множества “белых пятен.” Поэтому представляется возможным лишь слабым пунктиром наметить тенденции развития церковной литературы и богословия данного важнейшего этапа патриотической мысли. Начало ему в средневизантийский период полагает творчество св. Фотия Константинопольского — выдающегося богослова, ученого-энциклопедиста, экзегета и проповедника, творения которого практически еще неизвестны русскому православному читателю. Затем на небосклоне византийской церковной словесности немерцающим светом начинает гореть звезда тайнозрительного богословия прп. Симеона Нового Богослова. Его ученик и духовное чадо — прп. Никита Стифат — также занимает немаловажное место в истории православной литературы средневизантийского периода: помимо “Жития” своего наставника, он известен как автор достаточно многочисленных трудов: антилатинских трактатов, аскетических “Глав,” богословско-философских произведений, посланий и пр.

Такие аскетические писатели, как Илия Эдик и прп. Петр Дамаскин, продолжают в этот период традиции предшествующего монашеского любомудрия. Совсем иной характер носит творчество Николая Мефонского — преимущественно полемиста против “латинской ереси,” раскрывшего в ходе борьбы с ней ряд немаловажных аспектов православной триадологии, христологии и еклесиологии. На грани перехода от средневизантийского к поздневизантийскому периоду церковной словесности весьма заметной фигурой выделяется личность Никифора Влеммида — многопланового литератора, византийского “дидакала,” ученого и философа, догматиста и полемиста. Один из византийских “импе-

раторов-богословов” Феодор II Ласкарис завершает средневизантийский период (особого внимания требует его сочинение “Христианское богословие”).

Поздневизантийский период церковной письменности практически совпадает с правлением династии Палеологов, которое характеризуется пышным расцветом культуры (“Палеологовский Ренессанс”). Сущностное средоточие данного периода составляют творения главных представителей “поздневизантийского исихазма”: св. Феопампа Филадельфийского, прп. Григория Синаита, св. Григория Паламы и Николая Кавасилы. К ним органично примыкают богословские трактаты защитника исихазма Иоанна Кантакузина (одно время восседавшего на императорском престоле, а затем принявшего монашеский постриг с именем Иоасафа), “Наставление безмолствующим” Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, высокоумозрительный трактат Каллиста Катафигиота “О Божественном единении и созерцательной жизни” и ряд других аскетических произведений. Наконец, творческий взлет духовной мысли умирающей Византии лебединой песней звучит в трудах св. Марка Ефесского, Георгия Схолария (ставшего константинопольским патриархом под именем Геннадия II) и блж. Симеона Солунского.

Пятнадцатым столетием и заканчивается, на наш взгляд, та патрология, которую можно условно назвать “классической патрологией.” Она представляет собой преемственный ряд памятников церковной письменности, непрерывным потоком струящихся от апостольских времен до гибели Византии. После ее гибели этот поток не иссяк, но преобразовался и изменил свой вид, разбившись на множество более мелких рукавов “национальных патрологий.” Собственно говоря, процесс образования их начался еще в период прочного бытия византийской державы, когда стали возникать поместные национальные Церкви: перевод богослужения на родной язык в них стимулировал и создание национальных церковных литератур. Образование их протекало с различной степенью интенсивности; наиболее плодотворным данный процесс оказался в Грузии и в славянских странах. Среди славянских христианских литератур ведущее место вскоре заняла русская церковная словесность (или “русская патрология”). Что же касается выражения “сирийская патрология,” то оно после V в. вряд ли имеет право на существование, поскольку, с отделением несториан и монофизитов от Православной Церкви, можно говорить только о “сирийской христианской литературе” (учитывая, естественно, тот специфичный оттенок, который данная литература приобретала у несториан или монофизитов). В таком же смысле следует говорить об “армянской, коптской, арабской” и пр. “христианских литературах,” хотя здесь бывают и исключения: например, арабский христианский писатель Феодор абу Кура — ученик св. Иоанна Дамаскина, также как и преп. Исаак Сирии, не должен выпадать из поля зрения патрологической науки.

Культурно-исторические условия возникновения христианской апологетики.

Появление жанра апологетической литературы в истории церковной письменности связано в первую очередь с тем, что христианская Церковь во II в. сделала значительные успехи в своей миссионерской деятельности и свет Благовествования проник во многие, даже отделенные, уголки огромной Римской империи, выйдя и за пределы ее. Процесс обращения в христианство охватил практически все слои пестрого римского общества, в том числе и высшие “страты” его. Подобный успех христианского Благовествования вызвал естественную реакцию язычества, которая шла, так сказать, по трем “каналам”: государственного неприятия религии Христовой, оппозиции ей со стороны языческой интеллиген-

ции и непонимания ее в массе языческого “плебса.” Кроме того, к этому добавлялась уже ставшая традиционной враждебность иудаизма к Церкви Христовой. Взаимодействие данных четырех “реакционных факторов” и определили во многом задачи ранней христианской апологетики. Поэтому, по словам Д.Гусева, христианские апологеты II в. в силу первого фактора должны были доказать, во-первых, “не только с точки зрения нравственно-религиозной, но и с точки зрения юридической, право христианства на свободное отправление своего религиозного культа и выставить на вид всю несправедливость той процедуры, которой подвергались христиане во время суда над ними. Во-вторых, в виду гордого и выскомерного презрения к христианству языческих ученых и философов, им нужно было показать и представить всю высоту, все божественное величие и неизмеримое превосходство христианского учения над всеми древними религиозно-философскими воззрениями и системами. Наконец, в-третьих, в виду религиозного фанатизма низших и необразованных масс римско-языческого общества, обвинявших христиан в разных небывалых преступлениях — в безбожии, безнравственности и в общественной и политической неблагонадежности — христианские апологеты должны были представить во всем блеске чистоту христианских догматов, святость христианской морали и высокий нравственный характер жизни и поведения христиан, — духовность и возвышенность всех их стремлений и полнейшую отрешенность их от разных политических интересов и целей.” К этому необходимо добавить и четвертую задачу: доказательство того, что христианство есть “истинный Израиль” в противоположность “Израилю ветхому,” уже сыгравшему свою историческую роль и сошедшему со всемирной сцены Богооткровения. Следует отметить, что если четвертая задача стала уже достаточно традиционной в христианской письменности (в Новом Завете и у мужей апостольских), то первые три являлись по-преимуществу новыми, и христианским апологетам II в. здесь пришлось во многом “торить путь” для будущих богословов. Правда, многие предпосылки для христианской апологетики были заложены в некоторых сочинениях авторов, принадлежащих к так называемому “эллинистическому иудаизму” (Филона Александрийского, Иосифа Флавия и др. Особенно важным в данном плане было значение Филона, Согласно В.Ф. Иваницкому, “несомненным нужно признать влияние Филона на христианскую апологетику. Народившееся христианство было встречено со стороны язычников теми же почти обвинениями, какие предъявлялись и иудейству. Поэтому-то христианские апологеты пользовались и материалом, и методом полемики теми же, какой успела выработать апологетика иудейская; в частности, воспользовались они и тем, что давал Филон.” И “насколько вообще Филон был близок к христианству, видно из того, что христианская Церковь всегда относилась к нему с симпатией; христианские писатели сохранили нам сочинения Филона, цитаты из последних они приводили обыкновенно наряду со свидетельствами *pateras*, самого Филона объявляют христианином и создают даже целую легенду о его отношениях к Ап. Петру.”), но то были лишь предпосылки, ибо задачи христианских апологетов были не только несравнимо шире задач иудейских апологетов, но и носили качественно иной характер.

Указанные задачи определили и характер ранней христианской апологетики: по сравнению с творениями мужей апостольских, которые писались преимущественно для христианской аудитории, сочинения апологетов предназначались и для “внешних,” хотя безусловно предполагалось и чтение их членами Церкви. Это, в свою очередь, определило и другую важную черту ранней апологетики: церковные писатели, представляющие ее, активно использовали терминологию античной философии, являющуюся своего рода “койне” образованного греко-римского общества. Используя этот язык античной философии и

некоторые ее идеи, христианские апологеты коренным образом трансформировали и преобразили содержание их, исходя из того убеждения, что христианство намного выше и достойнее данной философии, поскольку есть единственное истинное Любомудрие в подлинном смысле этого слова. Такой подход к античной философии (и вообще к античной культуре) исключал “эллинизацию христианства” (знаменитый тезис А.Гарнака), а, наоборот, имел следствием “христианизацию эллинизма,” хотя процесс данной “христианизации” происходил с большими трудностями и весьма продолжительно.

Осуществляя намеченные выше задачи, раннехристианские апологеты применяли два основных метода. “Первый из них самый естественный и наиболее необходимый, прямо вытекающий из требований задачи, можно назвать положительным. апологетическим. Сущность его сводилась к тому, что апологеты оправдывали христиан от возводимых на них обвинений через раскрытие христианского вероучения и жизни, безупречность которых должна была освобождать христиан от преследований. После того, как было доказано высокое достоинство христианского вероучения и чистота христианской жизни, право христиан на свободное от стеснений существование можно было доказать и косвенным путем, посредством критики враждебных христианству религий. Раскрытие того, что иудейская религия, хотя истинная и божественная, потеряла свое значение с появлением христианства, а язычество, как сплошное уклонение от божественной истины, не может дать удовлетворения ни религиозным, ни нравственным потребностям человека, наглядно доказывало несправедливость тех, которые преследовали религию лучшую, сами держась религий или потерявших свое значение, или совсем не имеющих его. Этот второй метод можно назвать отрицательным. полемическим. Он служил как бы дополнением к первому, еще рельефнее оттеняя превосходство христианства, а потому апологеты пользовались тем и другим совместно, но в разное время и при различных условиях не в одинаковой мере.”

Данные методы вырабатывались и в полемике с языческими писателями, прямо или косвенно затрагивающими в своих произведениях христианскую религию. Само появление в древнецерковной письменности жанра “Апологий” обуславливалось в определенной мере литературной реакцией язычества на феномен христианства. Именно на II в. приходится появление произведений языческих писателей, высказывающих свою позицию по отношению к религии Христовой. Причем, такая литературная реакция язычества отнюдь не была однородной. С одной стороны, мы видим влиятельного сановника и ритор Фронтон, убежденного сторонника и защитника исконно римских традиций, рассматривающего христианство однозначно, как “святотатство”; его точка зрения, скорее всего, оказала сильное влияние на “императора-философа” Марка Аврелия (Фронтон был воспитателем и учителем Марка Аврелия), видевшего в христианской религии “опасную химеру, угрожающую античному мирозерцанию.”

С другой стороны, такой великий насмешник, как Лукиан, относящийся к языческим богам, словно “политический фрондер, недовольный наставшим правительством” и пользующийся всяким поводом, чтобы подвергнуть их желчному осмеянию, к христианам не был столь язвителен: смотря на них свысока, он все же с определенной долей симпатии отмечает положительные стороны религии Христовой (высокую нравственность христиан, братскую взаимопомощь их и т.д.). Нельзя назвать однозначным и отношение к христианству представителей языческой философии и науки. Например, с точки зрения убежденного адепта язычества Кельса оно “есть религия, опирающаяся на грубый и невежественный класс, религия духовного мрака в умственном отношении.” Из всех своих совре-

менников именно Кельс наиболее остро почувствовал внутреннюю несовместимость христианства и античного мирозерцания. Прежде всего, Кельса отталкивала и раздражала глубокая вера христиан в то, что им даровано Откровение высшей Истины, хотя в массе своей они, по убеждению Кельса, были людьми малообразованными. Второй принципиальный момент, вызывающий его реакцию неприятия религии Христовой состоял в признании здесь исключительного и особого положения человека в общем универсуме бытия. Как истинный грек, он рассматривал мир в качестве “космоса,” т.е. упорядоченного и гармоничного целого, в котором человек отличается от прочих частей этого целого (растительного мира, животных и пр.) лишь в плане, так сказать, чисто “функциональном,” но отнюдь не качественном. Поэтому признание человека венцом творения Кельс считал не просто абсурдом, но своего рода “богохульством.” Кельс ясно ощущал, что христианство ломает и разрушает всю структуру античного мирозерцания, а поэтому бросал христианам упрек в “желании новшеств”; упрек, кстати сказать, вполне созвучный с мнением многих образованных язычников и, в частности, с мнением римского историка Светония, рассматривающего христианство, как “новое суеверие.” Примечателен тот факт, что Кельс принадлежал в общем к традиции платонизма (хотя и платонизма, носящего черты эклектизма). А как отмечает О. Гигон, в первую очередь из этой традиции единственное и “подлинно опасное контрнаступление” (*die einzigen wirklich gefahrhchen Gegenangriffe*), которое античная культура повела против христианской религии (за Кельсом последовали Порфирий и Юлиан Отступник).

В то же время, такой видный представитель этой традиции, как Нумений, читает Священное Писание, по словам Оригена “не боясь в своем произведении использовать речения пророков и аллегорически толковать их.” Евсевий даже передает знаменитую фразу Нумения: “Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом диалекте?” Более того, этот философ, как говорит Ориген, “приводит некое повествование об Иисусе, не называя Его имени, и аллегорически толкует это повествование.” Весьма показательно и отношение к христианству знаменитого медика и философа Галена, также тяготеющего к традиции платонизма, хотя и очень самостоятельного мыслителя.” Религию Христову он рассматривает, как своего рода философское направление, называя ее “школой Моисея и Христа.” Правда, по его мнению, данная “школа” уступает традиционным античным философским школам, ибо здесь принято все принимать на веру, а поэтому “последователям Моисея и Христа” можно внушить всякие “новшества.” Тем не менее, согласно Галену, христианство вполне может соперничать с другими философскими направлениями в своем этическом учении. Нравственность христиан он оценивает достаточно высоко, считая, что они часто поступают, как подлинные “любомудры”; презрение к смерти и воздержание христиан заслуживают, по его мнению, всяческой похвалы. Позднее подобное, если не доброжелательное, то, по крайней мере, вполне нейтральное отношение к христианству наблюдается в т.н. “александрийской школе неоплатонизма.” Яркий пример тому — Александр Ликопольский (рубеж III-IV вв.), написавший трактат против манихеев, в ряде существенных моментов вполне созвучный с антиманихейской полемикой отцов Церкви IV в. (этот трактат и сохранился потому, что вошел в сборник христианских антиманихейских сочинений). Синесий, который путем долгой духовной эволюции из платоника превратился в христианского епископа, также принадлежит к данному философскому течению.

Третий представитель данной неоплатонической школы — Иерокл, хотя и являлся убежденным адептом исконных традиций “эллинской мудрости,” также не проявлял ни-

какой враждебности к религии Христовой; правда, в отличие, например, от Синесия, вряд ли придется говорить о каком-либо влиянии христианского богословия на его мировоззрение. Лишь осознавая все эти неоднородные (а порой — и взаимопротиворечивые) тенденции в позднеантичной культуре, следует подходить к проблеме взаимоотношения христианства 31 греческой философии, избегая примитивного и однопланового видения данной проблемы.

Во всяком случае, ранние христианские апологеты, обращавшие свои сочинения преимущественно к образованной части языческого общества, безусловно, учитывали весь этот спектр мнений и оценок, ибо, среди прочего, перед ними стояла и задача привлечь к служению религии Христовой лучшие силы языческой интеллигенции. В то же время, они хорошо осознавали, что подавляющая часть образованной элиты Римской империи (которая составляла ок. десятой части населения ее) относилась к христианской религии в основном враждебно. Слишком много нового и несовместимого с традиционными языческими представлениями несло с собой радостное Благовестие Господа. Отталкивало образованных язычников от христианства многое, особенно учение о телесном воскресении мертвых, представляющееся им полным абсурдом и нелепицей. Сам идеал античной “просвещенности” (*humanitas*), зиждущийся во многом на своеобразном “человекобожии” (ср. известную фразу Протагора, что человек есть “мера всех вещей”), причудливо сочетавшимся с “безличностным космологизмом,” был в корне противоположен религии Богочеловека. И христианским апологетам пришлось много потрудиться для того, чтобы перекинуть мостик между столь несовместимыми представлениями и сделать понятным для язычников идеал “христианской пайдеи.” Мостик этот часто разрушался, причем не только язычниками, но и самими христианами, но вновь и вновь строился опять. Результатом такой длительной работы было обращение Римской империи и превращение ее в христианскую державу. Греческие апологеты II в., хотя отнюдь и не все, были одними из первых работников на этой ниве, приняв эстафету от “Апостола языков” и других первохристианских миссионеров.

Русская Патрологическая Наука.

Естественно возникает вопрос: как на фоне такой активной издательской, переводческой и исследовательской деятельности западных ученых выглядит русская патрологическая наука? Отвечая на него, сразу следует сказать, что святоотеческая традиция является основой всей русской православной культуры. Об этом свидетельствует уже то, что подавляющее большинство памятников древнерусской письменности (более 90%) являются произведениями, переведенными с греческого языка, и значительную часть их составляют творения отцов Церкви. Уже в домонгольский период были переведены ряд творений свв. Иоанна Златоуста, Григория Богослова и некоторых других отцов; большое распространение получили различные сборники (“флорилегии”), состоящие в основном из святоотеческих цитат (самый ранний из известных нам сборников — “*Изборник Святослава*” 1073 г.).

В ходе последующего развития русской культуры такая переводческая деятельность практически почти не прерывалась, хотя интенсивность ее была неодинаковой в различные века. Особенно активной она стала в XIX в. Когда в 1821 г. при Петербургской Духовной Академии возник периодический журнал “Христианское Чтение,” то в нем регулярно стали печататься переводы святоотеческих творений. Но наиболее эпохальным предприятием явилось, конечно, издание серии “Творения святых отцов в русском пере-

воде.” Идея серии созревала постепенно и потребовала для своей реализации определенного времени. Одним из первых высказал ее архимандрит Никодим Казанцев (впоследствии епископ Енисейский), но подлинными вдохновителями и реализаторами данной идеи стали архимандрит Филарет Гумилевский (ректор Московской Духовной Академии в 1835-1841 гг., впоследствии архиепископ Черниговский) и свт. Филарет Дроздов. Благодаря их совместным усилиям (особенно важную роль здесь сыграл, несомненно, свт. Филарет), с 1843 г. началось издание указанной серии. Одновременно с собственно “Творениями” стали издаваться и “Прибавления” к ним, которые впоследствии преобразовались в особый; журнал “Богословский Вестник,” ставший печатным органом Московской Духовной Академии. Издание серии продолжалось до 1917 г.

Позднее переводческая деятельность распределилась между четырьмя Духовными Академиями: в Московской переводились в основном, отцы Церкви “классического периода” (свв. Афанасий Великий, каппадокийские отцы, Епифаний Кипрский, Макарий Египетский и пр.); в Петербургской — преимущественно исторических сочинения (церковные истории Евсевия, Сократа, Созомена и Евагрия, а также произведения византийских историков — Георгия Акрополита, Григория Пахимера и др.). Киевская Духовная Академия взяла на себя труд по переводу творений западных отцов и учителей Церкви (Тертуллиана, блж. Иеронима, блж. Августина и т.д.): в Казанской Духовной Академии был осуществлен перевод деяний Вселенских соборов, а кроме того преподавателями Академии переводились еще сочинения Оригена, св. Ипполита Римского, св. Григория Двоеслова и др. Следует заметить, что переводческая деятельность не ограничилась стенами Духовных Академий, но распространилась по многим весям земли Русской. Так, например, П. Преображенский выпускает в свет переводы творений мужей апостольских греческих апологетов II в., св. Ириней Лионского; Н. Корсунский переводит произведения Климента Александрийского и Оригена, П.М. Боголюбовский — “Толкование на Апокалипсис” Андрея Критского и “Жизнь во Христе” Николая Кавасилы; подлинный подвижник православной науки — епископ Арсений Ивашенко — издает и переводит произведения поздних византийских богословов (Георгия Схолария, св. Григория Паламу, Марка Ефесского и т.д.).

Важным центром переводческой деятельности становится Оптиная пустынь, где под руководством старца Макария и братьев Киреевских издаются переводы аскетических творений отцов Церкви (в этих переводах принимают деятельное участие прп. Амвросий, отец Леонид Кавелин, отец Ювеналий Половцев, отец Климент Зедеохольм). Что же касается “Добротолюбия” св. Феофана Затворника, то о значении этого великого труда святителя вряд ли стоит говорить, ибо пять томов его стали настольной книгой каждого православного человека. Важным центром по изучению рукописного наследия отцов Церкви становится Пантелеимонов монастырь на Афоне. Здесь особо необходимо отметить деятельность библиотекаря монастыря отца Матфея (ум. в 1911 г.). Не получив богословского образования, он, став афонским иноком, самостоятельно изучил греческий, латинский, сербский и французский языки. Приведя в идеальный порядок библиотеку монастыря, отец Матфей предоставил ее в распоряжение ученых всего мира, состоя в переписке со многими известными исследователями рукописей и давая им профессиональные советы. Он был также редактором переводов преп. Симеона Нового Богослова и др. изданий, выпущенных в свет Пантелеимоновым монастырем. За свою неуспешную научную деятельность этот простой иннок удостоился звания академика Французской Академии Наук.

Однако такая бурная переводческая деятельность, имея сама по себе огромное значение, представляла только одну сторону медали. Другой стороной медали является тот факт, что патрологическая наука в России, “как отдельная и самостоятельная, существует только с 40-х годов XIX столетия и должна была развиваться при постоянном почти скептическом отношении к ее состоятельности, как научной системы, к ее задаче, методу и практической необходимости.” Отстав от западной патрологии на два века, эта наука испытывала в России серьезные проблемы роста. Будучи с 1840 г. введена в курс преподавания Духовных Семинарий (чуть позднее и Академий), она долгое время не могла обрести свое законное место среди прочих богословских и церковно-исторических дисциплин. Так, бакалавр И.И. Лобовиков в 40-х гг. прошлого века определяет ее задачи следующим образом: “в кругу богословских наук Патристика явилась вследствие сознания богословов, что не довольно им объяснения и защищения христианских догматов, (не довольно) основательно знать Св. Писание, но еще нужно столь же основательно знать Св. Предание, представители коего суть Отцы Церкви.” Очевидно, “это — вспомогательная наука об Отцах Церкви, как свидетелях и изъяснителях Свящ. Предания, а через Предания — и Свящ. Писания.” Ради этого “анализ сочинений Отцов должен пополниться и вместе увенчаться синтезом (сводом) их учения. В нем — ближайшая цель Патристики, лучшая награда трудов, которых стоят исследования относительно жизни и писаний Отцов — очищенный плод, какого ожидает богослов от патролога, и, наконец, — торжество Православия: потому что здесь собраны и представлены будут в ясном свете самые лучшие свидетельства Церкви на исповедуемые нами догматы.” Н.Н. Глубоковский, процитировавший это высказывание И.И. Лобовикова, замечает: “Теоретический элемент рисуется тут главным предметом, а догматический интерес служит движущим стимулом и конечной целью патрологического изучения. В своем одностороннем логическом развитии это направление грозило подорвать независимость патрологических знаний и должно было отнимать у них объективно-самобытную научность, если даже и “синтез” граничил у И.И. Лобовикова с утилитарно-иллюстрирующим “сбором замечательнейших пунктов учения” известного церковного писателя.” Вряд ли Н.Н. Глубоковский абсолютно прав в своей излишне резкой реакции на точку зрения “утилитаристов,” ибо “объективно-самобытная научность” патрологии должна служить Православию; однако и противоположная крайность, против которой восставал Н.Н. Глубоковский, была также опасна для зародившейся в лоне русской православной культуры молодой патрологической науки.

Поиск “среднего или царского пути” занял достаточно продолжительное время. Первым на этот путь встал Архиепископ Филарет (Гумилевский) в своем замечательном труде *“Историческое учение об отцах Церкви.”* Однако и выход в свет данного труда не прекратил борьбы за верное понимание места патрологической науки и общей системе православного веросознания и православной культуры. “Еще в конце 60-х годов XIX столетия С.-Петербургская Духовная Академия “находила возможным, без ущерба для полноты богословского образования, совершенно исключить из круга преподававшихся наук патрологию, пастырское богословие и гомилетику,” как Московская Академия считала для первой “излишним преподавание,” ибо “все содержание ее входит частью в церковную историю, частью в исторический отдел догматического богословия и церковного красноречия.” Однако эта дисциплина удержалась в академическом обучении под именем “патристики,” которую (по уставу 1910 г.) сменила “патрология” с сохранением общеобязательности для всех студентов и даже при двух преподавателях. Положение этой отрасли вышло до такой степени, что некоторые относили к основным богословским наукам

только две — о Священном Писании и об отцах и учителях Церкви.” Следовательно, лишь к началу XX в. патрология отвоевала себе законное “место под солнцем” в общем “космосе” русского духовного образования.

Поэтому в конце XIX — начале XX вв. русская патрологическая наука стала достойно представляться большим количеством имен вполне европейского уровня. Среди профессоров и преподавателей Духовных Академий, специализирующихся преимущественно в области патристических исследований, следует отметить в первую очередь профессора Московской Духовной Академии И.В. Попова. Его работы, посвященные жизни, творчеству и богословию как западных (Тертуллиана, св. Илария Пиктавийского, блж. Августина), так и греческих (свв. Афанасия Александрийского, Амфилохия Иконийского, прп. Макария Египетского и др). отцов и учителей Церкви, написанные ярким и емким языком, дают цельный образ этих великих зодчих Царства Божьего; небольшая книжка “Идея обожения в Древневосточной Церкви” сочными мазками представляет наиболее характерные черты данной основной интуиции православной сотериологии. Для учебных целей весьма полезен и “*Конспект лекций по патрологии*” И.В. Попова, охватывающий наиболее значимых представителей церковной письменности первых четырех веков. Предшественник И.В. Попова по кафедре патристики в Московской Духовной Академии А. Мартынов менее известен, хотя ряд его патрологических эссе (например, о нравственном учении Климента Александрийского и об антропологии св. Григория Нисского) и до сих пор не потерял еще своего значения. Кроме того, в Московских Духовных школах в области патрологических изысканий подвизались А. Орлов (богословие св. Илария Пиктавийского) и И. Адамов (творчество св. Амвросия Медиоланского). В этой же связи нельзя не упомянуть и выдающегося филолога-классика нашего времени С.И. Соболевского. Будучи профессором Московской Духовной Академии, он осуществил перевод творений прп. Исаака Сирина, снабдив его компетентным предисловием, примечаниями и указателями. Весьма актуальное значение для нынешнего времени имеет его актовая речь, посвященная значению знания древних языков для изучения богословских наук, в которой он подчеркивает, что “человек, не знающий греческого и латинского языка, не может шагу ступить в научной работе, касающейся Св. Писания или древнехристианской литературы вообще.”

В Петербургской Духовной Академии среди знатоков истории древнецерковной письменности заметно выделяется Н.И. Сагарда. Известный прежде всего своей монографией о св. Григории Чудотворце и переводом творений этого отца Церкви, Н.И. Сагарда отличается тонким пониманием основных тенденций в развитии церковной письменности и богословия, о чем свидетельствует, например, его очерк “*Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период ее расцвета (IV-V вв.), ее главнейшие направления и характерные особенности.*” Талант Н.И. Сагарды, как патролога, наиболее полно раскрывается в его “*Лекциях по патрологии,*” на которые мы постоянно ссылаемся, но которые, к вящему сожалению, не были изданы. Однако, в силу печально-известных исторических катаклизмов, такой же талант его брата, А.И. Сагарды, не успел расцвести. Магистерская диссертация о Клименте Александрийском “младшего Сагарды” не увидела свет в печатном виде (только некоторые извлечения из нее опубликованы в “Христианском Чтении”), а “*Лекции по патрологии*” до сих пор еще хранятся под спудом в рукописных собраниях. Из других патрологических исследований членов преподавательской корпорации Петербургской Духовной Академии необходимо отметить диссертацию великого церковного историка В.В. Болотова “*Учение Оригена о Святой Троице,*” непревзойденный и до сих пор монументальный труд о блж. Феодорите Кирском всестороннего знатока Свя-

щенного Писания Н.Н. Глубоковского, монографию (правда, незаконченную) о прп. Марии Египетском А. Бронзова и работу А. Садова о Лактанции.

В Киевской Духовной Академии серия солидных патрологических исследований открывается К. Скворцовым (книга о философии отцов Церкви), а также В. Певницким, в ряде своих работ осветившим проповеднический аспект творчества многих видных представителей древнецерковной письменности. Их преемником является К.Д. Попов, вошедший в историю мировой патрологической науки, помимо монографии о Тертуллиане, своим классическим изданием творений блж. Диадоча Фотикийского (билингва с обширнейшими комментариями, представляющими собой необходимейшее пособие для всякого, изучающего святоотеческую аскетику). Особо следует сказать о С.Л. Епифановиче — ученом, не дожившем и до 32 лет. После его смерти все близкие ему люди сходились в мнении, что “это был подвижник и науки, и веры. О нем говорили, как о Григории Богослове с Василием Великим в их бытность для образования в Афинах, что он знал две дороги: в Академию и храм.” Перед своей кончиной этот “светский схимник,” по выражению одного из друзей, смиренно оценивал свои научные работы так: “Много было толков, но как мало сделано. Есть кое-что из написанного, но все это не окончено, а потому и значения никакого не имеет,” — “Там доучусь!” — произнес как-то больной окидывая прощальным скорбным взором свои обремененные книгами полки.” Действительно, в чисто “количественном” отношении Сергей Леонтьевич успел сделать немного: его магистерская диссертация о прп. Максиме Исповеднике, почти уже готовая, так и не увидела свет, а переводы творений прп. Максима прервались, едва начавшись. Однако и две выдержки из диссертации С.Л. Епифановича, вышедшие отдельными выпусками, — *“Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие”* и *“Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника”* — составляют целую эпоху в истории русской патрологической науки. Недаром в рецензии на первую книгу А. Прахов говорит, что она, по своему глубинному проникновению в суть богословия прп. Максима, обнаруживает, “за исключением трудов знаменитого Болотова, беспрецедентную в русском богословии самостоятельность работы.” Подобное сравнение с В.В. Болотовым С.Л. Епифанович, несомненно, заслужил. Его рукописный курс патрологии подтверждает необычный Божий дар у почившего в Бозе молодого профессора, с рвением первохристианских “дидакалов” исполнившего свое церковное служение на земле.

Из других представителей “киевской патрологической школы” следует назвать М. Оксюка (обширное исследование об эсхатологии св. Григория Нисского), П.Н. Гросу (монография о преп. Феодоре Студите), Т. Лященко (труд о жизни и церковной деятельности св. Кирилла Александрийского) и Н. Фетисова (работа о Диодоре Тарсийском).

Не менее активно деятельность по изучению жизни и творчества святых отцов и учителей Церкви разворачивалась и в Казанской Духовной Академии. Так, здешний профессор по кафедре патрологии Д. Гусев издал серию выпусков своих “Чтений по патрологии,” в которых представлены достаточно удачные характеристики некоторых памятников древнецерковной литературы и их авторов. Его преемник по кафедре Л. Писарев стал известен солидным трудом, посвященным богословию мужей апостольских, и монографией об антропологии блаж. Августина, не говоря уже о ряде своих патрологических и богословских эссе. В Казани же начинал свою деятельность будущий ректор Московской Духовной Академии Архиепископ Феодор Поздеевский, издавший здесь классический труд об аскетическом богословии преп. Иоанна Кассиана Римлянина. В Казани также были изданы и многие другие монографии, освещающие деятельность и мирозерцание различ-

ных отцов и учителей Церкви. Среди них можно упомянуть книгу П.Н. Виноградова о богословии св. Григория Богослова и аналогичную работу о св. Григории Нисском известного русского религиозного мыслителя В. Несмелова, исследование К. Лопатина о триадологии св. Афанасия Александрийского, книгу Е. Полянского о блаж. Иерониме и др.

Необходимо подчеркнуть, что названные “патрологические школы” четырех Духовных Академий, обладая каждая некоторым своеобразием, представляли все вместе единый фронт патрологических изысканий. Однако эти изыскания отнюдь не замыкались стенами Духовных Академий. Как и переводческая деятельность по выпуску в свет творений святых отцов и учителей Церкви, исследования памятников древнецерковной письменности распространились по многим градам Руси. Например, в Одессе печатается солидный труд А. Доброклонского о прп. Феодоре Студите и яркая монография П. Лобачевского о прп. Антонии Великом, в Кишиневе появляется работа В. Благоразумова о свт. Афанасии Александрийском, в Житомире — книга П. Владимирского о Немезии Эмесском, в Томске — серьезное исследование П. Прокошева о *Didascalia Apostolorum* и т.д. Многочисленные статьи по патрологии печатаются не только в периодических изданиях Духовных Академий (“*Богословском Вестнике*,” “*Христианском Чтении*,” “*Трудах Киевской Духовной Академии*” и “*Православном Обозрении*”), но и в журналах “*Вера и Разум*” (орган Харьковской Духовной Семинарии), “*Странник*” и пр.

В целом можно констатировать, что к 1917 г. русская патрологическая наука менее чем за столетие проделал тот путь, на который у западных патрологов ушло почти три века. Столь быстрое “преуспеяние” этой молодой науки в России объясняется, на наш взгляд, двумя причинами. Во-первых, уже тем отмеченным обстоятельством, что святоотеческая традиция лежала в основе всей русской культуре, никогда не затухала а ней и была своего рода “жизненным нервом” русской православной духовности. Во-вторых, данное “преуспеяние” объясняется тем фактом, что русские патрологи сумели органично усвоить лучшие достижения своих западных коллег, избежав ряд просчетов их. Будучи, как правило, людьми европейски образованными, русские исследователи древнецерковной письменности сознательно служили Православию, а поэтому они не просто слепо копировали лучшие образцы западной патрологической науки, но искали новые пути и способы для все более полного усвоения святоотеческого наследия в русскую культуру, ориентируясь на высшие ценности Православия. Вследствие этого патрология в России начала XX в. не только достигла уровня патрологической науки Запада, но стала органичной и неотъемлемой частью всей православной культуры; она не превратилась в “хобби” узкого круга специалистов (как это нередко бывает на Западе), а всегда пребывала в живом единстве со всем организмом Тела Христова, получая от Него и сама отдавая живительные соки православного Духа.

Данные характерные особенности русской патрологической (и вообще — богословской) науки отчетливо проявились тогда, когда волей Промысла Божьего некоторые представители ее оказались “в рассеянии,” проповедуя Православие в западном мире — часто либолишь формально религиозном, либо вообще безрелигиозном. Примеры тому — протоиерей Георгий Флоровский, архимандрит Киприан Керн, архиепископ Василий Кривошейн, протопресвитер Иоанн Мейендорф. Все они были и глубокими знатоками древнецерковной письменности, и разносторонними богословами, живо откликающимися на многообразные духовные проблемы современности. Среди данных представителей русской православной диаспоры следует выделить, на наш взгляд, Владимира Николаевича Лосского. По благодати Божией, в трудах этого современного учителя Церкви — прием-

ника и наследника древнехристианских “дидакалов” — ожил дух святоотеческого богословия, еще раз показав миру все преизобилие благодати Творца. По словам архиепископа Антония (Мельникова), “он живым языком святоотеческого богословия сказал о Жизни вечной.” Ценность богословского наследия В.Н. Лосского состоит прежде всего в том, “что это не книжное изложение христианских истин, а это сама жизнь, так как он сам в своей жизни исполнил то, о чем писал.” При этом “верность церковному Преданию никогда не вырождалась у Владимира Лосского в статический консерватизм, интеллектуальную Массивность или обрядовые привычки, так же как ясность и сила его мысли никогда не становилась упрощенным интеллектуализмом. Его традиционность и “патриотическое устройство” носили динамический и творческий характер верности живому, Духом Святым движимому Преданию в призвании непрестанно обновляющимся ходом творческой мысли продолжать богословский труд отцов Церкви.” Поэтому “различные аспекты богословской деятельности Владимира Лосского обретали свое единство и свою плодотворность в одном, едином источнике: его глубоком и живом благочестии, его всецелой “вовлеченности” человека церковного. Молитва Церкви не только укрепляла и питала его мысль, но и формировала его духовную сущность подлинного христианина.” Заветы именно такой православной патрологической науки переданы нам для их продолжения и претворения в жизнь.

Раздел Первый. Мужи Апостольские.

Возникновение церковной письменности.

Само название “мужи апостольские” является неологизмом, возникшим в XVII в.; оно объемлет собой несколько творений раннехристианских писателей конца I — начала II вв., которые непосредственно примыкают к святым авторам Нового Завета. Их объединяет то, что эти раннехристианские писатели в своих произведениях близки “к чисто апостольскому духу христианского учения... По приемам литературного творчества все произведения мужей апостольских, как и апостольские писания, отличаются непосредственностью религиозного чувства, особой патриархальной простотой и задушевностью чисто отеческого тона в обращении с читателями. В них та же непосредственность религиозно-богословского творчества, полная отрешенность от современных им внехристианских идей, с которыми авторы не находят нужным вступать в какое-либо даже внешнее соприкосновение. Религиозная мысль мужей апостольских, как и у Апостолов, замкнута в круге положительного христианского учения, которое и прививается сознанию верующих прямо без всяких особых доказательств, как ряд истин самоочевидных, непререкаемых, не допускающих никакого сомнения” (Писарев Л. И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода: Т. 1. Век мужей апостольских (I и начало II века). — Казань, 1915. — С. 1-2). Хотя творения мужей апостольских по своей композиции и стилю чрезвычайно просты, “за внешней бессвязностью расположения материала у них несомненно скрывается стройное

мировоззрение, объединенное строгой последовательностью мысли и логическим взаимоотношением религиозных идей. Их религиозное мировоззрение далеко не “детский лепет” еще непроясненного религиозного сознания... а выражение твердо установленной религиозной концепции и глубоко продуманного мирозерцания, которое переживалось не только пламенным сердцем, но и мыслью. Вот почему у мужей апостольских за внешней формой скрывается более широкий круг воззрений, более широкое содержание мыслей, не совпадающих часто с их формальным выражением” (Там же, с. 11-12). Согласно Л. И. Писареву, “религиозная концепция мужей апостольских в конечном итоге сводится к трем главным вопросам религиозной интуиции — христологии, экклесиологии и эсхатологии,” причем среди них христология занимает ведущее место (Там же, с. 13). К этим вопросам, на наш взгляд, следует добавить еще и этику, ибо проблемы христианской нравственности занимают одно из самых центральных мест в творениях мужей апостольских.

(Перевод творений мужей апостольских доступен русскому читателю в издании: Писания мужей апостольских: В рус. пер. Введ. и прим. прот. П. Преображенского. — М., 1860 (второе издание — СПб., 1895). Это издание, частично устаревшее, дополнено прот. В. Асмусом и А. Г. Дунаевым: Писания мужей апостольских. — Рига, 1992, Большим достоинством последнего является приложение обширной библиографии).

Глава I.

Вероучительные и литургико-канонические памятники первохристианской церкви.

1. “Учение двенадцати Апостолов” (“Дидахе”).

Первый перевод этого произведения на русский язык, снабженный примечаниями, появился всего год спустя после публикации текста памятника: Попов К. Учение двенадцати Апостолов // Труды Киевской Духовной Академии. — 1884. — Т. II. — С. 344-384. Затем появляется солидное исследование этого памятника, с приложением текста и перевода его: Карашев А. О новооткрытом памятнике “Учение двенадцати Апостолов.” — М., 1896. Новый перевод “Дидахе” приводится и в дополненном прот. В.Асмусом и А.Г.Дунаевым сборнике “Писания мужей апостольских” (см. с. 11-38 указанного издания). Практически одновременно с последним изданием появился и наш перевод, снабженный параллельным греческим текстом, обширными комментариями и пояснительной статьей. См.: Учение двенадцати Апостолов / Пер. и коммент. А. Сидорова // Символ. — 1993. — № 29. — С. 275-305; Сидоров А. И. “Дидахе:” Вероучительный и литургико-канонический памятник первохристианской эпохи // Символ. — 1993. — № 29. — С. 307-316.

Этот памятник раннехристианской письменности был открыт в одной из Константинопольских библиотек митрополитом Никомидийским Филофеем Вриеннием 873 г. и спустя десять лет им же издан (1883).

(О самом Вриеннии, “высокопоставленном греческом архиерее, вполне знакомом с западной наукой,” и об открытии им “Дидахе” см: Лебедев А. П. История открытия в последнее десятилетие древних церковно-исторических памятников // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. — 1889. — Ч. 43. — С. 354-357.).

В полном виде он сохранился лишь в одной греческой рукописи, точно датированной 1056 г. (написана неким нотариусом Львом), прототип которой восходит к IV — V вв. Кроме того, два греческих фрагмента памятника сохранились в одном из оксиринских папирусов IV в.; имеются также фрагменты переводов произведения на латинский, коптский,

эфиопский и другие языки. В переработанном виде сочинение вошло в ряд позднейших произведений христианской литературы: “Послание Варнавы,” “Каноны святых Апостолов” и “Апостольские постановления.” Судьба памятника довольно примечательна: в древней Церкви он получил большую известность, и, например, Климент Александрийский причислял его к книгам Священного Писания Нового Завета, нисколько не сомневаясь в апостольском достоинстве произведения. Однако, начиная с IV в., такие сомнения возникают: Евсевий Кесарийский причисляет “Дидахе” к категории спорных и подложных (Αυτὴλεγόμενα — νόθα) книг Нового Завета, указывая, что оно было известно “весьма многим учителям Церкви;” св. Афанасий Александрийский также исключает это сочинение из канона Нового Завета, хотя признает полезность его для церковного наставления верующих. Постепенно, вероятно в течение V в., “Дидахе” выходит из церковного употребления, его перестают читать и переписывать. Это объясняется, скорее всего, тем, что произведение было написано в качестве “учебника” или “катехизиса” для нужд какой-то местной церкви, а затем распространилось и в некоторых других христианских общинах, но всеобщего признания вселенским церковным сознанием так и не получило. Этическое учение и литургико-канонические нормы, отраженные в памятнике, были ассимилированы в ходе земного возрастания Церкви, а то, что устарело в них, забыто. Поэтому “Дидахе” оказалось на периферии церковного сознания, а со временем и вовсе исчезло из него. Лишь находка Филофея Вриенния вернула данный памятник Церкви и научному миру.

По общему мнению ученых, “Дидахе” датируется второй половиной I в. и, скорее всего, написано в 60 — 80 гг. Место написания определить трудно, но, вероятно, это была Сирия, хотя не исключается и Египет. По композиции это очень небольшое сочинение, состоит из четырех частей. Первая часть (гл. 1-6) содержит учение о двух путях, в котором и концентрируется суть этической концепции автора произведения. Вторую часть (гл. 7 — 10) можно назвать “литургической,” ибо она содержит предписания относительно того, как должно совершать таинство крещения, поститься и молиться; особое место здесь уделяется также таинству Евхаристии и “агапам.” В третьей части (гл. 11-15) трактуются канонические и церковно-дисциплинарные вопросы. Наконец, четвертая часть представляет собой как бы “эсхатологическое заключение” всего произведения. В общем “Дидахе” оставляет впечатление целостного произведения, что заставляет думать о едином авторе или редакторе (хотя исследователями высказывались и высказываются мнения о его неоднородности и компилятивном характере).

Что же касается вероучения, отраженного в “Дидахе,” то оно, в силу катехизического характера этого памятника, чрезвычайно прозрачное и простое. Основу его составляет учение о Святой Троице, которое намечается самыми беглыми штрихами. Согласно автору “Дидахе,” Бог есть Всемогущий Владыка Вседержитель (δέσποτα παντοκράτορ), Творец всего мира и человека. Он есть Отец наш Небесный, и Его Промысл распространяется на все сущее. Также является Он Раздавателем всех благих даров, временных и вечных, переходящих и непреходящих, материальных и духовных; Ему принадлежит всякая слава через Иисуса Христа. Сам же Христос есть второе Лицо Святой Троицы, Сын Божий и Сын Давидов, Искупитель и Служитель Бога Отца. Иисус Христос несколько раз именуется в сочинении “Отроком Божиим” (Παις θεοῦ), что наблюдается в ряде раннехристианских памятников, отмеченных семитским стилем мышления (позднее оно вытесняется более “греческим” выражением: Υἱός θεοῦ) (Подробный анализ выражения “отрок Божий” см. в кн.: Niederwimmer K. Die Didache // Kommentar zu den Apostolischen Vatem. — Göttingen, 1989. — Bd. 1. — S. 181-185.). Через Иисуса как “Отрока Божия” даруется нам жизнь и ведение, вера и бессмертие. Он является Главой Ветхого Завета, дарует нам спасение и в конце времен придет на зем-

лю для праведного Суда Своего. Третье Лицо Святой Троицы — Святой Дух, Который един с Отцом и “Отроком.” Он подготавливает людей к призыванию Бога Отца и глаголет через пророков; грех против Святого Духа не может быть прощен.

Основные контуры эkkлесиологии также достаточно ясно намечаются в “Дидахе.” По словам К. Попова, “учение о Церкви служит общим пунктом, объединяющим все содержание “Дидахе.” Автор этого сочинения изображает Церковь религиозно-нравственным обществом верующих во Христа. В цели, назначении и внешнем устройстве этого общества не усматривается никаких мирских интересов: цель его учреждения — усовершенствование в любви Божией и святости, в приготовлении для восприятия веры, ведения и бессмертия; конечная задача его основания — достижение Царства Божия... Церковь, по свидетельству сочинения, не ограничивается одним каким-либо местом или народом, но распространяется по всем концам земли. Но будучи рассеяна повсюду, подобно хлебным зернам, она однако же составляет единое Тело, подобно хлебу, испеченному из многих хлебных зерен” (Попов К. Указ, соч., с. 352). Помимо идеи единства Церкви в сочинении ясно прослеживается представление о ее святости (она называется “освященной” — *την ἁγιασθεϊσαν*) и совершенстве, причем данное совершенство понимается динамически, как некая цель, к которой Церковь стремится с помощью содействия Бога Отца (“соделай ее совершенной в любви Твоей”).

Нравственное учение автора “Дидахе” концентрируется, как говорилось, в идее “двух путей,” истоки которой можно проследить как в Ветхом, так и в Новом Завете (Втор. 30:15; Иер. 21:8; 3 Цар. 18:21; Мф. 7:13-14; 2 Пет. 2:2; 15:21) (Подробный анализ данной идеи см. в кн.: Rordorf W. Liturgie, foi et vie des premiers chretiens: Etudes patristiques. — Paris, 1986. — P. 155-174). В целом, этическое учение автора “Дидахе” является расширенным толкованием известных заповедей (возлюбите Бога и ближнего, не убивать и т. д.). Соблюдение этих заповедей есть “путь жизни” (*οδός της ζωής*), а нарушение их — “путь смерти” (*οδός του θανάτου*). Первый путь предполагает воздержание “от плотских и мирских похотей,” любовь к ближним и к врагам, нестяжание и т. д.; второй путь является полной противоположностью первого: вступивший на него предается прелюбодеянию, похоти, разврату, он делается чужд кротости, терпению и пр. Примечательно, что ключевым понятием этического учения в “Дидахе” служит термин “путь,” который предполагает, что цель этого пути находится за пределами земной жизни, т.е. трансцендентна ей. Поэтому этика сочинения неразрывно связана с эсхатологией, которая также выдержана в “библейских тонах.” Здесь говорится: “В последние дни приумножатся лжепророки и губители, и обратятся овцы в волков, а любовь превратится в ненависть. Ибо когда возрастет беззаконие, [люди] возненавидят друг друга, будут преследовать и предавать друг друга; тогда явится искуситель мира (ο κοσμοπλανης), словно Сын Божий, сотворит знамения и чудеса, земля предастся в руки его и соделает он беззакония, каких никогда не бывало от века.” Предвозвещение антихриста ясно слышится в словах автора “Дидахе,” который здесь сохраняет верность духу Нового Завета.

Большое значение имеет “литургическая часть” памятника. В ней мы находим ценнейшие сведения о таинствах и молитвенной жизни древнехристианских общин. В частности, о таинстве крещения здесь говорится следующее: “Крестите так: сказав все то, о чем речь шла выше, крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа, в воде живой (*εν ὕδατι ζῶντι* — т.е. проточной). Если не имеешь живой воды, то крести в другой воде (т.е. стоячей), если не можешь в холодной, то крести в теплой. А если не имеешь ни той, ни другой, то возлей трижды на главу во имя Отца и Сына и Святого Духа. Перед крещением же

пусть постятся крестящий, крещаемый и, если могут, некоторые другие; а крещаемому повелевай поститься за день или за два.” Другими словами, если судить по “Дидахе,” то в древней Церкви перед крещением будущие полноправные христиане обязательно проходили оглашение; крещение совершалось во имя Святой Троицы, обычно в проточной воде путем трехкратного погружения и предварялось постом. Что же касается вообще постов, то в “Дидахе” упоминается только о постах в среду и пятницу; а о молитве говорится, что верующие должны трижды в день обращаться к Богу с молитвой Господней. Две главы в сочинении посвящены Евхаристии: участвовать в ней предписывается только крещеным, приводятся тексты благодарений о Чаше и о преломлении Хлеба, а также молитвы после причащения. Наконец, каноническая часть памятника касается вопросов церковной дисциплины; в первую очередь здесь затрагиваются проблемы, связанные с приходом в общину странствующих апостолов, пророков и учителей, причем рефреном идет предостережение против лжеапостолов, лжепророков и лжеучителей. Регламентируются также нормы служения епископов и диаконов и т. д.

В целом, “Дидахе” является, безусловно, ценнейшим памятником раннехристианской письменности, проливающим свет как на вероучение, так и на богослужение и ежедневную жизнь древнехристианской Церкви. Данное произведение нельзя недооценивать, но нельзя и абсолютизировать его значение, ибо оно, естественно, не охватывает всех граней жизни и учения Церкви во второй половине I в. Лишь вкупе с другими памятниками древне-церковной письменности “Дидахе” обретает свое истинное значение. По характеристике А. Карашева, содержание сочинения “представляет очень много ценных данных. Одни из них подтверждают те немногие сведения из жизни древней Церкви, какие сохранились до нас в современных памятниках писаниях; другие делают несомненным существование в практике ранней Церкви таких черт церковной жизни, на какие ясные указания мы доселе получили из литературы только конца второго и третьего века” (Карашев А. Указ, соч., с. 141). Поэтому находка этого сочинения значительно обогатила и церковно-историческую, и патрологическую науку. Но не только. По словам С. Л. Епифановича, “проникнутое теплотой и любовью к “братьям по вере,” выражая необыкновенно реальное и светлое отношение к Богу и сотворенному Им миру, “Дидахе” вводит читателя в атмосферу первохристианской Церкви.”

(Епифанович С. Л. Патрология: Церковная письменность I-III вв.: Курс лекций, читанных студентам Киевской Духовной Академии в 1910-1911 учеб, г.: Ч. 2. Письменность мужей апостольских / Под ред. доц. МДА Н. И. Муравьева. — Загорск, 1951, машинопись. — С. 74).

2. “Каноны святых Апостолов.”

Приношу искреннюю благодарность коллеге А. М. Пентковскому, обратившему мое внимание на этот памятник древнецерковной письменности и оказавшему помощь в получении необходимых для изучения его исследований. — А. С.

“Дидахе” является хронологически первым (из известных нам) сочинением, начинающим целую серию канонически-литургических произведений, ставших существенной частью древне-церковной письменности.

(См. весьма серьезное исследование: Faivre A. La documentation cano-nico-liturgique de l'Eglise ancienne // *Revue des Sciences Religieuses*. — 1980. — Vol. 54, № 3. — P. 204-219; № 4. — P. 273-299).

К самым древним из них относится так называемая “Дидакалия” (или: “Кафолическое учение двенадцати Апостолов и святых учеников Господа нашего”), датируемая приблизительно 230 г.; греческий оригинал сочинения, за исключением одного короткого

фрагмента, утерян, оно дошло до нас в сирийском, латинском, арабском и эфиопском переводах. Второе произведение этого жанра, именуемое “Апостольское Предание,” сохранилось в латинском переводе и приписывается св. Ипполиту Римскому, но вряд ли принадлежит ему, хотя и датируется приблизительно началом III в. К “Апостольскому Преданию” тесно примыкают так называемые “Тридцать восемь канонов Ипполита” (ок. середины IV в.; сохранились только в арабском переводе) и “Завет Господа нашего Иисуса Христа” (*Testamentum Domini* — середина V в.; дошли арабская, сирийская и эфиопская редакции). Наконец, к этой же серии относятся и “Апостольские постановления” (ок. 380 г.), сохранившиеся в греческом оригинале. “Постановления” представляют собой попытку создания обширной канонической компиляции; подобного рода попытки впоследствии предпринимались неоднократно, о чем свидетельствует, например, так называемое “Восьмикнижие Климента,” переведенное в VIII в. Иаковом Эдесским на сирийский язык (греческий оригинал утерян, но он, вероятно, восходил к концу V — началу VI вв.).

Среди указанных древнецерковных каноническо-литургических памятников особое место занимает сочинение, которое в изданиях и научных исследованиях называется самым различным образом: “Апостольское церковное установление” (*Apostolische Kirchenordnung, Apostolic Church Order*), “Церковные каноны Апостолов” и “Церковное установление Апостолов” (*Constitution ecclesiastique des Apotres*).

(В издании Т. Шермана (*Die allgemeine Kirchenordnung: Fruhchristliche Liturgien und kirchliche Ueberlieferung: Teil I. Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts / Hrsg. von Th. Schermann. — Paderborn, 1914*), на которое мы ориентируемся, полное название произведения: “Постановления [Господа, переданные] Климентом, и Каноны святых Апостолов” (*Αἱ διατάξεις αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ Κανόνες τῶν ἀποστόλων*). Мы употребляем сокращенное название: “Каноны святых Апостолов”).

Оно полностью дошло в греческой рукописи XII в.; имеются также коптский, арабский, эфиопский и сирийский переводы, из которых большой интерес, по причине близости к греческому оригиналу, представляет одна сирийская версия (Издание (с параллельным английским переводом) см.: Arenclzen J. P. An Entire Syriac Text of the “Apostolic Church Order” // *The Journal of Theological Studies*. — 1902. — Vol. 3. — P. 59-80). Окончательная редакция произведения приходится приблизительно на время ок. 300 г., но основная часть его была создана уже в период 135 — 180 гг., а некоторые элементы сочинения восходят, скорее всего, к апостольским временам.

(Достаточно подробный анализ ряда важных аспектов, связанных с происхождением памятника и его характерными особенностями, см. в работах: Faivre A. *Le texte grec de La Constitution Ecclesiastique des Apotres 16-20 et ses sources // Revue des Sciences Religieuses*. — 1981. — Vol. 55, № 1. — P. 31-42; Idem. *Apostolicite et pseudo-apostolicite dans La Constitution Ecclesiastique des Apotres // Revue des Sciences Religieuses*. — 1992. — Vol. 66, № 1. p. 19-67).

По форме своей оно представляет беседу Апостолов, собравшихся по повелению Господа, чтобы соборно установить единые основы устройства Церкви; в уста Апостолов здесь вкладываются поучения, касающиеся христианской нравственности и церковной дисциплины. По объему это сравнительно небольшое произведение, состоит из 30 глав; композиционно распадается на четыре части: 1) вступление (гл. 1-3); 2) изложение основ христианской этики (гл. 4-14); 3) установление главных моментов церковной организации и норм, определяющих служения епископов, пресвитеров, диаконов, чтецов, поведение мирян и значение женщин (гл. 15-28); 4) заключение (гл. 29-30). Вторая часть (этическая) тесно смыкается и, вероятно, зависит от “Дидахе” (или оба памятника восходят к единому прототипу).

В предисловии говорится, что все церковные установления, как то: достоинство (*ἀξιας* — “авторитет”) епископов, положение (*ἑδρας*) пресвитеров, прислуживание

(παρεδρείας) диаконов, благоразумные наставления (νουνεχίας) чтецов, безупречное поведение вдов и т. п. необходимы для прочного утверждения Церкви (δέοι πρὸς θεμελίωσιν ἐκκλησίας), чтобы члены ее, познав образ вещей небесных (τύπον τῶν ἐπουρανίων), хранили бы себя от всякого прегрешения (гл. 1). В этих словах проглядывают некоторые характерные черты экклесиологии автора (или редактора) “Канонов:” Церковь земная является отображением (отпечатлением) Церкви Небесной, а в последней царит строгий чин и стройный лад. Поэтому такой же чин должен соблюдаться и в Церкви земной, которая подготавливает людей к вхождению в Церковь Небесную, т.е. в Царство Божие. Это вхождение немислимо без праведной жизни христиан, нормам которой уделяется значительное место в сочинении. Как и в “Дидахе,” данные нормы определяются учением о “двух путях;” изложение этого учения дается в словесных выражениях, почти буквально повторяющих текст “Дидахе.” Например, говорится: “Есть два пути; один — путь жизни, а другой — путь смерти; и велико различие между обоими путями” (гл. 4). Тожественным образом характеризуется каждый из этих путей (путь жизни — соблюдение заповедей, путь смерти — нарушение их). Отличительной чертой “Канонов” по сравнению с “Дидахе” является увещание возлюбить “как зеницу ока своего” (ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ σου) того, кто изрекает Слово Божие новонаначальному христианину, становится для него “сопричиной жизни” (παρά-ίτιόν σοι γινόμενον τῆς ζωῆς) и дарует ему “печать во Господе” (τὴν ἐν Κυρίῳ σφραγίδα; гл. 12). Раздается в произведении и предостережение против расколов (οὐ ποιήσεις σχίσματα); каждый христианин обязан стремиться примирить враждующих. Кроме того, согласно автору, среди христиан не должны иметь никакого значения различия в имущественном и социальном положении, поскольку все равны пред Господом (гл. 13). Наконец, сочинение, как и многие памятники первохристианской письменности, характеризуется ясно выраженным эсхатологическим настроением: “близок день Господень (εγγύς γάρ ἡ ἡμέρα Κυρίου), когда погибнет все вместе с лукавым; тогда придет Господь и [наступит] воздаяние Его” (гл. 14).

Что же касается третьей части произведения (канонически-дисциплинарной), то здесь перед исследователями появляется множество проблем, так как компилятор, создавший окончательную редакцию “Канонов,” соединил в одно целое почти механическим путем несколько древних традиций, не всегда созвучных между собой. В частности, ряд вопросов возникает по поводу сравнительно большого блока глав 16-24. Он начинается со слов, что если [в общине] мало мужей (εἰὰν ὀλιγανδρία ὑπάρχη) и не набирается достаточного числа их (не менее двенадцати человек — ἐντὸς δεκαδύο ἀνδρών), могущих подать голос за епископа (ψηφίσασθαι περὶ ἐπισκόπου), то тогда следует обратиться с посланиями в ближайшие церкви, которые уже “твердо стоят на ногах” (ολοῦ τυγχάνει πεπηγυία), чтобы там избрали трех испытанных мужей. Они же, прибыв, выбирают в новой общине, “после испытания,” епископа — человека достойного, пользующегося доброй славой у язычников (φήμην καλήν ἔχει ἀπο τῶν ἐθνῶν), безупречного (ἀνμάρτητος), нищелюбивого, целомудренного (скромного, благоразумного — σώφρων), не пьяницу, не блудника и т. д. Хорошо ему быть неженатым (καλόν μὲν εἶναι ἀγύνατος), а если он женат, то должен быть одной жены муж (ἀπο μίας γυναίκος); желательно ему быть образованным (παιδείας μέτοχος) и способным толковать Священное Писание (τας γραφας ἐρμηνεύειν); а если он не владеет грамотой (αγράμματος), то следует ему быть кротким и преисполненным любви ко всем. Будучи хиротонисан (κατασταθείς), епископ, видя старание и боголюбие своих приближенных (το προσεχές και φιλόθεον τῶν συν αὐτῶ), поставляет двух (но Апостолы уточняют, что лучше трех) пресвитеров.

Правда, тут же говорится уже о двадцати четырех пресвитерах, двенадцать из которых “одесную,” а двенадцать — “ошуюю” (δώδεκα ἐξ δεξιῶν καὶ δώδεκα ἐξ εὐωνύμων); первые, получая от Архангелов чаши (τὰς φιάλας), совершают приношение Владыке (προσφέρουσαι τῷ δεσπότη), а вторые — внимательно следят за сонмом Ангелов (или: “внимают сонму Ангелов;” фраза: ἐπέχουσι τῶν ἀγγέλων предполагает несколько вариантов перевода и толкования). Пресвитеры должны быть людьми преклонного (или зрелого) возраста (ἤδη κεχρονικότας ἐπὶ τῷ κοσμῷ; в сирийском переводе: “отделившимися от мира” — separated from the world), воздерживающимися от брачного сожития, щедрыми к братьям, сота-инниками и соратниками епископа (συμμύς τὰς τοῦ ἐπισκόπου καὶ συνελμιάχους). Те из них, которые “одесную,” имеют попечение об епископах в алтаре (προνοήσονται τῶν ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήριον), а те, которые “ошуюю,” заботятся о верующем народе (τοῦ πλήθους), дабы соблюдалось при богослужении благочиние и порядок. Далее определяются качества, необходимые для чтеца (“анагоста”): ему нельзя быть острым на язык (γλωσσοκόπος), балагуром (γελωτολόγος), пьяницей и т. д.; наоборот, он должен отличаться многими добродетелями, например, при воскресных богослужениях первым приходит в храм; должен быть способным понятно излагать прочитанные им речения Священного Писания (так мы понимаем слово διηγητικός). Ибо чтец трудится на ниве Евангелистов (εὐαγγελιστῶν τόπον ἐργάζεσθαι), а поэтому обязан “наполнять уши не разумеющего [грамоты]” (ἐμπιπλῶν ὅτα μὴ νοοῦντος) смыслом записанных глаголов Божиих. В данных рассуждениях можно увидеть ясный намек на тот факт, что в некоторых первохристианских общинах служение чтецов предполагало задачу и проповеди, и толкования Священного Писания. Затем в “Канонах” говорится о поставлении трех диаконов, добрые качества которых должны быть засвидетельствованы всем верующим народом. Они обязаны быть единобрачными, желательными имеющими детей (τεκνοτρόφοι), мирными, негневливыми, радушно принимающими не только богатых, но и бедных, не употребляющими много вина и т. п.

В связи с этими главами “Канонов,” как говорилось, у исследователей возникает множество вопросов. Один из них, например, ставится следующим образом: как община, в которой не набирается и двенадцати взрослых мужчин, способных подать голос при выборе епископа, могла позволить себе роскошь содержать столь большой клир, включающий, помимо епископа, трех пресвитеров, чтеца и трех диаконов? (Vileia A. La condition collegiale des pretres au Hie siecle. — Paris, 1971. p. 166). Ответить можно только предположительно: число 12 здесь, имея символическое значение (двенадцать Апостолов, двенадцать колен Израиля), обозначало тех взрослых членов местной церкви (причем, только мужского пола), которые должны были пользоваться самым высоким авторитетом у остальных верующих, чтобы снискать честь — участвовать в столь важном деле, как избрание епископа (Faivre A. Le texte grec, p. 38). Однако сама символичность указанного числа предполагает и другие решения этой проблемы. Далее возникает вопрос в связи с еще одним числом — двадцати четырех пресвитеров. Оно явно навязно образом двадцати четырех старцев “Апокалипсиса” (Откр. 4, 4 и 10) и также имеет явно символический характер. Насколько данное число отражало адекватно земную реальность — проблема, еще требующая своего решения. На наш взгляд, эту символику вряд ли следует понимать в буквальном смысле: в общине могло быть и два пресвитера, один из которых исполнял служение всех пресвитеров, находящихся “одесную,” а другой — тех, которые “ошуюю.” Третий вопрос: почему в рассматриваемом памятнике то говорится об одном епископе, то понятие “епископ” употребляется во множественном числе? — Подразумевается ли здесь наличие несколь-

ких епископов в одной общине (из которых один был “первым епископом”), или же речь идет о сослужении епископа данной церкви и посещающих его архиереев из других церквей? На наш взгляд, более вероятно второе предположение, хотя не исключаются и другие решения этого вопроса.

Впрочем, оставив разрешение всех поставленных вопросов историкам древней Церкви и канонического права, отметим еще ряд интересных для понимания жизни первохристиан моментов, содержащихся в “Канонах святых Апостолов.” Так, здесь повествуется и о церковном служении женщин: в общине должны быть поставлены три “вдовы” (*χηραι καθιστανέσθωσαν τρεις*); служение двух из них заключается в постоянной молитве о всех братьях и сестрах, впавших в искушение (*προσμένουσαι τη προσευχή περί πάντων των εν πείρα*); благодаря их молитвам также даруются откровения “относительно должного” (*και προς τας αλοκαλύψεις περί ου αν δέη*). Служение третьей “вдовы” состоит в попечении о немощных и больных; она же должна сообщать пресвитерам и о [их] нуждах (*τα δέοντα άπαγγέλλουσα τοις πρεσβυτέροις*; гл. 21). В данных установлениях относительно служения “вдов” можно увидеть прообраз будущего женского монашества. Забота о бедных членах общины возлагается на диаконов, которые “денно и ночью” обязаны обходить всех верующих (*νυχθήμερον έπιλεύσοντες πανταχού*), следя за тем, чтобы никто из них не оказался в беде и крайней нужде. Добросовестно исполняющие такое служение диаконы стяжают себе “пастырское место” (*τόπον έαυτοίς περιποιούνται τον ποιμενικόν*; гл. 22). Относительно же “лаиков” говорится, что мирянин должен повиноваться заповедям, установленным для мирян (*ο λαϊκός τοις λαϊκοίς προστάγμασι περιτειθέσθω*), и подчиняться “пребывающим в алтаре” (гл. 23).

Следует еще констатировать, что собственно “литургическая часть” в “Канонах святых Апостолов,” в отличие от “Дидахе,” отсутствует. Правда, в ходе беседы Апостол Петр высказывает желание дать точные указания относительно Божественной Литургии (*περί δε της προσφοράς του σώματος και του αίματος ακριβώς μηνύσωμεν*), но оно так и остается пожеланием, не получив развития. Причина этого заключается в том, что на собрании Апостолов присутствовали и женщины — известные Марфа и Мария. А как заметил Апостол Иоанн, Господь не позволил ни одной из женщин (буквально “им” — имеются в виду Марфа и Мария) присутствовать на Тайной Вечери вместе с Апостолами (*ουκ επέτρεψε ταύταις συστήναι ήμίν*; гл. 25-26). Таким образом, данный памятник древнецерковной письменности, вообще высоко оценивающий служение женщин в Церкви, ясно и недвусмысленно запрещает присутствие их [в алтаре] при совершении таинства Евхаристии. Более того, даже литургические установления не должны сообщаться им.

Из беглого обзора некоторых аспектов содержания “Канонов” можно заключить, что это произведение, наряду с “Дидахе” и прочими творениями мужей апостольских, позволяет нам восстановить ряд существенных моментов мирозерцания и духовного настроения первохристианской эпохи. Хотя оно формально и не принадлежит к категории собственно “писаний мужей апостольских,” но в своем наиболее древнем субстрате вполне созвучно с ними, чем и определяется его значение и для патрологической, и для церковно-исторической науки. Как и в “Дидахе,” в “Канонах” запечатлелось церковное видение сущности права и юридических норм, определяющих социальное бытие человека. Ибо, “сила новых юридических принципов, возвещенных Церковью, заключалась... в их глубокой, непосредственной связи с религиозным вероучением и религиозным чувством. Это были не только юридические, но и нравственные принципы: ибо не в духе Церкви разделять мораль и право; внешняя праведность, не сопровождаемая частным нравственным

побуждением, есть лицемерие, фарисейская правда и тяжкий грех. Внутреннее основание принципа, и морального и юридического, одно — воля Божия, естественно и положительно открываемая человеку; посему каждая заповедь, равно как и каждое предписание государства, должно быть исполняемо не за страх, но и за совесть, или уж совсем не исполняемо” (Заозерский Н. Об источниках права Православной Русской Церкви // Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе. — 1889. — Ч. 43. — С. 159).

Глава II

Св. Климент Римский

1. “Первое послание к Коринфянам.”

Мы ориентируемся на критическое издание “Послания” Климента в кн.: *Die Apostolischen Väter / Hrsg. von J. A. Fischer. — Darmstadt, 1981. — S. 1-107.* На русском языке имеются две монографии, посвященные св. Клименту. Первая носит характер беглого и очень поверхностного обзора: Петрушевский П. П. *Св. Климент, епископ Римский. — Киев, 1897;* вторая работа более серьезная: Приселков А. *Обозрение посланий святого Климента, еп. Римского к Коринфянам: Вып. I. Обозрение первого послания. — СПб., 1888*

Свидетельства о жизни и творениях св. Климента.

О самом св. Клименте нам известно очень немного. Согласно св. Иринею Лионскому, он был третьим епископом Рима (после Лина и Анаклита), и св. Ириней говорит о нем как о “видевшем блаженных Апостолов и общавшемся с ними, еще имевшем проповедь Апостолов в ушах своих и предание их пред глазами своими.”

(Сочинение св. Ириней здесь и далее цитируется по русскому переводу: Ириней Лионский, св. Пять книг против ересей. — М., 1868. — С. 276. В дальнейшем книга обозначается римской цифрой, а глава — арабской). Согласно Евсевию Кесарийскому (Церк. ист. III, 15 и 34), епископское служение Климента приходится на 92-101 гг. (Евсевий Памфил. Церковная история. — М., 1993. — С. 95, 112. Далее указываются только книга (римскими цифрами), глава и параграф).

По Преданию, погиб он мученической смертью и произошло это в Херсонесе. Мощи римского епископа были открыты святыми первоучителями словенскими Мефодием и Кириллом: часть их они принесли в дар римской церкви, а остальное было перенесено в Киев, где мощи были положены в Десятиной церкви. Имя св. Климента обросло большим количеством легенд, многие из которых восходят к апокрифическому роману под названием “Псевдо-Климентины” (или просто “Климентины”), однако эти легенды не имеют под собой никакой твердой почвы в подлинно церковном Предании.

Св. Клименту приписываются несколько произведений, но подлинным является только его “Послание к Коринфянам” (называемое иногда “Первым посланием св. Климента”). Оно дошло до нас в двух греческих рукописях (V и XI вв.); имеются несколько переводов этого послания на латинский (XI в.) и сирийский (XII в.) языки, а также фрагменты двух коптских переводов (рукопись одного датируется IV или V в.). Данное послание пользовалось большим авторитетом и весьма почиталось в древней Церкви: Климент Александрийский причислял его к новозаветным книгам, а Евсевий Кесарийский сообщает, что в его время послание св. Климента читалось в церквях (вероятно, при богослужении). Датировка оно довольно точно 96-97 гг. Послание являет нам святого автора, мирозозерцание которого насыщено и пронизано духом Священного Писания — его св. Климент постоян-

но цитирует и глубоко понимает. Причем цитаты из Ветхого Завета у него явно преобладают над новозаветными, что неудивительно, ибо в то время канон Нового Завета только еще проходил процесс своего становления. Во всяком случае, св. Климент дважды ссылается на изречения (“логии”) Господа, почерпывая их из устного Предания (См.: Koester H. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. — Cambridge (Mass.), 1990. — P. 66-71). Обращаясь к Священному Писанию, св. Климент безоговорочно “признавал высшее происхождение” его “как в отдельных выражениях, так и в целом объеме.” Поэтому “учение св. Климента по вопросу о богодухновенности есть самое ясное и отчетливое свидетельство церковной веры в богодухновенность Св. Писания послеапостольского века” (Леонардов Д. Учение о богодухновенности Св. Писания мужей апостольских // *Вера и Разум*. — 1898. — № 3. — С. 293). В то же время св. Климент отнюдь не чуждался и эллинской образованности: некоторые стоические идеи явно находят у него отклик (особенно гл. 19-20 послания). Непосредственным поводом к написанию послания был слух, дошедший до римской церкви, о нестроениях в братской коринфской общине: по словам св. Климента, среди коринфских христиан произошел “мятеж” (στάσις), который “немногие дерзкие и высокомерные люди разожгли до такого безумия, что почтенное, славное и для всех достолюбезное имя ваше (т.е. имя христиан. — А. С). подверглось великому поруганию” (гл. 1). Далее он говорит, что “люди бесчестные восстали против почтенных, бесславные против славных, глупые против разумных, молодые против старших” (гл. 3). Эту фразу, особенно последние слова: οἱ νεοὶ ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους, можно понимать в двояком смысле — как “восстание младших по возрасту против старших” и как “мятеж некоторой части мирян против клира.” Оба смысла, вероятно, почти совпадают, но св. Климент выделяет все-таки второй, ибо ниже он замечает, что “твердейшая и древняя церковь коринфская из-за одного или двух человек возмутилась против пресвитеров” (гл. 47). Таким образом, причина волнений в коринфской общине не имела серьезной догматической подоплеки: это была обычная схизма (раскол), у истоков которой стояли всего несколько лиц, обуреваемых гордыней и честолюбием. Поэтому видеть в этой схизме столкновение “харизматических проповедников с пресвитерами” (Попов И. В. Конспект лекций по патрологии. — Сергиев Посад, 1916. — С. 9) у нас нет серьезных оснований.

Учение св. Климента.

Указанная схизма послужила для св. Климента причиной изложения некоторых важных моментов христианского вероучения, основой которого является догмат о Святой Троице. Впрочем, триадология в послании только намечается в самых общих чертах, но детально не разрабатывается. Тайна внутритроичной Жизни и отношения Божественных Лиц между собой лишь предполагаются св. Климентом, но в эту тайну он не дерзает проникать. Слово Бог (ο θεός) служит у него обозначением не Божественной сущности, но первого Лица Святой Троицы. Главный акцент в послании ставится на спасительном излиянии действия Божиего на мир, т.е. на тайне Домостроительства Божиего. Причем, как подчеркивает св. Климент, в этом Домостроительстве участвуют все Ипостаси Святой Троицы: Богу Отцу принадлежит изволение (θέλημα θεού) устроить Царство Божие; Сын является главным орудием и средоточием Домостроительства спасения, а Святой Дух изображается как *Полнота* (πληροφoρία) благодатных средств, ведущих ко спасению, т.е. в Царство Божие. Характерно, что вторую Ипостась Святой Троицы св. Климент лишь один раз называет *Сыном Божиим*, хотя представление о Божестве Христа и Его предсуществовании высказывается им достаточно ясно. Однако отсутствие четкого акцента на

Божественности Христа заставляет св. Фотия Константинопольского в своей “Библиотеке” заметить, что в послании св. Климента Господь наш Иисус Христос называется *Архиреем и Предстателем* (αρχιερέα και προστάτην), а “богоприличные и более возвышенные речения” (τάς θεοπρεπεῖς και ὑψηλότερας...φωνάς) о Нем здесь отсутствуют (Photius. Bibliotheca: Vol. 2 / Ed. par R. Henry. — Paris, 1960. — P. 99). Акт рождения Сына, согласно св. Клименту, как бы совпадает с решением Бога Отца спасти род человеческий, т.е. “сыноположение здесь ясно приурочивается к моменту усыновления Богом рода человеческого в личности Христа-Спасителя” (Писарев Л. И. Очерки, с. 352). Боговоплощение понимается прежде всего как факт *уничтожения* (ἐταλεινοφρόνησεν) второго Лица Святой Троицы. Человечество Христа особо подчеркивается св. Климентом: Он обладает и *плотью* (σαρξ), и *душой* (ψυχή); по плоти Господь произошел от Авраама и из любви к нам отдал Кровь Свою за нас. Роль Святого Духа не ярко выражена в богословии св. Климента, который называет Его *Источником и Излиянием* благодати Божией, а также *Источником* пророческого вдохновения о тайне искупления.

Домостроительство Божие, согласно св. Клименту, распространяется не только на человечество, но и на весь тварный мир (См.: Bumpus H. V. The Christological Awareness of Clement of Rome and Its Sources. — Cambridge (Mass.), 1972. — P. 126). Бог, будучи Отцом и Создателем мира, излил на него Свои благодеяния, которые св. Климент называет “дарами мира” (τῆς εἰρήνης). Поэтому в мире (“космосе”) царит лад и благочиние: “Небеса, по Его распоряжению движущиеся, мирно (εν εἰρήνῃ) повинуются Ему; день и ночь совершают определенное им течение, не препятствуя друг другу. Солнце и лики звезд, по Его велению, согласно и без малейшего уклонения проникают на назначенные им пути” и т. д. Эту в целом античную (особенно, стойко-платоническую) идею “космоса,” предполагающую благоустройство и гармонию мироздания, св. Климент включает в общий контекст “ико комического” христианского мировидения: Создатель и Владыка всяческих благодотворит всем Своим творениям, но “бесконечно много (ὄλεκεκτερισσως) нам, которые прибегли к милосердию Его через Господа нашего Иисуса Христа” (гл. 19-20). Таким образом, хотя Домостроительство Божие распространяется на все мироздание, оно сосредотачивается в первую очередь на человеке, как венце творения. Подспудно св. Климентом предполагается мысль, что, поскольку грехопадением человека нарушена вселенская гармония, то от спасения человека зависит и восстановление “благочиния” в мироздании. А это спасение, дарованное Богом людям через Воплощение второго Лица Святой Троицы, осуществляется лишь в Церкви и через Церковь. Поэтому экклесиология занимает одно из самых центральных мест в послании.

Ведущим лейтмотивом данной экклесиологии является опять же идея лада, гармонии и мира (“эйрене”). Церковь св. Климент сравнивает с воинским подразделением, где “ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все соединены друг с другом (букв, “есть некое смешение всех” — σύγκρασις τις ἐστίν εν πασι) и от этого [происходит большая] польза.” Второе сравнение, приводимое св. Климентом, это сравнение с телом в духе экклесиологии св. Апостола Павла: “голова без ног ничего не значит, равно и ноги без головы, и малейшие члены в теле нашем нужны и полезны для целого тела; все они находятся в согласии друг с другом (букв, “дышат вместе” — πάντα συνπνεῖ) и стройным подчинением своим служат во здравие целого тела” (гл. 37). Гармоничное устройство Тела Христова проявляется прежде всего в богослужении, совершаемом в определенные времена и часы; благодаря церковному богослужению нам открываются “глубины божественного ведения.” Последняя фраза (τα βάθη της θειας γνώσεως) указывает на ту тради-

цию православного “гносиса,” у истоков которой стоят свв. Апостолы Иоанн и Павел и которая затем обрела наиболее четкие формы свои в александрийской школе.

(Так, хотя сам термин γνῶσις не встречается в Евангелии от Иоанна, но учение о “ведении” здесь выражается посредством глаголов γινώσκειν и εἶδεναι (“знать, ведать”), составляя существенную черту всего богословия св. Евангелиста. “Гносис” есть здесь путь ко спасению и вечной жизни; “ведение” тождественно “вере” (глагол “верить” — πιστεῦειν — употребляется обычно в качестве синонима глагола γινώσκειν), и такое тождество “вера”-“ведение” означает соединение с Богом. См.: Barret C. K. The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text — London, 1978. — P. 81-82, 162-163).

Св. Климент указанной фразой как бы подчеркивает один из самых существенных моментов этого “гносиса” — его церковность, ибо без Церкви, ее таинств и богослужения подлинное ведение не может существовать.

Важнейшей экклесиологической идеей послания представляется мысль, что Церковь есть не человеческое, а Божественное установление. Это проявляется, согласно св. Клименту, прежде всего в богоучрежденности церковной иерархии. Данная мысль ясно высказывается в 42 главе: “Апостолы были посланы проповедовать нам Евангелие от Господа нашего Иисуса Христа, а Иисус Христос — от Бога. Христос был послан от Бога, а Апостолы от Христа; то и другое произошло благочинно (εὐτάκτως) по воле Божией. Итак, приняв повеление и удостоверенные (πληροφορηθέντες) воскресением Господа нашего Иисуса Христа, утвержденные в вере словом Божиим, с полнотою (μετά πληροφoρίας) Духа Святого [Апостолы] пошли благовествовать Царство Божие. Проповедуя по странам и городам, они первенцев своих (τάς ἀρχαίς αὐτῶν), после испытания в Духе (δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι — “испытав Духом” или “после духовного испытания”), поставляли во епископов и диаконов для будущих верующих. И это не было новшеством (οὐ καινῶς), ибо задолго до этого было написано о епископах и диаконах.” И далее св. Климент цитирует Ис. 60,17, заменяя в тексте Септуагинты ἀρχοντας (начальники) на διακόνοους (слуги, диаконы). Тем самым он довольно прозрачно намекает на то, что истоки свои Церковь имеет в Ветхом Завете. Затем он говорит: Апостолы знали, что “будет раздор о епископском достоинстве” (ἐρίς ἔσται περί τοῦ ονόματος τῆς ἐπισκοπῆς), а поэтому, обладая “совершенным предведением” (πρόγνωσιν... τελείαν), они, поставив указанных служителей, присовокупили закон (ἐπινομίην — “добавление, приложение к закону”), чтобы после смерти этих служителей “другие испытанные мужи принимали на себя их служение.” Такое поставление новых служителей должно происходить “с согласия всей Церкви” (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης) и, если их служение проходит со смирением, безукоризненно, тихо (ἡσυχῶς — мирно) и получает от всех одобрение, то таковых служителей нельзя лишать епископства (гл. 44). Таким образом, согласно св. Клименту, вся церковная иерархия имеет не только божественное, но и апостольское происхождение. В акте поставления на церковное служение он различает два основных момента: собственно “поставление” (κατάστασις) и “одобрение” (συνευδόκησις); первый момент предполагает “рукоположение” (χειροτονεία — см. Деян. 14:23), а второй — активное участие в этом поставлении и всего народа Божиего, т.е. соборное признание.

Церковная иерархия обеспечивает единство Церкви — идея также наиважнейшая для экклесиологии св. Климента. Причем он, озабоченный схизмой в коринфской общине, “занимается по преимуществу разъяснением внешних условий, необходимых для этого единства... Но, занимаясь изображением важности и необходимости внешних объединяющих начал для единства Церкви, Климент не теряет при этом из виду и внутренних начал этого единства; они даже составляют его исходную точку зрения на единство Церкви” (Сильвестр (Малеванский), архим. Учение о Церкви в первые три века христианства: Истории, очерк.

— Киев, 1872. — С. 94). Постоянное пребывание Святого Духа в Церкви побуждает чад ее непрестанно устремляться к святости. Отметив это, св. Климент касается еще одного существенного свойства Церкви — ее соборности, “которая у него представляется существующею в виде полного, целостного организма, сознающего и чувствующего себя во всех членах, несмотря на их различие, и потому предоставляющего им право на живое и деятельное участие во всем том, что относится к жизни всего (όλου) ее Тела” (Там же, с. 106).

С экклесиологией св. Климента непосредственно смыкается и его этическое учение. Поскольку Христос есть Основатель и Глава Церкви, то Он есть образ для определения нравственных норм поведения ее членов. Прежде всего, св. Климент обращает особое внимание на важность покаяния: без покаяния невозможно спасение, ибо Кровь Христа “всему миру принесла благодать покаяния” (μετανοίας χάρις — гл. 7). Далее, для св. Климента покаяние неотделимо от смирения, заповеданного Господом: “утверди себя, чтобы ходить со смирением, повинувшись святым повелениям Его” (гл. 13). Сам Господь являет нам пример смирения, ведь Он “пришел не в блеске великолепия и надменности, хотя и мог бы, но смиренно” и за грехи наши кротко перенес все крестные муки (гл. 16). Здесь христологическая идея “кеносиса” определяет и нравственное учение св. Климента. Наконец, смирение и покаяние немислимы без любви. Вдохновенный гимн христианской любви в духе св. Апостола Павла звучит в послании: “Любовь соединяет нас с Богом; любовь покрывает множество грехов, любовь все принимает, все терпит великодушно. В любви нет ничего низкого, ничего надменного, любовь не допускает разделения, любовь не заводит возмущения, любовь все делает в согласии, любовью все избранники Божий достигли совершенства, без любви нет ничего благоугодного Богу” (гл. 49). Все этическое учение св. Климента увенчивается положением об оправдании и верою, и делами, причем преимущественный акцент ставится на первой. Он говорит: “мы, будучи призваны по воле Бога во Христе Иисусе, оправдываемся (δικαιοῦμεθα) не сами собою, и не своею мудростью, или разумом, или благочестием, или делами, в святости сердца нами совершаемыми, но посредством веры, которою Вседержитель Бог от века всех оправдывал” (гл. 32). Это, естественно, не означает пренебрежения делами, поскольку св. Климент увещевает: “со всем усилием и готовностью поспешим совершать всякое доброе дело. Ибо Сам Творец и Владыка всего веселится о делах Своих” (гл. 33).

Наконец, следует отметить, что мирозерцание св. Климента окрашено в эсхатологические тона, впрочем достаточно мягкие. Подобного рода эсхатологизм присущ всем апостольским мужам, ибо “в первые века христианства надежда на скорое пришествие Христа была, по-видимому, господствующим настроением христианского мира” (Писарев Л. И. Очерки, с. 668). Однако у св. Климента эта надежда хотя и присутствует, но особенно не акцентируется. Он только указывает на величие и красоту будущих обетованных даров. Путь к обретению их, по св. Клименту, возможен при следующих условиях: “Если ум наш будет утвержден в вере в Бога; если будем искать того, что Ему угодно и приятно; если будем исполнять то, что находится в согласии с Его святою волею, и ходить путем истины, отвергнув от себя всякую неправду и беззаконие” (гл. 35). Данная фраза показывает, что эсхатология у св. Климента, как и у многих других отцов Церкви, вполне созвучна с этикой, поскольку только жизнь по Христу и во Христе открывает человеку доступ в будущее Царство Божие.

Следовательно, одна из основных интуиции послания св. Климента — ясное осознание глубокой взаимосвязи всех частей христианского вероучения. Руководящим началом и связующим центром всего мировоззрения святого отца представляется идея Домострои-

тельства Божиего. Как действие всех трех Лиц Святой Троицы, Домостроительство объемлет совокупность мироздания, но сосредотачивается преимущественно на роде человеческом. Ибо именно к людям Бог Отец посылает Своего Сына, Который, восприняв всю полноту человечества, искупил род человеческий и открыл ему путь ко спасению, основав Церковь Свою. Она, являясь Телом Христовым, руководствуется законом благочиния, гармонии и единства всех ее членов. Подчиняясь этому закону, каждый христианин должен свою жизнь настроить на единый лад с данным духовным законом вселенского бытия, ибо без этого он не может стать наследником Царства Божия.

2. Так называемое “Второе послание св. Климента Римского.”

Высокий авторитет, которым пользовался в древней Церкви св. Климент, имел следствием тот факт, что его именем неизвестные авторы неоднократно подписывали свои сочинения, тем самым пуская в оборот христианского чтения так называемые “подлоги.” Одним из таких “подлогов” и было “Второе послание к Коринфянам св. Климента Римского” (Русский перевод см. в указанном дополненном сборнике: Писания мужей апостольских, с. 157-164; 401-406. Издание текста: *Apostolic Fathers: Vol. 1.* — London, 1965. — P. 128-163). Сомнения в его подлинности высказывались уже в IV в. Так, Евсевий Кесарийский замечает: “Следует знать, что Клименту приписывают и другое послание, что оно не так известно, как первое, и в древности его не знали” (Церк. ист. III, 38). Блаж. Иероним уже решительно отрицает подлинность этого послания (О знам. муж., 15). Дату написания послания с точностью определить достаточно трудно, но большинство исследователей склонны датировать его серединой II в. Еще труднее локализовать место написания, и в качестве предполагаемых называются Рим, Коринф и Египет (но скорее всего, Рим). По жанру произведение, несмотря на свое название, никак не подходит под определение “посланий:” оно является типичной проповедью и, вероятно, первой по времени из сохранившихся христианских гомилий.

(Следует отметить, что предпосылки возникновения христианского жанра гомилий сложились уже в иудаизме на рубеже новой эры (Филон Александрийский, “Четвертая книга Маккавейская” и пр.), а основы его заложены в Новом Завете (Нагорная проповедь Самого Господа, проповеди св. Апостолов, частично сохранные в Деяниях святых Апостолов и т. д.). См. Grelot P., Dumais M. *Homelies sur l'Écriture a l'époque apostolique.* — Paris, 1989. — P, 25 etc.).

Неизвестный автор сочинения принадлежал, скорее всего, к обращенным из язычников, на что в проповеди имеются два намека (гл. 2 и 3).

Что касается вероучения, отраженного в “Послании,” то оно не богато по своему догматическому содержанию, хотя обладает рядом специфических особенностей. Учение о Святой Троице здесь предполагается, но остается в тени. Более рельефно выступают христологические воззрения автора. Прежде всего, им особо подчеркивается Божество Христа, и Божественная природа Господа обычно обозначается словом “Дух” (πνεύμα): Он, бывший прежде “Духом,” соделался “плотью” (гл. 9). Последнее выражение (ἐγένετο σαρξ) явно навеяно Ин. 1:14 и можно предполагать, что для автора λόγος и πνεύμα являются тождественными понятиями. Также особенно акцентируется и связь христологии с сотериологией. Христос называется “Родоначальником нетления” (αρχηγός της αφθαρσίας), и через Него Бог Отец являет нам истину и небесную жизнь (гл. 20). Само это спасение немислимо без Воплощения Бога Слова, принявшего полноту человечества. “Он сжалился над нами, и по Своему милосердию спас нас, видя, что мы находимся в заблуждении и погибели и что для нас не осталось никакой надежды на спасение, кроме как от Него. Он призвал нас, не сущих, и возвел от небытия к бытию” (гл. 1). Характерно, что спасение здесь по-

нимается одновременно и в “онтологическом,” и в “гносеологическом” плане: оно есть не только возведение от небытия к бытию (т.е. к причастию Богу как Абсолютному Бытию), но и переход от незнания к знанию, от заблуждения к истине, от мрака к свету: “Окруженные тьмою и имея помраченное зрение, мы, по воле Его, прозрели и отогнали облежавший нас туман” (гл. 1).

Из всех богословских аспектов мирозерцания автора “Послания” наиболее примечательной представляется ексхиология, которая излагается преимущественно в 14 главе. Ее характерной чертой является учение о предсуществующей Церкви. Иногда предполагается, что автор, развивая это учение, частично опирался на традицию иудаизма, в котором были достаточно широко распространены представления о некоторых духовных реалиях, сотворенных до создания мира (Законе, или Торе, Небесном Иерусалиме, Рае, Престоле славы и т. д.) (Bardy G. *La Theologie de l'Eglise de saint Clement de Rome a Saint Ire-nee.* — Paris, 1945. — P. 162-165), однако, поскольку автор был, по всей вероятности, обращенным из язычников, подобное предположение не кажется очень правдоподобным. Если он и воспринял перечисленные иудейские воззрения, то лишь посредством предшествующей христианской традиции, коренным образом изменившей смысловое содержание их. Намечая контуры своего учения о предсуществующей Церкви, автор говорит: “Мы будем принадлежать к первой, духовной Церкви, сотворенной прежде солнца и луны,” или к “Церкви Жизни,” которой и даруется полнота спасения. Данную идею он сочетает с учением Апостола Павла о Церкви как Теле Христовом, но подобное сочетание обретает в мирозерцании автора причудливые черты. Он считает, что именно о такой предсуществующей Церкви изречается в Священном Писании: “И сотворил Бог человека, мужчину и женщину” (Быт. 1:27); под “мужчиной” здесь подразумевается Христос, а под “женщиной” — Церковь. Эта Церковь принадлежит не настоящему (οὐ νῦν εἶναι) миру, т.е. миру материальному, но, происходя свыше (ἀνωθεν), является духовной, хотя и сделалась зримой в последние дни, чтобы спасти человечество. Подобное появление “духовной Церкви” произошло “во плоти Христа,” т.е., вероятно, в зримой и реальной Церкви. И если члены Церкви соблюдают ее нетленной во плоти, то они обретут ее таковой же и во Святом Духе. Эта несколько необычная идея увязывается автором с понятием ἀντίτυπος, которое в христианском словоупотреблении имело множество значений (“образ,” “копия,” “символ” и т. п.). В послании оно, скорее всего, ассоциируется с неким земным отображением небесной (духовной) реальности. Для автора плоть есть “антитип” Духа, а поэтому тот, кто оскорбляет “антитип,” не может сопричастовать и его “оригиналу” (το αὐθεντικόν). Отсюда делается вывод, что должно соблюдать в чистоте плоть, чтобы соучаствовать в Духе. Поскольку же [земная] Церковь есть “Плоть Христова,” то всякий творящий бесчестие над ней (подразумеваются, наверное, в первую очередь еретики и раскольники) не сможет стать сопричастником Духа или Небесной Церкви. Данная ексхиология послания (учитывая, конечно, то, что она не совсем ясно выражена и сформулирована) вызывает определенные сомнения с точки зрения православной “акривии,” ибо она несколько напоминает учение гностиков-валентиниан о паре (“сизигии”) предсуществующих эонов, именующихся “Человеком” и “Церковью” (См.: Sagnard F. *La gnose valentinienne et la temoignage de Saint Irenee.* — Paris, 1947. — P. 302-306). Правда, такую близость к ереси валентиниан не следует и преувеличивать: представление автора послания о плоти как об “антитипе” Духа явно не вписывается в общий настрой “псевдогностического” мирозерцания (следует различать подлинный, т.е. церковный, “гносис” и “гносис” еретический, т.е. “псевдогносис”), в котором понятие “плоть” обычно связано с негативными ассоциациями. Можно даже предполагать, что свою мысль

о плоти как “антитипе” Духа автор послания полемически заостряет против “псевдогностиком,” отрицающих всякое значение материального начала в человеке. В общем, свое представление о Церкви автор “Второго послания” явно пытается основать на учении св. Апостола Павла, говорящего о Церкви как “Невесте Христовой” (2 Кор. 11:2 и Еф. 5:25-32), но далее это учение Апостола развивается им в направлении, определенно уклоняющемся от столбовой дороги православной эkkлесиологии. Вместе с тем, как замечает архимандрит Киприан (Керн), “эkkлесиология данного памятника интересна в общем контексте раннехристианской эkkлесиологии. Древняя христианская литература не писала обширных теоретических трактатов о Церкви, так как христианское общество того времени жило Церковью. Эта последняя не была отвлеченною, теоретическою истиною” (Киприан (Керн), архим. Из лекций по патрологии: Св. Климент Римский // Вестник Русского Христианского Движения. — 1986. — № 150. — С. 30) Подобное живое чувство Церкви и церковности характерно также и для рассматриваемого произведения.

Еще одна черта мирозерцания автора “Второго послания,” сближающая его с прочими апостольскими мужами, — достаточно четко выраженный эсхатологизм. Одной из главных богословских интуиций произведения является антитеза “века сего” и “века будущего;” они суть “два врага,” ибо первый “проповедует прелюбодеяние, разврат, сребролюбие и обман,” а второй — отрицает и ниспровергает эти грехи (гл. 6). Подобная антитеза мыслится преимущественно в этическом плане, но этический аспект тесно связан с христологией и сотериологией. Подспудно прослеживается и связь с эkkлесиологией, ибо для автора, как и для многих отцов Церкви, характерно ощущение, что “Церковь одновременно живет в двух измерениях” (Florovsky G. Eschatology in the Patristic Age: an Introduction // *Studia Patristica*. — 1957. — Vol. 2, Pt. 2. — P. 236). Это проявляется в его учении о причастии Церкви земной к Церкви Небесной. Указанная антитеза “двух веков” прежде всего понимается как противоположность “тленного” и “нетленного” (φθαρτός-αφθαρτός), т.е. бытия преходящего и временного, с одной стороны, и бытия незыблемого и вечного, с другой. Первое ассоциируется в сочинении с “миром плоти сей” (κόσμος τῆς σαρκός ταύτης), а поэтому все принадлежащее миру сему (τα κοσμικά) — кратковременно и непрочно; обитание в этом мире понимается как пребывание на чужбине (или: в ссылке, изгнании — понятие *παροικία*). Автор увещевает своих слушателей: “Странствование плоти нашей в мире этом мало и кратковременно, а обещание Христова велико и дивно, а именно: покой будущего Царства и вечной жизни” (гл. 5). Все этическое учение в сочинении выдержано в такой эсхатологической перспективе (Связь эсхатологии и этического учения хорошо прослеживается в кн.: Van Eijk T. H. C. *La resurrection des morts chez les Peres Apostoliques*. — Paris, 1974. — P. 64-86): вечное бытие будущего века (которое и есть спасение, дарованное Богом Отцом через Христа) стяжается “жизнью благочестивой и праведной;” такая жизнь предполагает признание мирских благ за нечто чуждое, ибо желание приобретения их уводит с правого пути (гл. 5). И к слушателям автор обращается следующим образом: “Будем же подвизаться так, чтобы всем быть увенчанными. Вступим на путь правый, подвиг нетленный, и совокупно пойдем и будем подвизаться так, чтобы удостоиться венца. И если всем нельзя быть увенчанными, по крайней мере будем близки к венцу” (гл. 7). Подобный подвиг духовного делания неотделим от чаяния вечного блаженства: “Будем ежечасно ожидать Царства Божия в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божия” (гл. 12).

Несомненная аскетическая тенденция ясно прослеживается в сочинении. Одним из ключевых выражений здесь является фраза: “хранить (блюсти) плоть в чистоте” (τηρεῖν τὴν σάρκα ἀγνήν). Согласно автору, брань против века сего совсем не означает презрения к

телу, и аскетика “Второго послания” явно полемически направлена как против псевдогно- стических сект, так и против анкратизма, сродного с этими сектами.

(В понятие “энкратизм” (от греч. *εγκράτεια* — “воздержание”) вкладываются обычно два основных смысла: более широкий и узкий. Первый предполагает мировоззренческую тенденцию, берущую свой исток еще в традиции античного платонизма с его дуализмом души и тела, соответственно которому душа, будучи по своему происхождению божественной, посылается в тело вследствие “прегрешения” — забвения о своем назначении, заключающемся в созерцании высшего Блага; поэтому тело представляется как некое “узили- ще” и место наказания души. Подобная тенденция оказала влияние и на первоначальное христианство, где уже в апостольские времена появилось течение “ригористов,” отрицающих брак и деторождение (против этого течения выступал св. Павел; см.: 1 Кор. 7; 1 Тим. 2:15; 4:1-5). Крайние свои формы данная тенденция обрела в учении некоторых “псевдогностиков” (Маркиона и др.). Во втором, более узком смысле понятие “энкратизм” прилагается к тем еретическим сектам, родоначальником которых признается апологет Татиан. Своего “расцвета” эти секты достигли в IV в., преимущественно в Малой Азии и Сирии. Энкратиты в это время были представлены несколькими сектами (“саккофорами,” “гидропарастами” и др.), которые имели свою, независимую от Православной Церкви, иерархию. Их учение сводилось к нескольким пунктам: “кос- мологическому дуализму” (признанию, что мир есть творение “низшего” или “злого бога”), запрету брака, рассматриваемого в качестве “дела дьявола” и запрещению употребления вина (даже при причастии упо- треблялась только вода). См.: Blond G. Encratisme // Dictionnaire de spiritualite. — Paris, 1961. — Fasc. 26-27. — P. 628-642).

Говоря о соблюдении плоти в чистоте, автор отождествляет такое “блюдение” с “со- хранением печати,” т.е. с сохранением чистоты крещения (*τηρεῖν τὴν σφραγίδα, τηρεῖν τὸ βάπτισμα ἁγνόν*). Вообще, согласно “Второму посланию,” плоть играет наиважнейшую роль в Домостроительстве спасения. Здесь говорится: “Никто из вас не должен говорить, что эта плоть не будет судима и не воскреснет. Знайте: в чем вы спасены, в чем прозрели, если не во плоти? Поэтому вам должно хранить плоть, как храм Божий. Ибо как призваны во плоти, так и на суд придете во плоти же” (гл. 9). Другими словами, по мысли автора, плоть (или тело) есть именно та область, где и происходит самое существенное в жизни человека — его спасение, ибо во плоти мы получаем крещение и во плоти воскреснем. Отсюда наиважнейшее значение обретает в “Послании” тема покаяния: “Мы, пока еще живем в мире этом, должны каяться от всего сердца в том зле, которое соделали во плоти, чтобы получить от Господа спасение, доколе имеем время покаяния. Ибо по от-шествии нашем из мира мы уже не сможем там исповедаться или покаяться” (гл. 8). Вследствие этого через таинство покаяния и обретает человек в первую очередь спасение (гл. 13). По- каяние тем более необходимо, что “день Суда” уже близок: в этот день станут явными и сокрытые, и открытые дела чело-веков. Но для спасения, согласно автору, нужно не одно только покаяние: милостыня и милосердие, пост и “молитва от благой совести” также не- обходимы для освобождения человека от смерти (гл. 16). Из других моментов этического учения, излагаемого в сочинении, можно отметить следующие: Господа надо исповедо- вать делами — воздержанием, милосердием и добротой, проявляемыми по отношению к людям; “если мы будем делать добро, то водворится в нас мир” (гл. 10). Для обретения такого духовного мира и покоя следует отринуть всякие сомнения и быть твердым в своем уповании (гл. 11). Братская взаимопомощь и послушание “старейшим” (пресвитерам) также входят в число важнейших христианских добродетелей (гл. 17). Наконец, христиане не могут быть “человекоугодниками” и в своей праведности они должны служить образ- цом и для язычников (“внешних”), которые, увидев, что дела христиан не расходятся с их словами, станут внимать “словесам Божиим”(гл. 13).

Таким образом, произведение, именуемое “Вторым посланием св. Климента Римско- го,” представляет собой немаловажный памятник раннехристианской эпохи. Анонимный автор этой проповеди в целом придерживается православной позиции, за исключением

отмеченных нюансов экклесиологии. Его нельзя назвать выдающимся богословом, и сочинение его не блещет яркими литературными достоинствами, но, будучи выразителем воззрений значительного числа членов “народа Божия,” он доносит до нас глас этого народа. Поэтому данное сочинение занимает, несмотря на некоторые его изъяны, достойное место в истории древнецерковной письменности.

3. Прочие сочинения, приписываемые св. Клименту Римскому.

“Два окружных послания о девстве” (“De virginitate”). “Псевдо-Климентины” (“Климентины”).

“О Девстве.”

Помимо “Второго послания” св. Клименту приписываются и некоторые другие произведения. Например, упомянутые выше “Апостольские постановления” и “Восьмикнижие Климента.” Среди этих “подлогов” наибольший интерес представляют два послания к избравшим аскетическую жизнь подвижникам и подвижницам. На самом деле эти послания в своем изначальном виде были единым произведением, позднее искусственно разделенным на две части (Общий обзор их с приложением соответствующей библиографии см. в кн.: Quasten J. *Patrology*, vol. I, p. 58-59). Греческий оригинал, за исключением нескольких фрагментов, утерян, сочинение целиком сохранилось лишь в сирийском переводе (частично также и в коптском). Датируется оно приблизительно серединой III в., написано неизвестным автором, вероятно, в Палестине. Правда, высказывается и не менее основательное предположение, что данное произведение могло быть создано в сиро-Палестине ком ареале, т.е. в непосредственной близости к древнему сиро-язычному христианству (См.: Voobus A. *History of Ascetism in the Syrian Orient*. — Louvain, 1958. — Vol. 1. — P. 64-65). Главная тема этого сравнительно большого аскетического произведения (в двух посланиях 29 глав) — преимущество девственной жизни и высокие нравственные требования, предъявляемые к избравшим ее.

(Мы опираемся на русский перевод иеромонаха Августина: Климент, Папа Римский, св. Два окружных послания о девстве, или к девственникам и девственницам // Труды Киевской Духовной Академии. — 1869. — Т. 2. — С. 193 — 227. В предисловии к своему переводу отец Августин высказывает мнение о подлинной принадлежности этих посланий св. Клименту Римскому — тезис, не подкрепленный современными патрологическими изысканиями).

В частности, здесь говорится, что “всякому девственнику и всякой девственнице, решившимся поистине сохранить свое девство ради Царствия Небесного, необходимо во всем быть годными для этого Царствия. Ибо Царство Небесное восхищается не словами, не именем, не образованием, не происхождением, не красотой, не силою, не долголетием, но доблестью веры, когда человек являет дела веры” (I, 2). Данная новозаветная мысль о единстве веры и дел рефреном проходит через все сочинение: “Истинно верующий спасется, а кто только по имени называется верующим, а на деле не таков, тот не может спастись.” Тем более основополагающий для всякого христианина принцип единства веры и дел необходим для избравших девственную жизнь, ибо они “суть прекрасные образцы для верующих и имеющих веровать.” Поэтому такие подвижники должны отвергнуть “и похоть, и обольщение мира сего, и утехи, и пьянство, и всякую любовь его,” освободив себя “от всякого обращения с миром, от всяких хитростей, сетей и препон его” (I, 3). Возжелавший достичь высот христианского призвания “отказывается из-за него и отделяется от всего мира, чтобы уединиться и жить жизнью божественною и небесною, как Ангелы...

святые, в служении чистом и святом, в святости Духа Божия, и служить Богу Всемогущему чрез Иисуса Христа ради Царствия Небесного” (I, 4). Примером такого служения является Пресвятая Богородица, ибо “утроба девства святого носила Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, и в тело, которое носил Господь наш и в котором совершил борьбу в этом мире, Он облекся от Святой Девы;” многие святые, как ветхозаветные (Илия, Елисей и др.)” так и новозаветные (Апостолы Павел, Варнава и др.)” также являют образец девства. Наконец, высшим образцом его служит Сам Господь. “Поэтому всякий девственник и девственница, если не будут совершенно как Христос или как те, которые Его суть, — не могут спастись” (I, 6-7). Исполняющие же прилежно свой подвиг целомудренной жизни добиваются стяжания Духа Божия: “все плоды их суть плоды Духа и Жизни, и они поистине суть град Божий, и дом, и храм, в котором вселяется и обитает Бог” (I, 9).

Именно возвышенная цель избравших сей подвиг и заставляет автора достаточно подробно останавливаться также на тех, кто позорит великое звание христианского девства. Он, в частности, упоминает о дурной молве, распространившейся относительно тех людей, “которые живут с девами под предлогом благочестия, и подвергают душу свою опасности, и ходят с ними одни, в дороге и пустыне, путем, полным опасностей, соблазнов, сетей и пропастей.” Другие “едят и пьют с девами и святыми в возлежании (за столом), в отдохновениях и непотребствах многих;” третьи — “собираются для пустословия, празднословия, смеха, чтобы говорить злое друг о друге и охотиться словами один против другого” (I, 10). Все подобные злоупотребления и грехи происходят, согласно автору, от праздности и лени (I, 11). Вследствие этого он заповедует избравшим девственную жизнь пребывать в постоянных трудах и служениях. Из последних он выделяет посещение “сырых и вдовиц, особенно бедных, имеющих много детей,” оказывание им всяческой помощи. Второе служение аскетов, отмечаемое в произведении, — “посещать одержимых злыми духами и творить над ними заклинательные молитвы, приятные пред лицом Божиим.” Причем, как говорит автор, “постом и молитвою пусть заклиняют, не словами красными, отборными и изысканными, но как мужи, от Бога получившие дар врачевания” (I, 12). Судя по данным замечаниям, аскеты в III в. исполняли служение первохристианских “эксorcистов,” изгоняющих бесов, т.е. то служение, которое позднее стало почти исключительной прерогативой монашества.

Вторая часть произведения (или второе послание) посвящена почти наполовину предписаниям, регламентирующим правила поведения избравших целомудренную жизнь. Истинный образ поведения аскета здесь определяется так: “С девами не живем, и не имеем с ними никакого дела, и с ними не едим, не пьем, и где спит дева, не спим, и не умывают женщины ног наших, и не помазывают нас... Если же застигнет нас время [отдыха] на каком-либо месте, в поле, или городе, или в деревне, где встретятся и найдутся братия, входим к брату и созываем туда всех братии, и говорим с ними слова увещательные и честные” (II, 1). Далее повествуется о том, как следует себя вести, если в общине, куда пришел аскет, нет такого же, как он сам, подвижника; или если вся община состоит из женщин и “дев верных.” Особая мудрость и трезвение требуются, если аскет попадает в место, где живут одни язычники, и они упрашивают его остаться на несколько дней. “Ибо мы не так служим, как пьяные язычники, богохульствующие в забавах своих, в словах обольщения по причине нечестия своего. Поэтому мы не поем язычникам и писаний не читаем им” (II, 6). Заканчивается сочинение опять обращением к примерам святых, которые “все время жизни своей и даже до конца, пребывали во взаимном общении, в служении чистом и без порока” (II, 7). Особое внимание обращается на тех из них, которые из-

бежали вожделий блудной похоти, — например, на Иосифа, достойно противопоставшего жгучей страсти египтянки. Но приводятся и обратные примеры: Сампсона, бывшего назореем, которого жена “погубила дешевым телом и похотью злою,” поскольку “мужняя жена уловляет дорогие души” (II, 9); Давида, являвшегося “мужем по сердцу своему, человеком верным, совершенным, святым, истинным,” но впавшим в соблазн, когда увидел обнаженную Вирсавию. И если такие мужи, — восклицает автор, — погибли чрез женщин, то какова твоя праведность или каков ты между святыми, если обращаешься с женами и девами ночью и днем, в безумии многом, без страха Божия?” (II, 10). Истинные подвижники должны следовать по стопам непорочных пророков и Апостолов, а также по стопам Самого Господа, в Котором “дан неуклонный предел, край и образец для всех родов человеческих” (II, 15).

Если принимать указанную датировку произведения, то оно свидетельствует о появлении в середине III в. феномена “прото-монашества.” Впрочем, основные и существенные черты этого феномена начали складываться еще с самой первохристианской эпохи (См.: O'Neill. *The Origins of Monasticism // The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick.* — Cambridge, 1989. — P. 270-287), но в III в. они, судя по другим источникам, приобрели ярко выраженный характер. Правда, о монашестве в собственном смысле слова еще вряд ли можно говорить, ибо этот древнехристианский аскетизм пока не обрел четких форм своей организации. Подвижники, о которых говорится в “Окружных посланиях” Псевдо-Климента, ведут странническую по преимуществу жизнь, переходя из одной местной церкви в другую, исполняя здесь служения “целителей” душ и телес верующих, помогая сирым и бедным, духовно назидая и окормляя верующих. Можно предполагать, что образуются уже и небольшие сообщества аскетов, пока еще аморфные, в том числе женские аскетические общины, — прообразы будущих киновий. Становление такого “прото-монашества,” естественно, сопровождалось и “детскими болезнями роста,” на которые автор сочинения обращает особое внимание. Однако несмотря на них, в произведении достаточно ясно намечены контуры “монашеского аскетического богословия” и указаны духовные ориентиры для избравших “самый тесный и самый узкий путь” к Царству Небесному.

“Псевдо-Климентины” (“Климентины”).

Достаточно подробно изложено содержание данного памятника в обширной статье: Побединский-Платонов И. О Клементинах // *Православное Обозрение.* — 1860. — Т. 1. — С. 151-172, 397-497; Т. 2. — С. 339-384. См. также: Иванцов-Платонов А. М. Ереси и расколы первых трех веков христианства. — М., 1887. — С. 20-24. Наилучшей работой на русском языке является энциклопедическая статья: Успенский А. В. Климентины // *Богословская энциклопедия.* — СПб., 1910. — Т. 11. — С. 64-68. К сожалению, на русский язык памятник еще не переведен, хотя имеется его критическое издание

Под этим общим названием объединяется группа памятников древнехристианской письменности, связываемых с именем св. Климента Римского или частично приписываемых ему. Данная группа, имеющая весьма разнородный характер, состоит из пяти произведений: 1) Послания Апостола Петра к Иакову Праведному, первому епископу Иерусалима, с которым соединено так называемое “Свидетельство для получающих книгу;” 2) Послание Климента к Иакову; 3) “Беседы” (“Гомилии,” числом 20); 4) “Встречи,” или “Узнавания” (*Recognitiones*) в 10 книгах и 5) “Сокращение деяний Петра.” Из этих сочинений основное значение имеют “Беседы” и “Встречи,” являющиеся стержнем “Псевдо-Климентин.” Они представляют собой две самостоятельные редакции, в основе которых, как предполагают

исследователи, лежит одно, не дошедшее до нас, сочинение под названием “Проповеди Петра” (его не следует путать с одноименным произведением, которое цитирует Климент Александрийский. См.: Strecker G. Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen. — Berlin, 1981. — S. 255-270). Также предполагается, что оно было создано неизвестным автором ок. середины III в., вероятно, в Сирии. Позднее, в первые десятилетия IV в., произведение подверглось переработке неким редактором, для мирозерцания которого были характерны арианские тенденции, и обрело форму “Гомилии.” Чуть позднее, ок. середины IV в., “Проповеди Петра” еще раз перерабатываются, на этот раз православным редактором, в результате чего появляется редакция “Встреч” (“Узнаваний”). Греческий оригинал последней редакции был утерян; сочинение сохранилось, помимо упомянутого латинского перевода Руфина, еще в сирийском переводе рубежа V в. Своего рода “оболочкой” обеих редакций является “апокрифический роман” с занимательной фабулой “остросюжетного характера.” Здесь Климент описывается как отпрыск благородной римской семьи, состоящей в родстве с императором. Его мучает неизбежное желание разрешить великие вопросы бытия: о происхождении мира, возникновении зла, проблема бессмертия души и пр. В поисках ответа на эти вопросы он обращается к различным языческим культам и философским школам, но нигде не находит ответа. В результате Климент тяжело заболевает, и его поднимает с постели только глухая молва о том, что “Некто” в далекой Иудее возвестил радостную весть о спасении всех людей. Юноша тут же собирается в дорогу, но, в силу неблагоприятных погодных условий, его судно оказывается в Александрии. Здесь он встречается с Апостолом Варнавой, который представляет молодого человека Апостолу Петру. Обратившись, Климент становится спутником первоверховного Апостола, свидетелем его бесед и диспутов (в том числе диспутов с “архиеретиком” Симоном Волхвом), которые и записываются. В общем, по словам А. В. Успенского, Климент в “Псевдо-Климентинах” предстает как “символ благородной, жаждущей истины души язычника;” в его характеристике “замечается поразительная аналогия с сочинениями св. Иустина Философа.” В романе также описывается судьба семьи Климента, члены которой, в результате несчастного стечения обстоятельств, растеряли друг друга, но, благодаря св. Петру, вновь соединились (отсюда и название одной из редакций — “Встречи”).

Что же касается вероучительного содержания памятника, то по основам своего мирозерцания (отраженного прежде всего в “Проповедях Петра”) он близко соприкасается с течением так называемого “иудейского гностицизма” (или “гностического иудаизма”).

(См.: Cullmann O. Le probleme litteraire et historique du roman Pseudo-Clementin: Etude sur le rapport entre le gnosticisme et le judeo-christianisme. — Paris, 1930. — P. 78-79; 170-220; Goppelt L. Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. — Gutersloh, 1954. — S. 174).

Поскольку в иудаизме этого периода действительно наблюдается зарождение подобных “гностических” тенденций (хотя датировать с точностью данное зарождение достаточно трудно) (См.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике: Ч. 1. — Иерусалим, 1989. — С. 68-118), такое предположение не лишено некоторого правдоподобия. Это мировоззренческое течение в иудаизме нашло отклик и на периферии древнего христианства, в результате чего возник достаточно аморфный феномен “иудеохристианского гносиса” (См.: Danielou J. Judeo-christianisme et Gnose // Aspects du judeo-christianisme: Colloque de Strasbourg 23-25 april 1964. — Paris, 1965. — P. 139-166) одна часть которого (например, секта элксаитов) совсем вышла за границы Церкви, другая же (отраженная и в “Псевдо-Климентинах”) неустойчиво балансировала в данных границах, все же тяготея, как правило, к отпадению от Церкви. Автор (точнее, авторы и редакторы) рассматриваемого произведения исходит из той посылки, что “исторические формы обнаружения единой вечной первоверлигии — иудейство и христи-

анство — не имеют особого значения. Он почти совсем уничтожает прерогативы иудеев как избранного народа. Обе религии у него различаются своим историческим назначением: одна (иудейство) назначена для евреев, другая (христианство) для язычников. “Поэтому, — говорит автор, — ни евреи не осуждаются за незнание Иисуса, если только они, исполняя предписания Моисеевы, не относятся с ненавистью к Тому, Которого не знают; ни язычники (т.е. христиане из язычников) не осуждаются за незнание Моисея, если, исполняя слова Иисусовы, не относятся с ненавистью к Тому, Которого не знают” (Нот. 8, 6). Руководствуясь этим взглядом, автор “Климентин” решительно отвергает все внешнее и грубое в иудействе; в особенности он произносит суровый приговор жертвенному культу (Нот. 2, 44; 3, 24, 45, 56). Но вместе с тем он не возвысился еще до полной свободы от дел закона в духе учения св. Апостола Павла. Молчаливо он признает (по крайней мере, для природных евреев) обрезание и субботу, несомненно сохраняет многие предписания закона об омовениях” (А. В. Успенский).

Столь широкий синкретизм имел следствием тот факт, что в “Псевдо-Климентинах” слились весьма причудливым образом различные мировоззренческие элементы. С одной стороны, автор (авторы) придерживается единобожия, с другой, тяготеет к некоему дуализму, что, например, прослеживается в такой выдержке из “Томилий” (перевод А. В. Успенского): “Бог... все до последних пределов разделил надвое и по противоположению... Сам изначала сый единый Бог, Он создал небо и землю, день и ночь, свет и огонь, солнце и луну, жизнь и смерть... Также поставлены два царя: одному из них (диаволу) предуготовано царствовать над временным миром, а другому (Христу) — владеть царством будущего века” (Нот. 2, 15; 20, 2). Впрочем, данный дуализм носит не метафизический, а этический характер, ибо субстанциальность зла отрицается. Вина за зло в мире целиком ложится на человека, обладающего свободой воли. Согласно автору, человек “есть нечто гораздо большее, чем одно из звеньев природы. Он как бы мировой фокус, в котором лучи мировой жизни преломляются и получают обращенное исправление. В нем и все лучшее в мире находит свое выражение; от него же, и только от него, происходит и все злое” (А. В. Успенский). Добровольное впадение человека во зло и отклонение его от истины проявилось в появлении “женских пророчеств” в мире, восходящих к Еве. Она “есть первый ложный пророк; после нее пред каждым лучшим человеком является худший, и пред каждым истинным пророком является ложный. Так, Авелю предшествует Каин, Исааку Измаил, Иакову Исав, Моисею Аарон, Иисусу Иоанн Креститель, Христу пред вторым пришествием Антихрист. Те начала — доброе и худое, которое в Адаме и Еве проявились отдельно, смешиваются в последующих родах, и снова от времени до времени проявляются в истории отдельно в лице истинных и ложных пророков” (И. Побединский-Платонов). Другими словами, лжепророкам противостоят истинные пророки, ведущие свою линию от Адама, поскольку тот “научил своих детей любить Бога и быть достойными любви Божией. Он передал им вечный закон, который не мог быть ни поврежден, ни исправлен и который могли читать все” (И. Побединский-Платонов). Противостоянием Истины и лжи, каждая из которых имеет своих “возвещателей,” и определяется ход мировой истории. В принципе, Адам, как родоначальник линии истинных пророков, отождествляется в “Псевдо-Климентинах” с Христом, Который изображается в качестве “предсуществующего Пророка Истины,” сообщающего людям спасительное ведение (“гносис”). Данный “Пророк Истины,” явившись сначала в теле Адама, затем периодически воплощается в ветхозаветных праведниках (Енохе, Ное, Моисее и др.). Высшим воплощением Его был Иисус, возвративший изначальной религии ее универсальное значение. Тем самым уникальный и

неповторимый акт Воплощения Бога Слова в “Псевдо-Климентинах” подменяется периодическими реинкарнациями предмирного “Зона Христа.” Естественно, отсутствует здесь и идея искупления.

В общем, данный памятник, безусловно, чужд духу католической Церкви. Потребовалась коренная переработка его, чтобы он, преимущественно в виде “Встреч,” частично был усвоен церковным сознанием. Впрочем, такое усвоение затронуло главным образом не вероучительный, а повествовательный материал, содержащийся в “Псевдо-Климентинах.” Легендарные детали “апокрифического романа” были позднее включены в различные версии “Жития” св. Климента, в том числе отразились и в “Четиех Минеях” св. Димитрия Ростовского.

Глава III.

Св. Игнатий Богоносец.

1. Жизнь и творения св. Игнатия.

Сведения о жизни св. Игнатия.

Они весьма скудные и восходят, в основном, к “Церковной истории” Евсевия Кесарийского (III, 36). Здесь сообщается о том, что св. Игнатий — “второй после Петра епископ Антиохийский. Рассказывают, что он был отправлен из Сирии в Рим и отдан на съедение зверям за исповедание Христа. Проходя по Азии под надзором строжайшей охраны, он в городах на остановках укреплял верующих беседой и увещаниями, уговаривал прежде всего беречься ересей, тогда только что явившихся на свет Божий, и убеждал крепко держаться апостольского Предания, которое он, идя на мученичество, счел необходимым закрепить письменно.” Судя по всему, св. Игнатий являлся обращенным из язычников, а его имя (Egnatius), возможно, указывает на римское происхождение. Блаж. Иероним в “Хронике” причисляет св. Игнатия к слушателям и ученикам св. Иоанна Богослова, но в другом сочинении (“О знаменитых мужах”) ничего не говорит об этом. С большой долей вероятности можно предположить, что в молодые годы св. Игнатий был знаком со свв. Апостолами Петром и Павлом, проповедовавшими в Антиохии, т.е. являлся прямым преемником этих Апостолов и продолжателем их дела. В поздних сказаниях (Симеон Метафраст) именование его “Богоносцем” связывается с тем якобы фактом, что Игнатий был именно тем самым дитятей, которого Господь брал на руки, чтобы поставить в пример Своим ученикам, спорившим о первенстве. Однако подобное сказание следует считать, скорее всего, благочестивой легендой, ибо оно противоречит свидетельству св. Иоанна Златоуста, который ясно указывает, что св. Игнатий не видел Господа во плоти. Что же касается его епископского служения, то, по словам Г. В. Флоровского, относительно данного служения “сохранилось только одно известие: историк Сократ рассказывает о нем, что он видел ангельские хоры, воспевающие Св. Троицу в антифонах, и поэтому ввел в Антиохии антифонное пение, именно оттуда перешедшее в другие церкви. Возможно, что это и так. Попеременное пение было в употреблении в иудейской псалмодии. Плиний Младший сообщает о вифинских христианах, что они прославляли Христа как Бога в “попеременных песнях.” Может быть, в Антиохии этот обычай был утвержден св. Игнатием. Не случайно св. Игнатий в переносном смысле призывает ефесских и римских христиан “образовать хор” и воспевать Отца через Христа Иисуса” (Флоровский Г. В. Отцы первых веков.

— Кировоград, 1993. — С. 6). Дату мученической кончины св. Игнатия с точностью определить достаточно сложно. Несомненно, что погиб он в царствование Траяна (98-117) и, вероятно, во вторую половину его. Традиционно эта дата обозначается 107 г., но исследователи склоняются к более поздней датировке (110-117).

Творения св. Игнатия.

(Мы ориентируемся на издание (снабженное хорошим предисловием): Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne: Lettres. Martyre de Polycarpe / Ed. par P. Th. Camelot // Sources chretiennes. — Pans, 1969. — № 10).

Уже в древности знали семь посланий св. Игнатия (к Ефесянам, Магnezийцам, Траллийцам, Римлянам, Филадельфийцам, Смирнтянам и к св. Поликарпу Смирнскому), которые он написал по пути из Антиохии в Рим, во время остановок в Смирне и Троаде. Сборник этих посланий святого мученика был составлен, по всей видимости, вскоре после его кончины, и, вероятно, собрал их св. Поликарп Смирнский. Однако до нового времени дошли три редакции посланий св. Игнатия: пространная, средняя и краткая. Первая включает, помимо указанных 7 посланий (которые в этой редакции интерполированы), еще 6 посланий. Относительно времени создания данной редакции и возможного автора ее среди исследователей существуют самые разноречивые мнения (См.: Woollcombe K. J. The Doctrinal Connections of the Pseudo-Ignatian Letters // *Studia Patristica*. — 1962. — Vol. 6, Pt. 4. — P. 269-273). Предполагается, что она была осуществлена либо неким аполлинаристом, либо арианом, либо полуарианином. Скорее же всего, эта редакция была создана в 60-х гг. IV в.; вполне возможно, что автором ее являлся Евсевий Эмесский — богослов, тяготеющий в своем мировоззрении к консервативному большинству епископов, занимающих в эту бурную эпоху догматических споров среднее место между строго православными и крайними арианами (См.: Perler O. Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emessa // *Historische Jahrbuch*. — 1958. — Bd. 77. — S. 73-82). Краткая редакция сохранилась лишь в сирийском переводе и содержит 3 послания (к Ефесянам, Римлянам и к Поликарпу), которые приведены в сокращенном виде. Поэтому подлинную рукописную традицию посланий св. Игнатия отражает лишь средняя редакция, сохранившаяся в двух греческих манускриптах X — XI вв.

Написанные в сравнительно короткий промежуток времени, послания св. Игнатия поражают своей искренностью и чистотой религиозного чувства. Кроме того, они являются и ценнейшими источниками, отражающими ту конкретно-историческую ситуацию, в которой находилась Церковь в конце I — начале II вв. Приведенное свидетельство Евсевия Кесарийского показывает, что в этот период Церковь начинает тяжелую борьбу с ересями, только недавно возникшими. Судя по посланиям св. Игнатия, данная борьба велась как бы на два фронта: против ереси иудео-христианства и против ереси докетов (преимущественно гностического или, точнее, “псевдогностического” толка).

(См.: Corwin V. St. Ignatius and Christianity in Antioch. — New Haven, 1960. — P. 52-60. Высказывается также мнение, что единственными оппонентами св. Игнатия были только докеты, пытавшиеся опереться в своей христологии на Ветхий Завет, в силу чего их докетизм приобрел некие “иудаистические” черты. См.: Molland E. *Opuscula Patristica*. — Oslo, 1970. — P. 17-23. Понятие “иудеохристианства” охватывает достаточно широкий спектр раннехристианских ересей (назореев, евионитов, элксаитов и др.), поэтому содержание данного понятия остается спорным в современной церковно-исторической науке. См.: Klijn A. F. J. *The Study of Jewish Christianity* // *New Testament Studies*. — 1974. — Vol. 20. — P. 419-431. В общем, его можно понимать как механическое соединение элементов иудаизма и христианства в одно целое, т.е. как “двоеверие.” См.: Писарев Л. И. Очерки, с. 104-105. Термин “докетизм” также является недостаточно определенным

и обычно применяется в отношении к различным гностическим сектам (валентинианам, маркионитам и др.). По своему содержанию этот термин предполагает некую совокупность идей: в учении о Боге предполагается, что, будучи бесстрастным, Он не мог пострадать на Кресте, а будучи трансцендентным, не мог стать человеком; в учении о мире за основу берется представление о материи как творении низшего Демиурга, а поэтому все материальное (т.е. тленное) мыслится неспособным ко спасению; антропология докетов предполагает, что тело есть зло и только душа (или дух) составляет подлинное “я” человека; наконец, христология докетов базируется на отрицании Воплощения: человечество Христа не могло быть обычной человеческой природой — Он обладал лишь “призрачной” человеческой природой и не вступал в непосредственный контакт со “злой материей.” См.: Davies J. G. *The Origins of Docetism* // *Studia Patristica*, — 1962. — Vol. 6, Pt. 4. — P. 13-14).

На первую св. Игнатий явно указывает в “Послании к Филадельфийцам,” где говорит: “Если кто будет проповедовать вам иудейство (букв, “толковать иудаизм” — *ιουδαϊσμόν* *ἡ* *ἐρίνη* *νεύη*), не слушайте его. Ибо лучше от человека, имеющего обрезание, слышать христианство, чем от необрезанного — иудейство” (Филад. 6). Эта фраза предполагает, что иудеохристианская ересь во времена св. Игнатия охватила и некоторых христиан, обращенных из язычников. Об опасности докетической ереси святитель предупреждает преимущественно в “Послании к Траллийцам.”

(Как констатирует Ж. Либер, св. Игнатий обращал свою полемику преимущественно против “вульгарного докетизма” (*volkstümliche Doketismus*), оставившего следы в ряде апокрифов. Данный докетизм не имел систематического характера, будучи лишь наивным выражением веры в трансцендентность Христа. См.: Liebaert J. *Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) / Mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche*. — Freiburg; Basel; Wien, 1965. — S. 23).

Примечательно, что обе ереси выступали в христианском обличье, претендуя на то, что они являются “единственно подлинным христианством.” По этому поводу св. Игнатий замечает: “К яду своего учения [еретики] примешивают Иисуса Христа, чем и приобретают к себе доверие; ибо они подают смертоносную отраву в подслащенном вине” (Трал. 6). Выявляя это внешнее обличье, за которым скрывались сознательное отторжение от живого Тела Христова и отказ от участия в литургической жизни Церкви, святитель говорит: “они удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил, по Своей благодати” (Смирн. 7).

2. Богословие св. Игнатия.

Основной темой всего богословия св. Игнатия является тема “единства.” Термины: *ἐνὼσις*, *ἐνότης* постоянно встречаются в его посланиях, и себя самого он называет “человеком, предназначенным к единению” (Филад. 8: *ἄνθρωπος εἰς ἐνῶσιν* *κατηρτισμένος*). Причем данная тема развивается им на “нескольких мировоззренческих уровнях.” Первый такой уровень — учение о Боге, где св. Игнатий подчеркивает единство Лиц Святой Троицы, поскольку Сам Бог есть Высшее Единство (Трал. 11). Данный уровень тесно смыкается с христологическим и сотериологическим уровнями. Что касается христологии, то св. Игнатий четко различает две природы Господа. Христос есть “телесный и духовный (*σαρκικός τε καὶ πνευματικός*), рожденный и нерожденный (*γεννητός καὶ ἀγεννητός*), Бог, ставший во плоти (*ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*), в смерти — истинная Жизнь, от Марии и от Бога, сначала подверженный страданию, а затем — бесстрастный” (Ефес. 7). Эти христологические антитезы, и особенно антитеза *σαρκικός-πνευματικός* (“плотским образом — образом духовным”), встречающаяся в посланиях св. Игнатия 13 раз, акцентируют подлинно исторический характер Воплощения и Искупления (См.: Tinsley E. J. *The imitatio Christi in the Mysticism of St. Ignatius of Antioch* // *Studia Patristica*. — 1957. — Vol. 2, Pt. 2. — P. 555). Кроме того, у

св. Игнатия они являются средством для того, чтобы ярче и контрастнее оттенить указанную тему единства. Прежде всего — оттенить единство Христа с Богом Отцом. Христос есть единственный Сын “Высочайшего Отца” (Πατρός ὑψίστου — Римл., предисловие); Он — един, произошел (προεληθόντα) от Единого Отца, в Едином пребывает и к Нему Единому удался (Магн. 7). Эти мысли, находящиеся в созвучии с богословием четвертого Евангелия, св. Игнатий развивает и в аспекте Домостроительства спасения: Бог, будучи един, являет Себя (φανερῶσας ἑατόν) через Иисуса Христа, Сына Своего, Который есть Слово Его, происшедшее из Молчания (Магн. 8: αὐτοῦ λόγος ἀπό σιγῆς προεληθόν). Эту фразу, скорее всего, следует понимать в том смысле, что “план” спасения людей первоначально созрел в Уме Бога Отца (подспудно предполагается, что Отец есть Ум, а Сын — Логос, т.е. Слово), но до времени скрывался в “безмолвии Божиим,” начав осуществляться через Воплощение Сына-Логоса, когда Отец счел нужным привести этот “план” в исполнение (Об ориентированности “теологии молчания” у св. Игнатия на историческое Откровение и Воплощение Бога Слова см.: Paulsen H. Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien. — Gottingen, 1978. — S. 110-122). В противоположность докетам св. Игнатий акцентирует реальность или истинность (а не “кажимость,” как у них) Воплощения Бога: Христос “произошел из рода Давидова от Марии, истинно родился, ел и пил, истинно был осужден при Понтии Пилате, истинно был распят и умер, в виду небесных, земных и преисподних;” Он истинно воскрес из мертвых, так как “Его воскресил Отец Его, Который подобным образом воскресит и нас, верующих в Иисуса Христа, ибо без Него мы не имеем истинной Жизни” (Трал. 9). Настойчивое употребление наречия ἀληθῶς (“истинно”) служит как раз для подчеркивания реальности Воплощения и полноты Человечества Христа.

Помимо акцента на единстве Христа с Отцом, указанная тема прослеживается еще и в том ударении, которое ставится в посланиях на единстве Богочеловеческой Личности Христа. Такое ударение имеет следствием тот факт, что св. Игнатий одним из первых в истории христианского богословия достаточно ясно намечает учение о “взаимообщении свойств” (communicatio idiomatum) обеих природ Господа. Данное учение прослеживается в высказывании святого о “страдании Бога моего” (Рим. 6: τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου), а также в высказывании, что Господь, будучи “выше времени” (ὕπερ καιρόν), или “безвременным” (αἰχρονόν) и “незримым” (ἀόρατον), ради нас сделался “зримым;” “неосязаемый и бесстрастный;” Он стал из-за нас “страстным” (παθητόν) и претерпевшим всяческое (Поликарп. 3). Учение о “взаимообщении свойств” предполагает у св. Игнатия гармоническое созвучие единства и двойственности Христа: божественные предикаты могут соотноситься с Человеком Христом, а человеческие — с Логосом (Grillmeier A. Christ in Christian Tradition: Vol. 1. — Oxford, 1975. — P. 89). Кроме того, в свете этой столь удивительно гармоничной христологии, где четко расставлены все акценты, и сотериология приобретает свои “классические” оттенки: спасение людей осуществляется Сыном Божиим при содействии (“синэргии”), конечно, самих людей (См.: Studer B., Brian D. Soteriologie in der Schrift und Patristik // Handbuch der Dogmengeschichte. — Freiburg; Basel; Wien, 1978. — Bd. 3, T. 2 a, — S. 65).

Определенное место в богословии св. Игнатия занимает и учение о Святом Духе. Следует сразу отметить, что понятие πνεῦμα используется им не только для обозначения третьего Лица Святой Троицы, но и вообще для указания на Божественную природу. Так, в “Послании к Магнезийцам” (гл. 15) он увещевает магнезийских христиан укрепляться в единомыслии с Богом, имея “неразделимый Дух (ἀδιάκριτον πνεῦμα), Который есть Иисус Христос.” Здесь подразумевается Божественная природа Господа, единая для всей Троицы. Именно в таком смысле обозначения Божественной природы следует, вероятно, понимать также и слова святителя, что ветхозаветные пророки были учениками Христа —

единственного Учителя “по Духу” (“в Духе, благодаря Духу:” μαθηται οντες τω πνεύματι; Магн. 9). Однако значительно чаще термин πνεύμα употребляется св. Игнатием только для обозначения третьей Ипостаси Святой Троицы. Тема единства прослеживается и здесь: Святой Дух вместе с Отцом и Сыном деятельно участвует в Домостроительстве спасения. Поэтому св. Игнатий говорит, что верующие суть “камни храма Отца, уготованные для здания Бога Отца;” они “поднимаются вверх” посредством “машины” Иисуса Христа (δια της μηχανής Ἰησοῦ Χριστοῦ), т.е. Креста, и как бы “канатом,” поднимающим их наверх (σχοινίῳ χρώμενοι), является Святой Дух (Ефес. 9). Особенно тесно связан Святой Дух с Господом, а поэтому св. Игнатий иногда высказывается о “Его (Господа) Святом Духе” (Филад., предисловие). Совокупное действие этих двух Лиц Троицы направлено прежде всего на Церковь, вследствие чего христология и пневматология св. Игнатия органично перерастают в экклесиологию.

В учении о Церкви, занимающем важное место в богословии святителя, тема единства звучит с предельной отчетливостью, выступая на первый план. Особо подчеркивается необходимость единения клира и мирян. Мирянам надлежит сливаться с “мыслью” (или “волей” — γνώμη) епископа, а пресвитерству быть созвучным с ним, как созвучны струны в кифаре, ибо в таком единомыслии (или единоклюнии — εν τῇ ομόνοια) и “в созвучии любви” (συνφώνῳ αὐσῆ) прославляется Христос. Святитель говорит: “Составляйте из себя все до одного хор, чтобы, согласно настроенные в единомыслии заданным от Бога тоном единства, вы бы единым гласом возносили песню Отцу через Иисуса Христа, дабы Он услышал вас и по добрым делам вашим признал вас членами Своего Сына. Итак, полезно для вас быть в безупречном единстве (εν ἁμόνῳ ἐνόθητι), чтобы всегда сопричастовать Богу” (Ефес. 4). В этом образе хора св. Игнатий концентрирует самую суть и своей, и вообще православной экклесиологии: все верующие составляют единый хор, “Регентом” которого является Бог. Однако такое единство всех верующих, клира и мирян, есть своего рода “неслиянное единение,” ибо каждый в этом хоре имеет свою “партию.” Тело Христова может здраво “функционировать,” если каждый член Его выполняет свое назначение: рука не должна заменять голову, а нога — выполнять функцию руки. Единодушные и созвучные всех членов Церкви достигается в первую очередь послушанием мирян епископу и клиру; в этом послушании выражается повиновение христиан Богу — “Епископу всех” (τῶν πάντων ἐπισκόπῳ — Магн. 3). Ибо “как Господь без Отца, будучи соединен [с Ним], ничего не делал ни Сам Собою, ни через Апостолов, так и вы ничего не делайте без епископов и пресвитеров” (Магн. 7). В то же время святой мученик подчеркивает, что “епископ не есть внешний начальник, владычествующий во имя начала власти. Он несет служение, и несет его в неразрывном единстве со всею Церковью. Внешним проявлением этого единства служит совет старейшин, окружающий епископа” (Флоровский Г. В. Указ, соч, с. 18). В целом, согласно св. Игнатию, церковная иерархия есть Божие установление, и к верующим он обращается так: “Почитайте диаконов как заповедь Иисуса Христа, а епископа как Иисуса Христа, Сына Отца; пресвитеров же как собрание Божие, как сонм Апостолов. Без них нет Церкви” (Трал. 3). Подобные призывы к единению членов Церкви постоянно встречаются в посланиях св. Игнатия. Причем характерно, что, увещевая таким образом верующих, святитель высказывает не свое “частное мнение,” но изрекает “глас Божий.” Он высказывается на сей счет вполне определенно: “Дух возвестил мне, говоря: без епископа ничего не делайте, блюдите плоть свою как храм Божий, любите единение, избегайте разделений, будьте подражателями Иисуса Христа, как Он есть [Подражатель] Отцу Своему” (Филад. 7).

Связь эkkлесиологии с христологией особенно подчеркивается св. Игнатием: Церковь как бы отражает единение двух природ во Христе, ибо единство верующих должно быть телесным и духовным (Магн. 13: *ένωσις η σαρκική τε και πνευματική*) (См.: Снегирев В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. — Казань, 1870. — С. 123 — 124). Наконец, следует отметить, что св. Игнатий был первым христианским писателем, употребившим выражение “кафолическая Церковь” (*ή καθολική εκκλησία*). Контекст, в котором он употребляет данное выражение, весьма примечателен: “Только та Евхаристия должна считаться подлинной (*βεβαία* — букв, “крепкой, твердой, прочной, верной”), которая совершается епископом или тем, кому он сам поручит это. Где появится епископ, там должен быть и народ (*το πλήθος*), подобно тому, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь. Не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви (*άγάλην ποιείν*), но что он одобрит, то и Богу благоугодно, дабы всякое дело было незыблемым и прочным” (Смирн. 8). Таким образом, указанное выражение увязывается в первую очередь с литургической жизнью и иерархией отдельной местной церкви, которая и есть средоточие всей полноты, “плеромы Церкви.” Важно отметить, что определение *καθολικός* не имеет у св. Игнатия значения *οικουμενικός*, т.е. “кафоличность” Церкви никак не связывается с ее “вселенскостью,” или “экуменичностью.” На первый план в этом определении выступает значение “соборности,” что верно отметил М. Д. Муретов: “Параллели: епископ и Христос Иисус, народ (множество) и кафолическая Церковь — со всей очевидностью дают видеть, что термин взят в смысле всей целокупности Церкви, или ее соборности, так как он стоит в параллели с “народ,” как “Христос Иисус” — с “епископ,” т.е. в живом и действительном единении Христа, иерархии и народа” (Муретов М. Древне-еврейские молитвы под именем Апостола Петра с приложениями: О литературных особенностях творений Ап. Петра и о значении термина “καθολικός.” — Сергиев Посад, 1905. — С. 28-30).

Экклесиология св. Игнатия имеет еще один немаловажный аспект: она предполагает учение о небесной Церкви, хотя этот аспект и не выражен столь ярко, как во “Втором послании Климента.” Согласно св. Игнатию, небесная Церковь есть своего рода “Архетип” (“Первообраз”) Церкви земной и состоит из святых и Апостолов, живущих в постоянном единении с Богом. В то же время небесная Церковь тесно соединена с земной, “Первообраз” сопряжен с “образом,” ибо Главой такой единой Церкви в ее “двух Ипостасях” является Господь Иисус Христос (см.: Магн. 6:13; Смирн. 1; Трал. 11; Ефес. 4). Данное учение, в свою очередь, предполагает представление о различии (и единстве) мира видимого и мира невидимого. Оба мира, соответственно, населены духовными существами — добрыми и злыми. Поэтому св. Игнатий говорит о “небесных существах” (*τα επουράνια*), а также о “властях, зримых и незримых” (*οι άρχοντες ορατοί τε και αόρατοι*), которые будут подлежать суду, если не уверуют в Кровь Христову; о “чинах ангельских” и “устроениях властей” (*τάς συστάσεις τάς άρχοντικάς* — Трал. 5). Эти духовные силы тесно соприкасаются с миром человеческим и часто вторгаются в него. Во всяком случае, тема “духовной брани,” столь актуальная в последующей аскетической письменности, явно намечается св. Игнатием. Он ясно высказывается о “брани небесных и земных сил” (*πας πόλεμος... επουρανίων και επιγείων*), которая расторгается миром (покоем — *ειρήνης*) в Церкви, ибо “единодушием в вере” среди членов ее уничтожается “сила сатаны” (Ефес. 13). Таким образом, эkkлесиология св. Игнатия содержит в себе еще и аспект “Церкви воинствующей,” ибо только единством верующих и побеждается вся “сатанинская рать.”

В мирозерцании св. Игнатия имеется еще одна существенная грань, которую западные ученые называют “мистикой” или “мистикой мученика” (См.: Амман А. Путь отцов: Краткое введение в патристику. — М., 1994. — С. 15; Liebaert J. Les enseignements moraux des peres apostoliques. —

Gembloux, 1970. — P. 34-36). Поскольку понятия “мистика, мистицизм, мистик” (в отличие от прилагательного “мистический”) являются не совсем органичными для русского языка, обладая к тому же чрезвычайной размытостью и неопределенностью границ, мы предпочитаем употреблять выражение “тайнозрительное богословие.” В этом “тайнозрительном богословии” св. Игнатия тема единства приобретает новое звучание: она становится темой соединения с Богом как конечной и вожделенной цели жизни всякого христианина. Для обозначения такой цели св. Игнатий использует различные выражения типа: “встретить (обрести) Бога (θεοῦ ἐπιτυχεῖν) или Иисуса Христа” (Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτυχεῖν), “быть (оказаться) с Богом” (θεοῦ εἶναι, γενέσθαι θεοῦ) и т. д. Данное соединение с Богом для св. Игнатия означало встречу с Ним через мученическую кончину, а поэтому святитель говорит, что он не желает уже “жить жизнью человеческой” (κατά ανθρώπους ζῆν; Римл. 8). В предвкушении этой блаженной кончины своей святой изрекает, что никакие “сладости мира сего и царствования века сего” уже не могут принести ему пользы (Римл. 6). В нем нет уже земной любви (ἔρως), которая “распялась,” и отсутствует “огонь, любящий материю” (πῦρ φιλόυλον), ибо он желает лишь “Хлеба Божиего” (ἄρτο υ θεοῦ), который есть “Плоть Иисуса Христа,” и питья — “Крови Его, которая есть любовь нетленная” (Римл. 7). Поэтому смерть для св. Игнатия является исходом из жизни тленной и как бы “ненастоящей” в жизнь подлинную и вечную. Это “тайнозрительное богословие” св. Игнатия, насыщенное эсхатологическими тональностями, сближает его с монашеским аскетическим богословием, которое рассматривает истинное любомудрие как “умирание для мира” и в котором тема “памяти смертной” играла важную роль. Поэтому не случайно, что в кругах раннего монашества послания св. Игнатия находили живой отклик (Вполне вероятно, что краткая редакция его посланий восходит именно к этим кругам. См.: Lilienfeld F. Spiritualität des friihen Wustentmonchturns. — Erlangen, 1983. — S. 30-47).

Такая же эсхатологическая тональность присуща и этическому учению св. Игнатия. Она, например, ясно выражается в следующей фразе: “Так как всё (букв, “вещи:” τα πράγματα) имеет конец, то одно из двух предлежит нам, смерть или жизнь, и каждому предстоит удалиться “в свое место” (Деян. 1:25). Ибо есть как бы две монеты: одна — Божия, а другая — мирская, и каждая имеет на себе собственный образ (ἴδιον χαρακτήρα); неверующие [носят образ] мира сего, а верующие в любви — образ Бога Отца через Иисуса Христа” (Магн. 5). Подобное противопоставление Бога и мира (космоса) у святителя не имеет никаких “псевдогностических” оттенков и не означает презрения к миру и плоти как таковым, ибо и мир, и тело человека суть творения Божий. “Космос” в данном случае у св. Игнатия, как и у других святых отцов, является олицетворением греха, т.е. мира человеческого, добровольно избравшего грех, восставшего против воли Божией и сопротивляющегося Домостроительству спасения. Людей, избравших этот “космос” и предпочитающих его Богу, святитель именуется “плотскими,” а возлюбивших Бога паче сего “космоса” — “духовными.” Они, согласно св. Игнатию, противостоят друг другу: “Плотские не могут совершать духовного (οι σαρκικοί τα πνευματικά πράσσειν ου δύνανται), а духовные — плотского (ουδέ οι πνευματικοί τα σαρκικά), подобно тому, как и вера [не может совершать] дел, свойственных неверию, а неверие — дел веры” (Ефес. 8). В данном плане св. Игнатий развивает мысли Апостола Павла (Рим. 8:12:17; 1 Кор. 2:10-15), для которого “плотность” тождественна “душевности,” а обе они противоположны “духовности;” причем в “душевности” собственно “духовность” не уничтожается “и не исчезает, но ниспускается до степени одушевляющего соматичность начала и сосредотачивается на оживлении организованного телесного вещества. При этом последнее поглощает и покоряет своим интересам всю “психичность,” которая служит им рабски вопреки натуральным свой-

ствам и с противоестественною преступностью отвергает божественное” (Глубоковский Н. Н. Благовестив св. Апостола Павла по его происхождению и существу: Библейско-богословское исслед.: Кн. 2. — СПб., 1910. — С. 580). Для св. Игнатия также в основе разделения людей на “духовных” и “плотских” лежит внутренняя обращенность мысли и воли человека либо на Божественное и горнее, либо на телесное и земное, а такая обращенность является либо проявлением чистосердечной веры, либо обнаружением неверия. Подобная внутренняя целеустремленность и целеполагание человека делается явной прежде всего в делах его.

Далее, для св. Игнатия именно в делах христиан и должно обнаруживаться величие Божие, ибо “христианство не есть дело убеждения (ου πεισμονής το έργον — т.е. оно возникает не как результат человеческого красноречия или способности убеждать), но есть дело величия [Божиего], когда ненавидит его мир” (Римл. 3). Поэтому суть всей христианской нравственности можно заключить в одной фразе: “жить по Богу” (Ефес. 8). Христиане суть “идущие путем Божиим” (θεοδρόμοι: Филад. 2); подлинный “ученик Христов” есть “подражатель (μιμητής) Господа.” Этим и определяются все христианские добродетели. Из них главные — вера и любовь, “которые суть начало и конец жизни. Вера — начало, а любовь — конец (τέλος: завершение, свершение), а обе они, став едиными (εν ένότητι γυνόμενα), есть Бог; все прочее, относящееся к совершенству (εις καλο-κάγαθίαν) [человека], есть следствие их” (Ефес. 14). К вере и любви св. Игнатий обычно присоединяет еще кротость (Трал. 8; Поликарп. 2) и терпение (Поликарп. 8); подчеркивает он и необходимость постоянной молитвы за других (Ефес. 10). Все же добродетели, согласно святителю, увенчиваются делами. Об этом он напоминает постоянно: “Лучше молчать и быть, чем говорить и не быть. Хорошее дело — учить, если тот, кто учит, делает [то, о чем он говорит]” (Ефес. 15). Для него само собою разумеется, что “дерево познается по плоду своему: так и те, которые исповедуют себя христианами, обнаружатся по плодам своим” (Ефес. 14).

Таково, в самом общем очерке, богословие св. Игнатия. Безусловно, среди всех апостольских мужей он занимает выдающееся место по богатству и широте охвата своей богословской мысли, а также по тонкому прочувствованию им самой сути христианского Благовествования. Как отмечает Н. И. Сагарда, “по своей духовной силе, по выдающимся чертам содержания послания Игнатия составляют достойное продолжение новозаветных посланий. Пылкое благочестие Игнатия, чистота и непоколебимость веры, непритворное смирение, энтузиазм в служении Господу, конечно, общи у него с некоторыми другими писателями этого периода. Но особенная энергия и выразительность его языка, в чисто восточной форме, не чуждого некоторого рода преувеличений, однако совершенно свободного от риторической искусственности, придают его речи исключительно очаровательную силу; в то же время спокойная сила его убеждения, возвышенность его идеала и твердое сознание, что Дух Святой с ним, придают торжественное величие его свидетельству о Христе, которое чувствуется с возрастающей силой при каждом новом прочтении посланий” (Сагарда Н. И. Указ, соч., с. 348-349).

Глава IV.

Св. Поликарп Смирнский. Папий Иерапольский

1. Св. Поликарп Смирнский и его “Послание к Филиппийцам.”

О св. Поликарпе сохранилось достаточно много сведений благодаря сообщениям его ученика — св. Иринея Лионского. Впрочем, даты его жизни установить достаточно трудно. Родился он, скорее всего, ок. 70 г. (хотя возможно и ок. 80 г.) и примерно ок. 110 г. был уже епископом Смирнским.

(На русском языке см. работу: Мартынов А. Св. Поликарп Смирнский и его послание // Вера и Разум. — 1894. — № 1. — С. 129-156. См. также: Cross F. L. The Early Christian Fathers. — London, 1960. — P. 19-21).

Св. Ириней сообщает (Против ересей III, 3, 4) об этом святом муже, что он “не только был наставлен Апостолами, но Апостолами был поставлен во епископа Смирнской церкви. Его я видел в моей ранней молодости, — ибо он жил долго и в глубокой старости окончил жизнь эту славнейшим мученичеством, — он всегда учил тому, что узнал от Апостолов, что передает и Церковь и что одно только истинно.” Особо подчеркивает св. Ириней связь св. Поликарпа с Апостолом Иоанном Богословом и другими “самовидцами Господа.” Наконец, он указывает, что при папе Аниките (понтификат последнего приходится на 154 — 166 гг.) св. Поликарп был в Риме и обратил много еретиков, причем Маркиону, бывшему тогда в “столице мира,” старец сказал при встрече: “Я узнал тебя как первенца сатаны” (Против ересей III, 3, 4). Другими словами, в лице св. Поликарпа мы встречаемся с еще одной благодатной личностью “собеседника Апостолов;” блаж. Иероним говорит, что после смерти св. Игнатия Богоносца, св. Поликарп стал “вождем всей Азии.” Сам св. Игнатий, познакомившийся с тогда еще молодым Поликарпом, в своем послании к нему завещает: “Как кормчим нужны ветры или застигнутым бурей — пристань, так настоящему времени нужен ты — для того, чтобы достигнуть Бога” (Поликарп. 2). Такое выдающееся положение св. Поликарпа и послужило главной причиной его мученической кончины, ибо, по свидетельству “Мученичества св. Поликарпа” (гл. 12), толпа смирнских язычников, когда его вели на казнь, кричала: “Вот учитель Азии (της Ασίας διδάσκαλος) и отец христиан (ο πατήρ των Χριστιανών).” К сожалению, определить с достаточной точностью дату этой кончины не представляется возможным: мнения исследователей колеблются от 147 до 167 гг.

(См.: Сергей (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока: Т. 2. Святой Восток. — Владимир, 1901. — С. 82-83).

От св. Поликарпа до нас дошло лишь одно “Послание к Филиппийцам,” хотя есть сведения, что его литературная деятельность отнюдь не была ограничена только одним этим посланием. Вслед за П. Н. Гаррисоном большинство исследователей склоняются к предположению, что данное послание на самом деле есть синтез двух посланий: уже в древней рукописной традиции они слились, причем меньшее по объему послание стало составлять нынешнюю 13 главу “Послания к Филиппийцам” (См. предисловие к указ, изд.: Ignace sTAntioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres, p. 164-167). Догматическое содержание данного произведения (точнее, двух произведений) очень небогато; оно является по преимуществу “пастырским посланием,” целиком посвященным этическим вопросам. Не чужды посланию и определенные полемические черты, ибо здесь св. Поликарп увещевает филиппийских христиан служить Богу “в страхе и истине” и оставить “тщетное пустословие и заблуждение многих” (гл. 2). Судя по всему, данное предостережение (как и аналогичные, встречающиеся еще в послании) направлено против докетической христологии “псевдогностиков,” поскольку далее говорится: “Кто не признает свидетельства крестного (το μαρτύριον του σταυρού), тот — от диавола; и кто слова Господни будет толковать по соб-

ственным желанием и говорить, что нет ни воскресения, ни суда, тот — первенец сатаны” (гл. 7).

Что касается нравственного учения, отраженного в послании, то основной темой его является тема праведности (*περί της δικαιοσύνης*; гл. 3). Главными добродетелями, позволяющими стяжать эту праведность, являются вера, надежда и любовь, ибо “кто в них пребывает, тот исполнил заповедь праведности” (*ἐντολήν της δικαιοσύνης*; или “заповедь правды;” там же). Причем, преимущественный акцент св. Поликарп ставит на одной из этих добродетелей — вере, которая у него “более широкое понятие, чем простая душевная деятельность или душевное состояние: такую веру нельзя назвать “матерью нашей,” т.е. источником нашей жизни. Св. автор мыслит веру со всем содержанием, т.е. как предмет веры, так и преимущественно ту ее сторону, которой она обновляет человека, возрождает его к новой жизни, — словом веру как принцип жизни и деятельности — веру, сопровождаемую добрыми делами” (Мартынов А. Указ, соч., с. 142). Однако вера, в таком ее понимании, немислима без Господа, поэтому второй основной темой послания является тема “подражания Христу.” Будучи в этом плане единодушным со св. Игнатием Богоносцем и многими другими отцами Церкви, св. Поликарп не устает призывать верующих: “следуйте примеру Господа” (гл. 10), ибо Господь есть “залог правды нашей” и “все претерпел ради нас, чтобы нам жить в Нем. Будем подражателями Его терпения” (гл. 8). Вследствие этого все мировоззрение св. Поликарпа — “христо-центрично,” так как Господу, по его словам, “все покорено, небесное и земное” и “все дышащее” служит Ему (гл. 2). Подобный “христо-центризм” неотделим и от эсхатологизма, ибо вся жизнь христианина просвещается чаянием будущего века: “Если угодим Ему в нынешнем веке, получим и будущий, так как Он обещал нам, что воскресит нас из мертвых и что если будем жить достойно Его и в Него веровать, будем и царствовать с Ним” (гл. 5).

Таковы основные мотивы богословия св. Поликарпа. Они весьма просты и даже кажутся безыскусственными, но именно в этой простоте и безыскусственности ярко проявляются чистая глубина духовного опыта и ясность Боговедения святого мученика. Что же касается значения св. Поликарпа в истории свято-отеческого богословия, то его так охарактеризовал Г. В. Флоровский: святитель, являясь учеником св. Иоанна Богослова и учителем св. Ириней Лионского, “был выразителем той слагавшейся малоазиатской традиции в богословии, которая впервые получила связное изложение у Ириней и для которой характерна сотериологическая точка зрения — исповедание веры, исходящее из созерцания искупительного дела Христова” (Флоровский Г. В. Указ соч., с. 27).

2. “Мученичество св. Поликарпа.”

Данное произведение написано в форме окружного послания Смирнской церкви, адресованного церкви Филомелийской и “всем общинам (*παροικίας*) святой и католической Церкви, пребывающим во всяком месте.” Написание этого окружного послания приходится на время, непосредственно следующее за кончиной святого (в течение не более года), а поэтому данное произведение является одним из первых “мученических актов,” дошедших до нас (См.: Barnes T. D. *Early Christianity and the Roman Empire*. — London, 1984. — P. 512). Здесь св. Поликарп характеризуется как “самый выдающийся мученик” (или “свидетель” — *μάρτυς ἐξοχος*), а его мученичество (свидетельство) называется “соответствующим Евангелию” (*το κατά εὐαγγέλιον μαρτύριον*). Для смирнских христиан он послужил примером той истинной и незыблемой (“прочной” — *βεβαίας*) любви, которая состоит в желании спасения для всех братии, а не только для самого себя (гл. 1). Далее в послании описыва-

ются гонения на христиан в Смирне: мученики держались столь стойко, что являли себя как бы не просто людьми, “а уже Ангелами” (гл. 2). Примечательно, что в этом сочинении не одобряются те христиане (например фригиец по имени Коинт), которые сами себя предавали в руки преследователей, ибо “Евангелие так не научает” (гл. 4), т.е. здесь осуждается “мученический фанатизм,” чуждый, как и всякий фанатизм, духу христианского Благовествования. Св. Поликарп, наоборот, проявил чисто евангельскую мудрость и благоразумие: он сначала, по увещанию своей паствы, скрылся от гонителей в убежище, днем и ночью молясь “о всех людях и церквях во вселенной”(гл. 5). Но когда преследователи достигли его, то епископ мужественно принял свой крест, сказав: “Да свершится воля Божия” (гл. 7). Перед судьями, потребовавшими, чтобы он произнес поношения на Христа, старец заявил: “Восемьдесят шесть лет я служил Ему, и Он не сделал мне никакого зла (οὐδέν με ἠδίκησεν). Как же я могу хулить Царя моего, спасшего меня?” (гл. 9). Епископа осудили на сожжение и в приготовлении костра для мученика особенно усердствовали (προθύμως) иудеи, “как это обычно они делали” (гл. 13). Когда зажгли костер, то пламя не коснулось мученика, но надулось “наподобие паруса,” окружив его, привязанного к столбу. Тогда один из палачей (“конфектор”) пронзил св. Поликарпа копьем. После этого кости его сожгли дотла, чтобы избежать почитания мученика, хотя небольшие остатки мощей смирнским христианам все же удалось собрать. Так описывается кончина св. Поликарпа.

В послании приводится и молитва его, с которой он перед смертью обратился к Богу. Целесообразно привести ее всю целиком, ибо в ней отчетливо проявляется во всей своей чистоте дух первохристианства: “Господи, Всемогущий Боже, Отец Твоего возлюбленного и благословенного Отрока (του παιδός σου), Иисуса Христа, через Которого мы получили ведение (ἐπίγνωσιν) о Тебе, Боге Ангелов, Сил [небесных], всякой твари и всего рода праведных, живущих пред лицом Твоим! Благословляю Тебя за то, что Ты удостоил меня сего дня и часа, дабы я стал причастником в сонме мучеников чаше Твоего Христа и воскрес для вечной жизни и телом, и душой, в нетленности Святого Духа. Да буду я принят посреди них пред лицом Твоим сегодня как жертва тучная и благоугодная, как то Ты, неложный и истинный Боже, предуготовил, предъявил и исполнил. За это и за все Тебя восхваляю, Тебя благословляю, Тебя прославляю, через вечного и небесного Первосвященника Иисуса Христа, Твоего возлюбленного Отрока, через Которого Тебе, с Ним и со Святым Духом слава ныне и в грядущие века. Аминь” (гл. 14). Данная молитва, помимо того, что она являет удивительную просветленность духа первохристианских мучеников, отражает и некоторые существенные грани веросознания древней Церкви (Анализ их см. в кн.: Lebreton J. Histoire du dogme de la Trinite: T. 2. — Paris, 1928. — P. 196-200). Прежде всего, можно отметить, что Бог здесь именуется “Вседержителем” (ο θεός ο παντοκράτωρ), т.е. термином, восходящим к Септуагинте и часто встречающимся в эллинистическом иудаизме. Но в отличие от иудейского “узкого монотеизма” подчеркивается, что “Вседержитель” есть Отец Иисуса Христа. Сам Христос называется παις — словом, имеющим смысл как “чадо, отрок,” так и “служитель.” Однако в молитве παις не равнозначно термину δούλος (“раб”), поскольку последний термин для св. Поликарпа соотносим лишь с тварью, а Христос, по Своей Божественной природе, не принадлежит уровню тварного мира, ибо Он есть единственный и возлюбленный “Отрок” (“Служитель”) Бога Отца. Христос также является единственным Посредником между первым Лицом Святой Троицы и людьми, открывая людям Отца и даруя им ведение о Нем. Что касается Святого Духа, то Он в молитве предстает как Дарователь нетления для души и тела, т.е. является “Духом животворящим.” Поэтому молитва св. Поликарпа представляет собой и достаточно четкое вероисповедание,

которое, судя по всему, основывается на литургической традиции первохристианской Церкви.

3. Папий Иерапольский.

Об этом древнецерковном писателе нам известно сравнительно немного. Св. Ириней Лионский (Против ересей V, 33, 4) говорит, что он был учеником св. Иоанна Богослова и “товарищем Поликарпа.” Евсевий Кесарийский же (Церк. история III, 39) сообщает о нем следующее: “Сам же Папий в предисловии к своему сочинению отнюдь не выдает себя за человека, лично видевшего и слышавшего святых Апостолов, а говорит, что с верой ознакомили его люди, известные Апостолам.” Далее Евсевий приводит и выдержку из произведения Папия: “Я не замедлю в подтверждение истины восполнить мои толкования тем, чему я хорошо научился у старцев и что хорошо запомнил. Я с удовольствием слушал не многоречивых учителей, а тех, кто преподавал истину, не тех, кто повторяет заповеди других людей, а данные Господом о вере, исходящие от Самой Истины. Если же приходил человек, общавшийся со старцами, я расспрашивал об их беседах: что говорил Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома и Иаков, что Иоанн и Матфей или кто другой из учеников Господних; слушал, что говорит Аристион или пресвитер Иоанн, ученики Господни. Я понимал, что книги не принесут мне столько пользы, сколько живой, остающийся в душе голос.” Согласно Евсевию, самосвидетельство Папия противоречит утверждению св. Иринея, что он был непосредственным учеником Апостола Иоанна Богослова. Однако в данном случае, как кажется, Евсевий (вообще относящийся к Папию не беспристрастно за его хилиастические взгляды) в своей критике вряд ли объективен. Сам Папий говорит о своем непосредственном обучении у “старцев” (“пресвитеров”), к которым, как это видно из контекста, он относит непосредственных учеников Господних. Но этим он не ограничился: чтобы восполнить свое непосредственное обучение, Папий много расспрашивал и других лиц, общавшихся с Апостолами.

(По мнению Б. М. Метцгера, свидетельства Папия (время жизни его Метцгер определяет примерно 70-140 гг.) имеют большое значение для новозаветной науки, ибо Папий опирался как на устное Предание, так и на первые попытки древних христиан письменно зафиксировать это Предание. См.: Metzger B. M. The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance. — Oxford, 1987. — P. 51-56).

Из этих расспросов Папия и из тех сведений, которые он получил непосредственно от учеников Господних, возникло его сочинение под названием “Истолкование Господних изречений.” В своем целокупном виде оно утеряно, и лишь несколько фрагментов его сохранили Евсевий и св. Ириней. Судя по этим фрагментам, сочинение Папия, написанное ок. 130 г. и состоящее из пяти книг, было не только комментарием на канонические Евангелия, но и фиксацией изустного Предания. Видимо, из данного Предания заимствовано, например, повествование о чуде, происшедшем с Иустом по прозвищу Варнава (который упоминается в Деяниях святых Апостолов): выпив смертоносный яд, он “по милости Господней не потерпел никакого вреда.” Евсевий оценивает данное произведение достаточно скептически, указывая и на главную причину такого скепсиса — хилиазм Папия. По словам первого церковного историка, Папий “передает и другие рассказы, дошедшие до него по устному преданию: некоторые странные притчи Спасителя и кое-что скорее баснословное. Так, например, он говорит, что после воскресения мертвых будет тысячелетнее и плотское Царство Христово на этой самой земле. Я думаю, что он плохо истолковал апостольские слова и не понял их преобразовательного и таинственного смысла, ибо был ума мало. Это явствует из его книг, хотя большинство церковных писателей, живших после него, очень уважали его как писателя старого и мнения его разделяли, например Ириней и

другие.” Св. Ириной, действительно, передает некоторые хилиастические представления Папия, нисколько не осуждая их. В частности, что в будущем тысячелетнем Царстве Христовом земля поразит людей своим необычайным плодородием: на виноградных деревьях будет по 10000 веток, на каждой ветке — по 10000 прутьев, на каждом пруте — по 10000 кистей и т. д. (Против ересей V, 33, 3-4). Оценка Евсевия, при всей ее резкости, имеет в данном случае определенные основания. Папий, вероятно, вряд ли обладал достаточно тонким критическим чутьем, так как в своем произведении смешивал подлинно церковное Предание с различными апокрифическими “преданиями.” Быть может, именно по этой причине сочинение Папия исчезло из круга церковного чтения: соборное веросознание Церкви не могло принять многое в нем и, избегая ненужных искушений, оставило его забытым.

Глава V. “Послание Варнавы”

Характер и датировка произведения.

“Послание Варнавы,” приписываемое спутнику и сотруднику Апостола Павла, вызвало значительные расхождения во мнениях среди православных патрологов. Так, П. Преображенский доказывал подлинно апостольское происхождение этого памятника древнецерковной письменности (См. его предисловие: Писания мужей апостольских: В рус. пер. — СПб., 1894. — С. 21-23). С ним вполне солидарен и Д. В. Гусев, считавший, что “послание это принадлежит самой глубокой христианской древности, по крайней мере концу первого века” и “автором его всего вероятнее мог быть именно св. Варнава” (Гусев Д. В. Чтения по патрологии // Православный Собеседник. — 1895. — № 5. — С. 49). Их поддержал и Н. И. Сагарда, считающий, что это произведение было написано сразу после 70 г. (Сагарда Н. И. Указ, соч., с. 196-226). Веские аргументы против такой точки зрения высказал И. В. Попов, указывающий, что, во-первых, само послание “не выдает себя за сочинение Апостола Варнавы. Автор нигде не называет себя по имени. Памятник приписывается Варнаве лишь в надписании рукописей и цитатах древних христианских писателей. Во-вторых, в содержании послания есть данные для отрицания его подлинности. Автор называет Апостолов людьми крайне грешными. Трудно допустить, чтобы так мог говорить сотрудник Апостола Павла. В описание иудейских обрядов он вносит такие добавления, неточности и ошибки, какие не мог допустить Апостол Варнава, левит по происхождению, долго проживший в Иерусалиме. Наконец, из послания видно, что оно написано христианином из язычников” (Попов И. В. Конспект лекций по патрологии, с. 20-21). Такого же мнения придерживался и С. Л. Епифанович, считавший, что все доказательства подлинности этого сочинения зиждятся на “искусственных перетолкованиях разных мест Послания Варнавы” (Епифанович С. Л. Указ, соч., ч. 2, с. 134-138). К приведенным аргументам против подлинности названного сочинения архимандрит Киприан (Керн) добавляет еще один: “В Ветхом Завете автор видит нечто такое, что не мог видеть левит Варнава. Правда, и Апостол 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” (Киприан (Керн), архим. Из лекций по патрологии: Послание Псевдо-Варнавы // Вестник Русского Христианского Движения. —

1987. — № 151. — С. 44). Исходя из содержания произведения, вторая точка зрения представляется более убедительной. Следует также заметить, что в настоящее время защитников подлинной принадлежности произведения перу спутника Апостола среди серьезных исследователей древнецерковной письменности практически не осталось. Впрочем, это отнюдь не исключает предположения, что автор произведения также носил имя “Варнава,” будучи тезкой известного древнехристианского миссионера. Относительно личности неизвестного автора выдвигаются самые разные гипотезы. Так, например, Л. Барнард предполагает, что он был не просто обращенным иудеем, но даже “обращенным раввином, который привнес в христианство экзегетические и гомилетические традиции александрийской синагоги” (Barnard L. W. *Studies in Church History and Patristics*. — Thessalonike, 1978. — P. 54). Однако эта гипотеза вряд ли имеет под собой твердые основания, ибо в послании говорится: “До того как мы уверовали в Бога, обиталище сердца нашего было тленным и немощным, являясь действительно подобным храму, возведенному рукой человеческой, потому что было преисполнено идолослужения и являлось домом бесов, поскольку мы делали противоположное Богу” (XVI, 7). Даже просто обращенный иудей вряд ли мог произнести такие слова, зато они вполне уместны в устах бывшего язычника. Аудитория, к которой обращается автор, также состояла преимущественно из обращенных язычников (См. предисловие к изданию, на которое мы ориентируемся: *Épître de Barnabe* / Ed. par P. Prigent et R. A. Kraft // *Sources chrétiennes*. — Paris, 1971. — № 172. — P. 27-30).

Первым из христианских писателей, упоминающих об этом сочинении, является Климент Александрийский, который причисляет его к новозаветным книгам. Ориген также цитирует данное произведение, называя его “соборным (кафолическим) посланием.” Однако уже Евсевий Кесарийский считает это сочинение принадлежащим к “спорным” (αὐτὴ λεγόμενα) книгам Нового Завета, а блаж. Иероним прямо признает его неканоническим (или апокрифическим) посланием. Точное время написания произведения установить трудно. Впрочем, *terminus post quem* не вызывает особых затруднений: в гл. XVI автор прямо говорит о разрушении Иерусалима, т.е. послание явно написано после 70 г. Сложнее обстоит дело с *terminus ante quem*: свидетельство Климента Александрийского показывает, что к концу II в. сочинение получило достаточно широкое распространение и признание в церковных кругах. Большинство исследователей склоняется к тому, что оно было написано во второй четверти II в. и, возможно, ок. 130 г. Спорным остается вопрос о месте написания: здесь выдвигаются гипотезы малоазийского, сиро-палестинского и египетского (александрийского) происхождения послания. Наиболее вероятной представляется последняя: мировоззрение автора достаточно органично вписывается в стиль александрийского богословствования. Кроме того, именно у александрийских богословов (Климента и Оригена) впервые встречается упоминание об этом произведении и приводятся цитаты из него. Наконец, одна из древнейших рукописей, содержащих книги Нового Завета, Синайский кодекс (IV в.), также имеет александрийское происхождение; а данный кодекс включает и “Послание Варнавы,” следующее непосредственно за Откровением Святого Иоанна Богослова.

Богословское мирозерцание автора “Послания Варнавы.”

Несмотря на то что сочинение называется “Посланием,” оно, по своей сути, является “антииудейским полемическим трактатом.” Этим определяется и его содержание: автор основное внимание уделяет проблеме взаимоотношения христианства и иудаизма, и, соответственно, проблеме соотношения двух Заветов. Данная проблематика вставляется им в широкий контекст учения о Домостроительстве спасения, поэтому все богословие авто-

ра выдержано “в сотериологическом ключе.” Прежде всего, в произведении особо подчеркивается Божество Христа: Он есть “Господь всего мира” (παντός του κόσμου Κύριος), и к Нему обращался Бог Отец, говоря: “сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему” (Быт. 1:26). Такой акцент на Божестве Христа ставится автором главным образом для того, чтобы показать все величие Домостроительства спасения: ведь именно “Господь (Господин) всего мира” претерпел страдания за душу нашу (V, 5) — событие, небывалое в истории человечества. Воплощение объясняется в сочинении следующим образом: если бы Сын Божий не пришел во плоти, то люди не могли быть спасены, ибо созерцать Божество в Его, так сказать, “чистом виде” (не “покрытым плотью”) они не в состоянии, поскольку не могут даже взирать на солнце, сотворенное Богом (V, 10). Само дело спасения состояло в том, что Господь “обновил” (ἀνακαινίσας) нас, и посредством отпущения грехов создал как бы наш “новый образ” (ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον). Поэтому, заново созданные Им, мы (подразумеваются христиане, принявшие таинство крещения) имеем младенческую душу (VI, 11). Таким образом, Домостроительство спасения, согласно автору, достигает своей кульминации в таинстве крещения, которое понимается как новый акт творения человека. О нем в “Послании” говорится, что “в последние дни” произошло “второе творение” (δευτέραν πλάσιν) человека, которое “воссоздало нас заново;” благодаря этому “обиталище сердца нашего” стало “святым храмом для Господа” (VI, 13-15).

Наметив основные “сотериологические ориентиры,” автор приступает к одной из главных тем своего произведения: вопросу о месте ветхого Израиля в Домостроительстве спасения. Прежде всего, он констатирует, что Бог даровал иудейскому народу Завет, однако он, вследствие грехов своих, не воспринял его. Моисей взял у Господа две скрижали, начертанные перстом Господним “в духе” (ἐν πνεύματι), но, узнав, что его соплеменники опять изготовили из металла идолов, бросил скрижали на землю, и они разбились. Другими словами, Моисей принял от Бога Завет, но иудеи оказались недостойными его (XIV, 1-3).

Впрочем, кое-что из Завета иудеи, согласно “Посланию Варнавы,” восприняли, но и это воспринятое извратили самым грубым образом. Например, заповедь об обрезании они поняли только в сугубо телесном смысле, ибо “лукавый ангел прельстил их” (IX, 4: ἄγγελος πονηρός ἐβόησεν αὐτούς). Пребывая в таковом “бесовском оболыщении,” иудеи надеялись не на Бога, Создателя своего, но на здание [своего храма] (εἰς τὴν οἰκοδομίην) словно оно действительно было “домом Божиим.” Ибо иудеи, подобно язычникам, поклонялись Богу лишь во храме “материальном,” и Господь показал тщету их поклонения и их упования — храм Иерусалимский был разрушен (XVI, 1-4). Следовательно, историю ветхого Израиля автор мыслит в перспективе “богоотступничества,” или как бы постоянной “апостасии.” Правда, нельзя сказать, что идея ветхозаветной Церкви была вовсе чужда автору “Послания:” Моисей и ветхозаветные пророки, предсказавшие пришествие Христа и Его крестную смерть (VI, 1-7), явно принадлежат к этой Церкви. Но ветхий Израиль в целом через богоотступничество поставил себя вне ветхозаветной Церкви — идея, кстати сказать, намеченная уже в речи св. Стефана Пер во мученика (Деян. 7).

(Поэтому для св. Стефана и не было никакого противоречия между Моисеем и Христом: для него ветхозаветная Церковь органично воспринимается в Церковь новозаветную. См.: Simon M. St. Stephan and the Hellenists in Primitive Church. — London, 1958. — P. 39-58).

Впрочем, такая “апостасия” иудеев, по мысли автора “Послания,” отнюдь не разрушила полностью Домостроительство спасения, хотя и несколько расстроила первоначальный “план” его. Когда Моисей бросил скрижали, то “завет иудеев сокрушился” (συνετρίβη αὐτῶν ἢ διαθήκη), но подобное сокрушение “их завета” приобрело промыслительный

смысл, ибо послужило для того, чтобы “завет Возлюбленного Иисуса запечатлелся в сердце нашем через упование веры в Него” (IV, 8). Ибо Господь приуготовил для Себя “новый народ” (V, 7: *τον λαόν τον καινόν*) и учредил для него “новый закон” (*καίνος νόμος*), чуждый всякого “ига необходимости” (II, 6). Членом этого “нового народа” может стать, через таинство крещения, всякий человек. Характерной чертой данного “народа,” в отличие от “телесности” (или “плотности”) “ветхого народа,” является духовность, поскольку Сам “Бог живет в нас.” Такое вселение Бога в христиан происходит посредством “слова веры,” “зова Его обетования,” “мудрости Его распоряжений” и “заповедей научения.” Как говорит автор, в нас, “рабах смерти,” Бог отверз врата храма, т.е. “уста” (под *στόμα* здесь, вероятно, подразумевается Слово Божие, глаголющее через христиан). “Поэтому вожделевающий спастись взирает не на человека, но на Того, Кто обитает и глаголет в нем, и удивляется, не слышав никогда [до этого] слов Глаголющего, исходящих из уст [человеческих]... Это и есть духовный храм (*πνευματικός ναός*), созидаемый Господу” (XVI, 9 — 10). Другими словами, христиане в глазах автора предстают как бы “орудиями Духа” (или Бога), и в этом приоткрывается великое таинство, когда сила Божия в немощи человеческой совершается. Посредством такого таинства Бог “вводит нас в нетленный Храм” (*εισάγει εἰς τον ἀθάνατον ναόν*).

Духовность христианства как антитеза плоскому и телесному богочитанию иудаизма проявляется прежде всего в духовном понимании Священного Писания; а оно, в свою очередь, неразрывно связано с “типологией,” т.е. с “преобразовательным” толкованием Писания. Значительная часть произведения являет образец подобного толкования. Например, фразу Ис. 1:13 (правда, в очень свободном переложении) “Новомесячий и суббота ваших Я не терплю” автор толкует следующим образом: Богу угодны не “нынешние субботы,” т.е. земные и телесные, но те, которые Он создал. В такую субботу, завершив творение, Бог положил начало восьмому дню, т.е. “начало иного мира” (*αλλοῦ κόσμου αρχήν*). “Поэтому и мы проводим в радости восьмой день, в который и Иисус воскрес из мертвых, и, явившись [верующим], восшел на небеса” (XV, 8 — 9). Во всем Ветхом Завете автор находит “типические” (“преобразовательные”) намеки на крещение и Крест Господа (XI — XII). В частности, толкуя обрезание, совершенное Авраамом (Быт. 17:23 и 27; 14:14), он считает, что число обрезанных здесь (318) символически указывает на первые две буквы имени Иисуса (I=10 и H=8) и на Крест Его (Г=300). Следует отметить, что это символическое толкование числа 318 оказало влияние на последующую александрийскую экзегезу и сказалось даже на определении числа отцов первого Вселенского собора (Аналогичная числовая символика, применительно к количеству этих отцов, встречается, например, у св. Амвросия Медиоланского).

Духовный и “типологический” метод толкования Священного Писания, согласно автору, составляет неотъемлемую часть православного “гносиса.” Предшественниками этого “гносиса” были: Моисей, “глаголющий в Духе” (X, 2); Авраам, которым также руководил Дух, направляя его внутренний взор на Иисуса Христа (IX, 7); Давид, получивший “ведение о трех научениях” (X, 10: *τριών δογμάτων γνώσιν*), и все ветхозаветные пророки, которым Бог даровал благодать для того, чтобы они приуготовили путь для “нового народа” (V, 6-7). Для автора “Послания” христианский “гносис” объемлет как прошлое, так настоящее и будущее, ибо Господь “даровал нам ведение прошлого, соделал мудрыми в отношении настоящего (*εν τοῖς ἐνεστώσιν ἡμᾶς ἐσόφισεν*) и сделал так, чтобы не были мы несмысленными относительно будущего” (V, 3). Такое подлинно христианское ведение всегда идет рука об руку с верой и носит ярко выраженный нравственный характер. Поэтому учение о православном “гносисе” автора неразрывно связано с этикой.

Намечая основы христианского учения о нравственности, автор говорит: “Помощники веры нашей — страх [Божий] и терпение, а наши соратники суть долготерпение (μακροθυμία — или “великодушие”) и воздержание. С этими добродетелями, когда они чисты пред Господом, вступают в радостный союз (συνευφραίνονται) мудрость, разумение (σύνεσις), знание (ἐπιστήμη) и ведение” (II, 2-3). Суть этической концепции автора сводится к учению о “двух путях,” которое сходно с учением в “Дидахе” и “Канонах святых Апостолов” и часто тождественно с ним. Поэтому вполне правомочным кажется предположение, высказанное рядом исследователей, что все эти древнехристианские памятники в изложении данного учения опирались на единый источник (См. предисловие к указ, изд.: *Épître de Barnabe*, p. 15-20). Вопрос заключается только в том, какой характер носил этот источник и из каких религиозных кругов исходил. Обычно предполагается, что он носил “иудаистский” характер и что истоки его следует искать в кругах, близких к кумранитам. Если даже и так, то здесь вряд ли можно говорить о прямом влиянии этих иудейских кругов: предполагается наличие греческой версии “Двух путей,” созданной в Александрии в I в. после Р. Х.; эта версия была чисто христианской и носила “катехизический” характер (См.: *Barnard L. Studies in the Apostolic Fathers and Their Background*. — Oxford, 1966. — P. 93-106). Скорее всего, названное учение является результатом параллельного развития этических концепций в иудаизме и раннем христианстве, корни которых уходят в религию ветхозаветного Израиля. Как органичная часть предшествующей христианской традиции, оно было воспринято и автором “Послания Варнавы.” В сочинении данное учение обрело и некоторые специфические нюансы. Например, сам зачин, служащий введением в это учение, несколько отличается от зачина в “Дидахе” и “Канонах святых Апостолов:” “Есть два пути научения и власти (διδάχης καὶ ἐξουσίας); один — путь света, а другой — путь мрака, и велико различие между этими двумя путями. На одном поставлены светоносные (φωταγωγοί) Ангелы Божий, на другом — ангелы сатаны. [Бог] есть Господь от веков и во веки, а [сатана] — начальник (ὁ ἀρχὼν) нынешнего века беззакония” (XVIII, 1-2). Этим зачином автор “Послания Варнавы” как бы сразу помещает христианское учение о нравственности в “онтологический контекст:” добродетельная жизнь есть причастие истинному Бытию, т.е. Богу, жизнь же порочная — причастие “псевдобытию,” т.е. существованию призрачному и тленному, поскольку сатана и его рать обладают лишь властью над “нынешним веком беззакония,” который характеризуется “приумножением зла” (IV, 9), т.е. одним только отрицанием подлинного Бытия. Тем самым этика в “Послании Варнавы” поставляется еще и в непосредственную связь с эсхатологией. Автор его увещевает: “Будем полностью избегать всяких дел беззакония и возненавидим заблуждение нынешнего времени (τὴν πλάνην τοῦ νῦν καιροῦ), дабы в будущем быть нам возлюбленными [Богом]. Не позволим душе нашей ослабнуть так, чтобы в ее власти было совершать свой путь вместе с [людьми] лукавыми и стать подобной им” (IV, 1-2). Для автора “последний соблазн” (τὸ τέλειον σκάνδαλον) уже приблизился (IV, 3), а поэтому христианам следует быть особенно внимательными “к последним дням” (IV, 9). Эти “последние дни” понимаются в перспективе второго Пришествия Сына Божьего, Который положит конец “времени беззаконника,” будет судить нечестивых и изменит солнце, луну и звезды (XV, 5). Последний день, в который “все погибнет вместе с лукавым,” станет одновременно и “днем награды” для праведных (XXI, 3); тогда исполняющие заповеди Господни будут прославлены в Царстве Божием (XXI). Таким образом, эсхатология автора “Послания Варнавы” вполне органично вписывается в традицию раннехристианского богословия.

Если рассматривать это произведение в целом, то оно, вне сомнения, занимает достойное место в истории древнецерковной письменности. Как и прочие творения мужей апостольских, “Послание” доносит до нас сам дух пер во христианской эпохи, являя его, правда, в несколько ином аспекте. Судя по данному сочинению, Церковь уже не только вступила в активную борьбу с различными сектами “псевдогностиков,” но и вынуждена была давать отпор и набирающему силу раввинистическому иудаизму.

(Примерно на II в. приходится активная фаза консолидации раввинисти-ческого (или “нормативного”) иудаизма. См.: Moore G. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. — Cambridge, 1927. — P. 93-109. Впрочем, начало этого конфликта восходит еще к апостольским временам, когда проповедь Благой Вести св. Павла и других Апостолов среди язычников стала “камнем преткновения” для иудеев. См.: *L'unique Israel de Dieu. Approches chretiennes du Mystere d'Israel / Ouvrage collectif sous la direction de J.-M. Garrigues*. — Paris, 1987. — P. 148).

Вследствие этого в “Послании Варнавы” настойчиво доказывается, “что закон Моисеев действительно имеет вечное значение, но не по буквальному, а по духовному смыслу его, как это понимали уже первые получатели его — Авраам и Моисей, Давид и пророки; и по этому духовному своему смыслу он является обязательным и для христиан. Этим решительно ниспровергается и чистое иудейство, и иудействующее направление в христианстве, а вместе с тем утверждается самостоятельность христианства, которое вступает на место Ветхого Завета и Моисеева Закона” (Сагарда Н. И. Указ, соч., с. 193). Намечая основные контуры духовного понимания и толкования Священного Писания, автор “Послания Варнавы” становится непосредственным предшественником Пан-тена и вообще всей александрийской школы.

(См.: Windisch H. *Der Barnabasbrief // Handbuch zum Neuen Testament: Ergänzungsband. Die Apostolischen Vuter*. — Tübingen, 1920. — S. 413).

Глава VI. “Пастырь” Ерма.

Мы ориентируемся на издание (и предисловие к нему): *Hermas. Le Pasteur / Ed. par R. Joly // Sources chretiennes*. — Paris, 1958. — № 53

Судьба и характер памятника.

Это произведение по своему характеру и стилю является одним из самых сложных среди творений мужей апостольских. Судьба его достаточно интересна: Климент Александрийский обильно цитирует данное сочинение, считая автора современником св. Климента Римского. Ориген также высоко ценит “Пастыря,” полагая, что произведение принадлежит перу того Ерма, о котором Апостол Павел упоминает в Рим. 16:14. Более того, Ориген относит памятник к каноническим книгам Нового Завета, хотя и оговаривается, что подобный взгляд на “Пастыря” не разделяется многими церквами. Находки фрагментов сочинения в египетских папирусах опять же свидетельствуют о его достаточно широком распространении среди древних христиан. Однако подобная популярность “Пастыря” была сравнительно недолгой: уже в IV в. блаж. Иероним свидетельствует, что в его время сочинение среди латинских христиан было малоизвестным (*inter Latinos reepe ignotus est*). Примерно в то же время сочинение постепенно выходит из круга чтения и восточных христиан, разделяя во многом судьбу “Дидахе.”

До нас оно дошло в трех рукописях: одна из них (“Мичиганский корпус”), написанная на папирусе, содержит середину произведения и датируется второй половиной III в.; другая — уже упоминавшийся “Синайский кодекс” IV в. (в нем содержится первая треть произведения); наконец, “Афинский кодекс” XV в., в котором сочинение сохранилось почти целиком. Имеются также два латинских перевода (оба достаточно древних: один примерно II-III вв., а другой — IV-V вв.). Помимо этого, существует еще эфиопский перевод (с лакунами) и много коптских фрагментов.

По объему “Пастырь” — самое обширное произведение среди творений мужей апостольских. По композиции это сочинение, в настоящем своем виде, состоит из трех основных частей и включает пять “Видений,” двенадцать “Заповедей” и десять “Подобий.” Судя по всему, оно писалось на протяжении длительного времени и имело несколько авторских редакций (по крайней мере, две). Свое название произведение получило потому, что в основной части (с пятого “Видения”) оно представляет собой запись откровений, данных Ерму Ангелом, предстающим в виде Пастыря (Пастуха). До этого аналогичные откровения даются ему “Старицей,” олицетворяющей собой Церковь. Почти все исследователи единодушно признают, что местом написания произведения был Рим. Относительно датировки его существуют небольшие расхождения: одни ученые относят создание сочинения к самому началу II в., другие — ближе к середине этого века. Решающим обстоятельством в определении даты является сообщение известного “Канона Муратория,” гласящее, что “в недавнее время, в городе Риме, Ерм написал “Пастыря,” когда его брат, епископ Пий, восседал на Римской кафедре.”

(Самый конец II в. Данный документ, чрезвычайно важный для понимания истории новозаветного канона, назван по имени известного итальянского теолога и историка Л. А. Муратория, открывшего и опубликовавшего его в 1740 г. Он представляет собой фрагмент (85 строк текста) сохранившегося в латинской рукописи VIII в. своего рода “введения в Новый Завет,” где не только перечисляются книги Священного Писания Нового Завета, принятые Церковью, но о них дается также краткая историко-богословская информация. Скорее всего, “Канон Муратория” является переводом на латинский язык (датировка перевода — начало V в.) утерянного ныне греческого оригинала, автор которого пока остается неизвестным. См.: Metzger B. M. *The Canon of the New Testament*, p. 191-201).

При этом в “Каноне Муратория” содержится предупреждение, чтобы это произведение, в силу его недавнего происхождения, читалось только частным образом, а не в храмах народу. Исходя из данного сообщения, можно предполагать, что “Пастырь” завершен примерно в 140-150 гг., хотя начало написания сочинения приходится на более ранний период.

О личности автора можно почерпнуть сведения только в самом произведении, где рассеяны некоторые автобиографические детали. Судя по ним, Ерм, скорее всего, был иудеем по происхождению; проданный в рабство некоей особе по имени Рода, позже был отпущен на свободу; занявшись торговлей, он нажил (видимо, не совсем праведным путем) большое состояние, однако затем потерял его.

(Архимандрит Киприан, отмечая наличие латинизмов и гебраизмов в языке автора, тем не менее считает его греком по происхождению: “И как бы строго ни расценивать не всегда первоклассный греческий язык автора, все же он легко обнаруживает свои эллинские корни, которые не заглушил семитическими построениями, еще очень сильными в первохристианских кругах” (Киприан (Керн), архим. Из лекций по патрологии: “Пастырь” Ерм // *Вестник Русского Христианского Движения*. — 1987. — № 151. — С. 61). Однако, на наш взгляд, в произведении слишком ощутим семитский стиль мышления, чтобы признавать его автора греком).

Из всего состояния остался небольшой участок земли близ Кум, обрабатывая который Ерм добывал пропитание себе и своей семье. Что касается семьи, то Ерм говорит, что его жена отличалась сварливым характером и страдала своего рода “недержанием языка,” а

дети во время гонений отреклись от Христа, предали родителей и стали вести беспутную жизнь. Таковы основные черты биографии автора, но некоторые из патрологов сомневаются в достоверности этих автобиографических данных, указывая на кое-какие несоответствия в деталях. Впрочем, решить однозначно вопрос о том, действительно ли Ерм повествует о своей реальной жизни или его повествование является литературной фикцией, вряд ли представляется возможным. Несомненно только одно — автор явно принадлежал к раннехристианским “пророкам” и сам себя рассматривал в качестве исполняющего подобное церковное служение. Именно это служение позволило Ерму обличать пороки членов Церкви, поскольку, по словам архимандрита Киприана, “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 стороны, и крайняя бедность, с другой стороны. Наблюдались случаи отречения от Христа и Евангелия; усомнились в скором пришествии Господа” (Там же, с. 58). Пророческое служение Ерма также отразилось в характере и стиле произведения, которому присущи сугубая образность и символичность мышления и языка. По такому своему характеру “Пастыря” можно отнести к очень редкому жанру “Апокалипсисов.” Насыщенная символичность и образность сочинения, а также отсутствие у автора строгой культуры мышления и четкой логики весьма затрудняют реконструкцию его мирозерцания. Такую реконструкцию можно произвести лишь с большой долей условности.

Учение автора “Пастыря.”

Стержнем, вокруг которого концентрируется вся образная символика мышления автора “Пастыря,” является проблема христианской нравственности, а в ней важнейшее внимание уделяется вопросу покаяния. Догматические воззрения Ерма предстают в качестве достаточно “периферийного феномена” с очень смутными очертаниями. Это проявляется прежде всего в учении Ерма о Боге (Серьезный анализ его проведен в кн.: Lebreton J. Op. cit., p. 354-387). Одной из примечательных черт учения является та, что понятие “Отец” очень редко (всего четыре раза) прилагается к Богу; Ерм предпочитает называть Его “Господом” (Κύριος), т. е. тем термином, который уже в раннехристианской письменности употреблялся преимущественно по отношению ко Христу, а не к первому Лицу Святой Троицы. В “Пастыре” Бог предстает не столько как “Отец” христиан, сколько как “Господин” их; соответственно и христиане суть не столько “чада Божий,” сколько “рабы (δούλοι) Божий.” Впрочем, для автора Бог есть и Творец мира и “Владыка” (δεσπότης) всякой твари, а не только людей. Об этом свидетельствует, например, такое высказывание: “Вот Бог Сил (Πς. 58, 6), Который Своей незримой Силой, Своим мощным и великим Разумением (κρᾱταία καὶ τῆ μεγάλη συνέσει) сотворил мир и славным Своим Советом (βουλή) облек благовидностью тварь Свою, а сильным Словом (ρήματι) Своим утвердил небо и основал землю на водах; Своей же Премудростью и Промыслом (σοφία καὶ πρόνοια) создал святую Церковь Свою, Которую и благословил” (Вид. I, 3, 3).

Триадология и христология “Пастыря” носят чрезвычайно запутанный и двусмысленный характер. Имени Иисуса Христа автор не упоминает, также как не употребляет понятие “Логос,” предпочитая говорить о “Спасителе” и “Сыне Божиим.” Второе и третье Лица Святой Троицы у него часто сливаются до неразличимости. Например, он говорит,

что “Сын есть Дух Святой” (Под. V, 5, 2; Под. IX, 1, 1), хотя эту фразу можно понимать и в том смысле, что “Дух Святой” здесь обозначает Божество Сына. Образцом подобной двусмысленности может служить, например, следующее место сочинения: “Предсуществующий (το προόν) Святой Дух создавший всякую тварь Бог поселил в плоть, которую Он избрал (ἠβούλετο — “пожелал”). И эта плоть, в которую вселился Святой Дух, хорошо послужила Ему, ходя в чистоте и святости и ничем не осквернив Дух. А поскольку она жила прекрасно и непорочно, подвизаясь вместе с Духом и содействуя Ему во всяком деле, а также поступая достойно (ισχυρώς — “сильно”) и мужественно, то Бог избрал ее в общение (εἶλατο κοινωνόν) со Святым Духом. Ибо житие (ἡ πορεία) плоти сей угодило Богу, потому что она не осквернилась на земле, имея в себе Святой Дух. И Бог держал совет с Сыном и со славными Ангелами, [и совет сей решил,] чтобы эта плоть, непорочно послужившая Духу, обрела место упокоения и не лишилась награды за свое служение” (Под. V, 5-7). Если перевести данное рассуждение автора “Пастыря” в плоскость чисто логического мышления, то из него вытекает, что Воплощение было актом третьего Лица Троицы, а Бог Отец в Свой “Совет” допускает, наряду с Сыном, и Ангелов, как бы уравнивая последних с Сыном.

(В этом уравнивании исследователи видят влияние некоторых иудаистских представлений, согласно которым Ангелы принадлежат не к сфере бытия тварного, а к сфере бытия нетварного. Поэтому и Слово Божие и Святой Дух в ряде памятников иудеохристианской направленности мыслились в виде “Ангелов.” См.: Daniolou J. *Thologie du judoo-christianisme*. — Tournai, 1958, — P. 168-169; Margerie B., de. *La Trinite chretienne dans l'histoire*. — Paris, 1975. — P. 99-100).

Однако подобное перенесение в плоскость чистой логики вряд ли допустимо, ибо мирозерцание автора определяется иными законами образного и символического мышления. Именно поэтому двусмысленности триадологии автора “Пастыря” не вызывали нареканий со стороны близких к нему по времени церковных писателей (Климента Александрийского, Оригена и др.)” которые живо чувствовали специфику подобного мышления, используя данное сочинение преимущественно в перспективе учения о нравственности.

Второй существенный момент мировоззрения автора связан с эклесиологией. Учение о Церкви рассматривается Ермом в двух аспектах: метафизически-трансцендентном и эсхатологическом. Первый связан с образом ее как “Старицы;” и когда Ерм вопрошает Ангела о том, почему она “стара;” то тот отвечает: “Потому что она сотворена прежде всех [других тварей] (πάντων πρώτη ἐκτίσθη).” Более того, по словам автора “Пастыря;” именно ради Церкви и “образован мир” (ο κόσμος κατήρτισθη; Вид. II, 4, 1). Это учение о предсуществующей Церкви явно сближает “Пастыря” Ерма со “Вторым посланием Климента;” хотя между двумя произведениями имеются и некоторые различия (например, в “Пастыре” нет идеи “сизигии” Христа и Церкви, а у автора “Второго послания” отсутствует мысль, что мир сотворен для Церкви). Второй аспект эклесиологии автора “Пастыря” связан с образом Церкви как строящейся башни: данный аспект раскрывается преимущественно в третьем “Видении” и девятом “Подобии.” В первом из этих пассажей Церковь-башня строится на “водах;” а вода символизирует крещение, ибо, как говорится здесь, “жизнь ваша спасена и будет спасена (ἐσώθη καὶ σωθήσεται) через воду” (Вид. III, 3, 5). Она строится “юношами;” т.е. “святыми Ангелами Божиими, которые сотворены первыми” (Вид. III, 4, 1), и для постройки используются различные камни. Наилучшие из них — “Апостолы, епископы, учителя и диаконы, которые ходили во святости Божией;” но среди камней немало и негодных для постройки башни — они суть закоренелые грешники и вероотступники (Вид. III, 5-7). Впрочем, даже эти негодные камни оставляются вблизи башни. Согласно архимандриту Сильвестру, в образе башни у Ерма подразумевается и

идея единства Церкви, и идея святости ее: “Башня строится для того, чтобы в ней могли найти для себя лучшее и высшее назначение все те камни, которые способны к такому назначению, но не получают его, существуя вне башни без надлежащего употребления. Поэтому-то башня, принимая в себя все годные для постройки камни, несмотря на небольшие недостатки некоторых из них, которые здесь постепенно исправляются, дожидается, пока сделаются при помощи обработки годными для постройки и те камни, которые по причине больших недостатков остаются вблизи здания и после этого войдут в самое здание. Это значит то, что цель, для которой существует Церковь на земле, есть духовно-нравственное преуспеяние и святость, чего достигают, по мере возможности, верующие, входя во внутреннее единение с Церковью и пользуясь ее освящающими средствами” (Сильвестр Малеванский, архим. Учение о Церкви в первые три века христианства, с. 114-115).

Во втором отрывке символика автора значительно усложняется. Не останавливаясь на всех многочисленных нюансах данной символики, можно отметить только, что Церковь-башня на этот раз строится на огромном белом и древнем камне, имеющем высеченную в нем дверь. Камень сей есть Сын Божий, рожденный прежде (*προγενέστερος ἐστίν*) всякой твари, поскольку Он присутствовал на Совете Отца Своего, созывавшемся относительно создания мира. А “дверь” — “новая,” потому что Сын явился в последние дни и сделался “новой дверью” (*καὶνὴ ἐγένετο ἡ πύλη*) для того, чтобы желающие спастись через нее вошли в Царство Божие. В данном отрывке появляется еще одна тема, которую условно можно назвать “богословием имени.” В частности, здесь говорится, что только принявшие “святое имя” Сына Божиего могут войти в Царство Божие (Под. IX, 12, 1-5). Эта тема получает дальнейшее развитие чуть ниже: имя Сына Божиего называется “великим,” “безграничным” (или “непостижимым” — *ἀχώρητον*; можно перевести и как “то, которое нельзя вместить”), и оно “держит весь мир” (*τοὺς κόσμους ὅλων βαστάζει*). В мироощущении автора это “имя” практически отождествляется с “Именуемым,” ибо тут же говорится, что “все творение держится Сыном Божиим.” Но особенно Сын “держит” Церковь, т.е. тех, которые “от всего сердца носят имя Его” (Под. IX, 14, 5-6).

Если попытаться кратко обобщить экклесиологию Ерма, то можно сказать, что второй аспект ее представляет Церковь в, так сказать, “динамическом аспекте,” т.е. в перспективе “возрастания от земли к небу.” Другими словами, она является не только предсуществующей метафизической реальностью, но и реальностью эсхатологической, которая осуществится в полноте лишь в Царстве будущего века, а здесь на земле осуществляется лишь частично. Можно предполагать и связь обоих аспектов: Церковь предсуществующую следует, вероятно, мыслить как некий “Домостроительный план” спасения людей; она есть как бы “чертеж будущего здания,” который Бог — Зодчий нашего спасения — “набрасывает” перед началом Своего творения мира. Само же “здание” реализуется в полной своей мере в “эсхатологической Церкви,” являющейся венцом творения. Наконец, в произведении намечается и несомненная связь экклесиологии и христологии, поскольку Сын Божий есть Камень, заложенный в основание здания Церкви. Поэтому экклесиология, христология и сотериология в “Пастыре” Ерма тесно увязываются друг с другом.

Данная связь этих граней богословия автора ярко проявляется в понимании им таинства крещения. Помимо уже указанного образа “возведения башни на водах,” еще одно место произведения достаточно подробно трактует это таинство (Под. IX, 16). Здесь говорится, что необходимо “выйти из воды” (букв. “взойти вверх через воду” — *δι' ὕδατος ἀναβῆναι*), чтобы оживотвориться.” Поэтому крещение является необходимым условием спасения: “Ибо человек до принятия имени Сына Божия мертв, но когда он принимает пе-

чать (την σφραγίδα), то тогда отлагает мертвость и воспринимает жизнь. А печать есть вода: в нее сходят мертвыми, выходят же живыми.” В связи с таинством крещения Ерм рассматривает и проблему покаяния, занимающую одно из центральных мест в его сочинении. Судя по всему, в кругах, близких к автору, наметилось разномыслие среди христиан на сей счет. В произведении говорится, что “от некоторых учителей” (παρά τίνων διδασκάλων) Ерм слышал, будто “нет другого покаяния (ἕτερα μετάνοιαν), кроме того, которое происходит, когда мы сходим в воду и получаем отпущение прежних прегрешений наших.” Другими словами, среди современных Ерму христиан наметилась “партия ригористов,” утверждающих, что есть только одно и единственное покаяние перед таинством крещения. После него христианин обязан не грешить, ибо другого покаяния для него нет и быть не может. Сам Ерм, решая данную проблему, пытается найти несколько иной ответ на нее. С одной стороны, он как бы соглашается с ригористами и говорит: “Получившему отпущение [прошлых] прегрешений уже нельзя грешить, но должно жить в чистоте (ἐν ἀγνεΐᾳ κατοικεῖν).” Однако далее Ерм в значительной степени нейтрализует ригористическую точку зрения, как бы переводя ее в плоскость нереального идеала: для “уверовавших ныне” (подразумеваются, скорее всего, “оглашенные”) и для тех, кто еще уверует, покаяния нет, ибо им еще предстоит крещение (“отпущение прегрешений”). Но для “призванных прежде сих дней Господь положил покаяние, ибо Он, будучи Сердцеведцем и Провидцем, знал немощь людей и лукавую изворотливость (πολυτροκίαν) диавола, а также ведал, что он будет творить зло рабам Божиим и вредить им. Поэтому Многомилостивый сжалился над Своим творением и установил сие покаяние.” Впрочем, Ерм уточняет: “Если кто после этого великого и святого признания (την κλήσιν — то есть крещения), будучи искушен диаволом, согрешил, то он имеет одно покаяние (μίαν μετάνοιαν); но если он будет постоянно грешить и каяться, то бесполезно для такого человека покаяние и жизнь его будет трудной” (Зап. IV, 3, 1-6). Таким образом, мысль автора “Пастыря” достаточно прозрачна: он мягко, но решительно, отстраняется от точки зрения ригористов: покаяние после крещения для него, безусловно, играет важнейшую роль в жизни христианина. Однако столь же решительно Ерм отстраняет и противоположную крайность — частое и бесплодное покаяние является мощной преградой на пути духовного преуспеяния и делает жизнь христианина “затруднительной” (δυσκόλως... ζήσεται).

Что же касается нравственного богословия, содержащегося в “Пастыре,” то здесь прежде всего привлекает внимание учение о “двух ангелах,” пребывающих с каждым человеком. Один из них — “Ангел правды” (της δικαιοσύνης), а другой — “ангел лукавства” (της πονηρίας). Первый Ангел — “нежный (τρυφερός), стыдливый, кроткий и тихий (ήσυχος);” когда он входит в сердце человека, то сразу же начинает беседовать с ним о правде, чистоте, святости, умеренности (περί αυτάρκειας) и о всяком праведном деянии, а также о всякой славной добродетели. Второй же ангел, наоборот, есть скорый на гнев (όξύχολός εστί), жестокий (πικρός — “тяжелый, тяжкий”) и неразумный; все деяния его лукавы и направлены на то, чтобы развращать рабов Божиих. Именно по деяниям своим и узнаются оба ангела: когда в человеке начинают преобладать лукавые помыслы и страсти, то это значит, что он находится под воздействием “ангела лукавства;” наоборот, когда мысли и поступки человека мирны, благочестивы и добры, то это свидетельствует о действии на него “Ангела правды” (Зап. VI, 2). И вообще, согласно Ерму, человек подобен сосуду, в котором могут обитать и лукавые духи (тождественные страстям), и Святой Дух. Однако когда этот сосуд становится обиталищем лукавых духов, тогда Святой Дух оттуда “выселяется,” ибо “сосуд не вмещает” (ου χωρεί το αγγος) и то и другое, поскольку сразу

же “переполняется.” Ведь Святой Дух, как “Дух нежный,” не может жить вместе с лукавым духом, а поэтому Он удаляется, и человек становится преисполненным лукавыми духами, делается духовно слепым и далеким от всякой “благой мысли” (Зап. V, 2, 5-7).

Подобное учение о “двух ангелах” (или двух противоположных “духах”), согласно автору “Пастыря,” отнюдь не означает, что человек есть пассивная “игрушка” в руках их. Какой из “духов” вселится в человека — зависит от него самого. Более того, в задачу человека, собственно говоря, входит одно: удержать в себе “Дух Господень.” Об этом в “Пастыре” говорится следующим образом: должно любить Истину, “чтобы Дух, который Бог поселил в этой плоти, обрелся истинным пред всеми людьми и чтобы прославлялся Господь, поселившийся в тебе, потому что Господь — истинен во всяком слове и нет никакой лжи у Него.” Ведь христианин получает от Господа “Дух неложный” (πνεῦμα ἀψευδῶν), и, если он возвращает Дух “ложным,” то делается “грабителем” и оскверняет заповедь, данную ему (Зап. III, 1-2). Этим и определяется вся нравственная жизнь христианина, которая должна направляться по заповедям Господним. Из них наипервейшая — хранение веры в Бога, ибо кто бережет ее, тот отвергает от себя “всякое лукавство” и облачается во “всякую добродетель.” Вместе с верой в Бога к главным христианским добродетелям причисляются еще страх Божий и воздержание (Зап. II). Страх Божий есть необходимое условие спасения: он удерживает от совершения дурных дел и побуждает творить благие деяния. Кроме того, страх Божий изгоняет иного рода страх — страх перед диаволом, хотя, в то же время, Ерм подчеркивает, что “дел диавола” следует опасаться (Зап. VII). Воздержание же понимается в “Пастыре” прежде всего как воздержание от дурных дел: прелюбодеяния, пьянства, лицемерия и др. Если рассматривать нравственное учение, содержащееся в произведении, то можно констатировать, что оно выдержано в классических тонах христианской этики. Пожалуй, специфической особенностью “Пастыря” в этом плане является то, что в последующей западной традиции получило наименование “сверхдолжных дел” (ορεγα superogatoria). Об этом в сочинении говорится так: “Если ты сделаешь что-либо доброе помимо заповеди Божией (ἐκτος τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ), то стяжаешь себе более обильную славу (δόξαν περισσοτέραν) и будешь более славным перед Богом, чем был раньше” (Под. V, 3, 3). Впрочем, данный нюанс нравственного учения “Пастыря” — периферийное явление в общем “космосе” мирозерцания автора, которое не играет существенной роли.

Оценивая произведение в целом, следует сказать, что “Пастырь” Ерма, конечно, не принадлежит к самым драгоценным жемчужинам святоотеческой письменности. По словам Н. И. Сагарды, “произведение всем своим характером говорит, что автор его не был блестящим талантом и не получил достаточного образования: он пишет растянуто, монотонно и безыскусственно, и только некоторые места отличаются яркостью красок, а в наставлениях и увещаниях он обнаруживает захватывающую силу” (Сагарда Н. И. Указ, соч., с. 423). Значение “Пастыря” в истории христианской письменности и в богословии определяется преимущественно “сугубо нравственным” настроением его, который и привлекал последующих христианских писателей, включивших ряд мыслей автора “Пастыря” в общую систему церковного вероучения, отложив случайное и несущественное в пророчествах Ерма.

Подводя итоги рассмотрению творений мужей апостольских, можно сказать, что существенной чертой всех их является образность и конкретность мысли и языка. Богословие их есть *богословие живое*, насквозь пронизанное непосредственностью духовного опыта. Поэтому, по характеристике Д. В. Гусева, произведения этих мужей “носят на себе,

все без исключения, главным образом практический характер, характер простых нравственных увещаний, обращенных к разным христианским общинам — или с целью водворения в них церковного единства и определенной церковной организации, или же с целью сохранения в них Христова и апостольского учения в его чистом, первоначальном виде” (Гусев Д. В. Введение к чтениям по патрологии // Православный Собеседник. — 1895. — № 1. — С. 108). В силу этого понятийная обработка категорий богословского мышления здесь почти отсутствует, но в данном случае необходимо вспомнить одно верное наблюдение М. Скабаллановича, заметившего, что Церковь “с некоторою неохотою согласилась на формулирование своего учения в символах, на которые по справедливости можно смотреть как на первые опыты систематического и отвлеченного богословствования. Заклучив здесь учение свое в более или менее строго определенные и отвлеченные логические понятия, Церковь постоянно напоминала, что этими понятиями не покрывается сполна ее учение, что в нем есть остаток, не уложившийся в них, что в самых символах веры скрыт более глубокий смысл, чем какой дается прямым значением их слов. На это указывал уже и самый термин “символ”” (Скабалланович М. О символическом богословии // Труды Киевской Духовной Академии. — 1911. — Т. П. — С. 541). Данный символический характер древнецерковного богословия отчетливо проявляется в творениях мужей апостольских.

Раздел Второй. Греческие Апологеты II Века.

Глава I.

Возникновение греческой апологетики и ее задачи.

Кодрат.

Культурно-исторические условия возникновения христианской апологетики.

Появление жанра апологетической литературы в истории церковной письменности связано в первую очередь с тем, что христианская Церковь во II в. сделала значительные успехи в своей миссионерской деятельности и свет Благовествования проник во многие, даже отдаленные, уголки огромной Римской империи, выйдя и за ее пределы. Процесс обращения в христианство охватил практически все слои пестрого римского общества, в том числе и высшие его “страты.” Подобный успех христианского Благовествования вызвал естественную реакцию язычества, которая шла, так сказать, по трем “каналам:” государственного неприятия религии Христовой, оппозиции ей со стороны языческой интеллигенции и непонимания ее в массе языческого “плебса.” К этому добавлялась уже ставшая традиционной враждебность иудаизма к Церкви Христовой. Взаимодействие данных четырех “реакционных факторов” и определило во многом задачи ранней христианской апологетики. Поэтому, по словам Д. Гусева, христианские апологеты II в. в силу первого фактора должны были доказать, во-первых, “не только с точки зрения нравственно-

религиозной, но и с точки зрения юридической право христианства на свободное отправление своего религиозного культа и выставить на вид всю несправедливость той процедуры, которой подвергались христиане во время суда над ними. Во-вторых, ввиду гордого и высокомерного презрения к христианству языческих ученых и философов, им нужно было показать и представить всю высоту, все божественное величие и неизмеримое превосходство христианского учения над всеми древними религиозно-философскими воззрениями и системами. Наконец, в-третьих, ввиду религиозного фанатизма низших и необразованных масс римско-языческого общества, обвинявших христиан в разных небывалых преступлениях — в безбожии, безнравственности и в общественной и политической неблагонадежности, — христианские апологеты должны были представить во всем блеске чистоту христианских догматов, святость христианской морали и высокий нравственный характер жизни и поведения христиан — духовность и возвышенность всех их стремлений и полнейшую отрешенность их от разных политических интересов и целей.”

(Гусев Д. В. Чтения по патрологии: Период христианской письменности с половины II и до начала IV века. — Казань, 1898. — С. 37-38).

К этому необходимо добавить и четвертую задачу: доказательство того, что христианство есть “истинный Израиль” в противоположность “Израилю ветхому,” уже сыгравшему свою историческую роль и сошедшему со всемирной сцены Богооткровения. Следует отметить, что если четвертая задача стала уже достаточно традиционной в христианской письменности (в Новом Завете и у мужей апостольских), то первые три являлись по преимуществу новыми, и христианским апологетам II в. здесь пришлось во многом “торить путь” для будущих богословов (См.: Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). — Chicago; London, 1971. — P. 27-28). Правда, многие предпосылки для христианской апологетики были заложены в некоторых сочинениях авторов, принадлежавших к так называемому “эллинистическому иудаизму” (Филона Александрийского, Иосифа Флавия и др.), но то были лишь предпосылки, ибо задачи христианских апологетов были не только несравнимо шире задач иудейских апологетов, но и носили качественно иной характер.

(Особенно важным в данном плане было значение Филона. Согласно В. Ф. Иваницкому, “несомненным нужно признать влияние Филона на христианскую апологетику. Народившееся христианство было встречено со стороны язычников теми же почти обвинениями, какие предъявлялись и иудейству. Поэтому христианские апологеты пользовались и материалом, и методом полемики теми же, какой успела выработать апологетика иудейская; в частности, воспользовались они и тем, что давал Филон.” И “насколько вообще Филон был близок к христианству, видно из того, что христианская Церковь всегда относилась к нему с симпатией; христианские писатели сохранили нам сочинения Филона, цитаты из последних они приводили обыкновенно наряду со свидетельствами патэрес, самого Филона объявили христианином и создали даже целую легенду о его отношениях к Ап. Петру” (Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский: Жизнь и обзор литературной деятельности. — Киев, 1911. — С. 591-592)

Указанные задачи определили и характер ранней христианской апологетики: по сравнению с творениями мужей апостольских, которые писались преимущественно для христианской аудитории, сочинения апологетов предназначались и для “внешних,” хотя, безусловно, предполагалось и чтение их членами Церкви. Это, в свою очередь, определило другую важную черту ранней апологетики: церковные писатели, представляющие ее, активно использовали терминологию античной философии, являющуюся своего рода “койне” образованного греко-римского общества. Используя этот язык античной философии и некоторые ее идеи, христианские апологеты коренным образом трансформировали и преобразили содержание их, исходя из того убеждения, что христианство намного выше и достойнее данной философии, поскольку есть единственное истинное Любомудрие в под-

линном смысле этого слова. Такой подход к античной философии (и вообще к античной культуре) не только исключал “эллинизацию христианства” (знаменитый тезис А. Гарнака), а наоборот, имел следствием “христианизацию эллинизма,” хотя процесс данной “христианизации” происходил с большими трудностями и весьма продолжительно.

(Grillmeier A. “Christus licet vobis invitis deus:” Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft // *Kerygma und Logos: Bei-träge zu den geistgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum: Festschrift für Carl Andersen zum 70. Geburtstag.* — Göttingen, 1979. — S. 226-257; Scheffczyk L. Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernen Problemaspekt // *Münchener Theologische Zeitschrift.* — 1982. — Bd. 33. — S. 195-205).

Осуществляя намеченные выше задачи, раннехристианские апологеты применяли два основных метода. “Первый из них самый естественный и наиболее необходимый, прямо вытекающий из требований задачи, можно назвать положительным, апологетическим. Сущность его сводилась к тому, что апологеты оправдывали христиан от возводимых на них обвинений через раскрытие христианского вероучения и жизни, безупречность которых должна была освобождать христиан от преследований. После того как было доказано высокое достоинство христианского вероучения и чистота христианской жизни, право христиан на свободное от стеснений существование можно было доказать и косвенным путем, посредством критики враждебных христианству религий. Раскрытие того, что иудейская религия, хотя истинная и божественная, потеряла свое значение с появлением христианства, а язычество, как сплошное уклонение от божественной истины, не может дать удовлетворения ни религиозным, ни нравственным потребностям человека, наглядно доказывало несправедливость тех, которые преследовали религию лучшую, сами держась религий или потерявших свое значение, или совсем не имеющих его. Этот второй метод можно назвать отрицательным, полемическим. Он служил как бы дополнением к первому, еще рельефнее оттеняя превосходство христианства, а потому апологеты пользовались тем и другим совместно, но в разное время и при различных условиях не в одинаковой мере” (Ревверсов И. П. Защитники христианства, Апологеты. — СПб., 1898. — С. 33-35).

Данные методы вырабатывались и в полемике с языческими писателями, прямо или косвенно затрагивающими в своих произведениях христианскую религию. Само появление в древне-церковной письменности жанра “Апологий” обуславливалось в определенной мере литературной реакцией язычества на феномен христианства. Именно на II в. приходится появление произведений языческих писателей, высказывающих свою позицию по отношению к религии Христовой (Подробно см.: Спасский А. Эллинизм и христианство. — Сергиев Посад, 1914). Причем такая литературная реакция язычества отнюдь не была однородной. С одной стороны, мы видим влиятельного сановника и ритора Фронтон, убежденного сторонника и защитника исконно римских традиций, рассматривающего христианство однозначно, как “святотатство;” его точка зрения, скорее всего, оказала сильное влияние на “императора-философа” Марка Аврелия (Фронтон был его воспитателем и учителем), видевшего в христианской религии “опасную химеру, угрожающую античному мирозерцанию” (См.: Labriolle P. La reaction païenne: Etude sur la polemique antichretienne de l'er au VI siecle. — Paris, 1942. — P. 77). С другой стороны, такой великий насмешник, как Лукиан, относящийся к языческим богам, словно “политический фрондер, недовольный... правительством” (Спасский А. Указ, соч., с. 100) и пользующийся всяким поводом, чтобы подвергнуть их желчному осмеянию, к христианам не был столь язвителен: смотря на них свысока, он все же с определенной долей симпатии отмечает положительные стороны религии Христовой (высокую нравственность христиан, братскую взаимопомощь их и т. д.). Нельзя назвать однозначным и отношение к христианству представителей языческой философии и науки.

Например, с точки зрения убежденного адепта язычества Кельса оно “есть религия, опирающаяся на грубый и невежественный класс, религия духовного мрака в умственном отношении” (Лебедев Н. Сочинение Оригена против Цельса. — М., 1878. — С. 141). Из всех своих современников именно Келье наиболее остро почувствовал внутреннюю несовместимость христианства и античного мирозерцания. Прежде всего, Кельса отталкивала и раздражала глубокая вера христиан в то, что им даровано Откровение высшей Истины, хотя в массе своей они, по убеждению Кельса, были людьми малообразованными. Второй принципиальный момент, вызывающий его реакцию неприятия религии Христовой, состоял в признании здесь исключительного и особого положения человека в общем универсуме бытия. Как истинный грек, он рассматривал мир в качестве “космоса,” т.е. упорядоченного и гармоничного целого, в котором человек отличается от прочих частей этого целого (растительного мира, животных и пр.) лишь в плане чисто “функциональном,” но отнюдь не качественном. Поэтому признание человека венцом творения Келье считал не просто абсурдом, но своего рода “богохульством” (См.: Den Boer W. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. Studies in Graeco-Roman History. — Leiden, 1979. — P. 178-196). Келье ясно ощущал, что христианство ломает и разрушает всю структуру античного мирозерцания, а поэтому бросал христианам упрек в “желании новшеств” (καὶνοτόμησαν τὴ ἐπιθυμήσατε) (Origene. Contre Celse: Vol. 4 / Ed. par M. Borret // Sources chretiennes. — Paris, 1969. — № 150. — P. 138); упрек, кстати сказать, вполне созвучный с мнением многих образованных язычников и, в частности, с мнением римского историка Светония, рассматривавшего христианство как “новое суеверие” (superstitio nova) (Pepin J. De la philosophie ancienne a la theologie patristique. — London, 1986. — VIII. — P. 25). Примечателен тот факт, что Келье принадлежал в общем к традиции платонизма (хотя и платонизма, носящего черты эклектизма). А как отмечает О. Гигон, в первую очередь из этой традиции исходило единственное и “подлинно опасное контрнаступление” (die einzigen wirklich gefährlichen Gegenangriffe), которое античная культура повела против христианской религии (за Кельсом последовали Порфирий и Юлиан Отступник. Gigon O. Die antike Kultur und das Christentum. — Darmstadt, 1967. — S. 104).

В то же время такой видный представитель этой традиции, как Нумений, читает Священное Писание, по словам Оригена, “не боясь в своем произведении использовать речи пророков и аллегорически толковать их (τρόπολογήσαι αὐτούς).” Евсевий даже передает знаменитую фразу Нумения: “Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом диалекте?” Более того, этот философ, как говорит Ориген, “приводит некое повествование (ἱστορίαν τινά) об Иисусе, не называя Его имени, и аллегорически толкует это повествование” (Numenius. Fragments / Texte établi et traduit par E. Des Places. — Paris, 1973. — P. 42-52). Весьма показательно и отношение к христианству знаменитого медика и философа Галена, также тяготеющего к традиции платонизма, хотя и очень самостоятельного мыслителя (См.: Walzer R. Galen on Jews and Christians. — London, 1949. — P. 1-17). Религию Христову он рассматривает как своего рода философское направление, называя ее “школой Моисея и Христа” (Μωσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβήν). Правда, по его мнению, данная “школа” уступает традиционным античным философским школам, ибо здесь принято все принимать на веру, а поэтому “последователям Моисея и Христа” можно внушить всякие “новшества.” Тем не менее, согласно Галену, христианство вполне может соперничать с другими философскими направлениями в своем этическом учении. Нравственность христиан он оценивает достаточно высоко, считая, что они часто поступают как подлинные “любомудры;” презрение к смерти и воздержание христиан заслуживают, по его мнению, всяческой похвалы. Позднее подобное, если не доброжелательное, то, по крайней мере, вполне нейтральное отношение к христианству наблюдается в так называемой “александрийской

школе неоплатонизма” (См.: Praechter K. Kleine Schriften. — Hildesheim, 1973. — S. 138-140). Яркий пример тому — Александр Ликополь-ский (рубеж III-IV вв.), написавший трактат против манихеев, в ряде существенных моментов вполне созвучный с антиманихейской полемикой отцов Церкви IV в. (этот трактат и сохранился потому, что вошел в сборник христианских антиманихейских сочинений).

(См.: Сидоров А. И. Неоплатонизм и манихейство, Александр из Ликополя, Симпликий) // Вестник Древней Истории. — 1980. — № 3. — С. 45).

Синесий, который путем долгой духовной эволюции из платоника превратился в христианского епископа, также принадлежит к данному философскому течению (Marrou H. I. Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism // *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century / Essays ed. by A. Momigliano.* — Oxford, 1963. — P. 135-136). Третий представитель александрийской неоплатонической школы — Иерокл, хотя и являлся убежденным адептом исконных традиций “эллинской мудрости,” также не проявлял никакой враждебности к религии Христовой; правда, в отличие, например от Синесия, вряд ли приходится говорить о каком-либо влиянии христианского богословия на его мировоззрение (См.: Hadot I. *Le probleme du neoplatonisme Alexandrin: Hierocles et Simplicius.* — Paris, 1978. — P. 47-143). Лишь осозная все эти неоднородные (а порой и взаимопротиворечивые) тенденции в позднеантичной культуре, следует подходить к проблеме взаимоотношения христианства и греческой философии, избегая примитивного и однопланового видения данной проблемы.

(Самые предварительные и общие соображения на сей счет высказаны в работе: Сидоров А. И. Некоторые проблемы ранневизантийской философии // *Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исслед.* 1985 г. — М., 1987. — С. 206-219).

Во всяком случае, ранние христианские апологеты, обращавшие свои сочинения преимущественно к образованной части языческого общества, безусловно, учитывали весь этот спектр мнений и оценок, ибо, среди прочего, перед ними стояла и задача привлечь к служению религии Христовой лучшие силы языческой интеллигенции (См.: Dome H. *Die andere Theologie: Wie stellten die fruhchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die “Griechische Weisheit” (=dem Platonismus) dar?* // *Theologie und Philosophie.* — 1981. — Bd. 56. — S. 13). В то же время они хорошо осознавали, что большая часть образованной элиты Римской империи (которая составляла около десятой части населения ее) относилась к христианской религии враждебно. Слишком много нового и несовместимого с традиционно языческими представлениями несло с собой радостное Благовестие Господа. Отталкивало образованных язычников от христианства многое, особенно учение о телесном воскресении мертвых, представлявшееся им полным абсурдом и нелепицей (См.: MacMullen R. *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400).* — New Haven; London, 1984. — P. 11-12). Сам идеал античной “просвещенности” (παιδεία; лат. *humanitas*), жаждающий во многом на своеобразном “человекобожии” (ср. известную фразу Протагора, что человек есть “мера всех вещей”), причудливо сочетавшемся с “безличностным космологизмом,” был в корне противоположен религии Богочеловека. И христианским апологетам пришлось много потрудиться для того, чтобы перекинуть мостик между столь несовместимыми представлениями и сделать понятным для язычников идеал “христианской пайдейи” (См.: Stockmeier P. *Glaube und Kultur: Studien zur Begegnung von Christentum und Antike.* — Dusseldorf, 1983. — S. 120-137). Мостик этот часто разрушался, причем и язычниками, и самими христианами, но вновь и вновь строился. Результатом такой длительной работы было обращение Римской империи и превращение ее в христианскую державу. Греческие апологеты II в., хотя отнюдь и не все, были одними из первых работников на этой ниве, приняв эстафету от Апостола языков и других первохристианских миссионеров.

Кодрат.

Его обычно признают первым из греческих апологетов, хотя сведений о нем сохранилось очень немного. Евсевий сообщает следующее (Церк. ист. IV, 3): Кодрат обратился к императору Адриану “с апологией, составленной в защиту нашей веры, так как некоторые злые люди старались не давать нам покоя. Это сочинение и сейчас имеется у большинства братьев; есть и у нас. Оно блестяще свидетельствует об уме и апостольском правовеерии Кодрата.” В другом месте “Церковной истории” (III, 37) Евсевий замечает, что Кодрат отличался “даром пророчества.” Первый церковный историк также цитирует единственный фрагмент “Апологии” Кодрата, дошедший до нас: “Дела нашего Спасителя всегда были очевидны, ибо были истинными: людей, которых Он исцелил, которых воскресил из мертвых, видели не только в минуту их исцеления или воскресения — они все время были на глазах не только когда Спаситель пребывал на земле, но и жили достаточно долго и после Его Воскресения, а некоторые дожили и до наших дней.” Этот фрагмент предполагает, что Кодрат застал в живых еще некоторых представителей первого поколения христиан. Родился он, вероятно, во второй половине I в. и был современником многих апостольских мужей. Судя по свидетельству Евсевия, Кодрат был истинным носителем апостольского Предания и, скорее всего, твердым защитником Православия. Свою “Апологию” он подал императору Адриану предположительно когда тот находился в Малой Азии в 123-124 или в 129 гг. Даже приблизительную дату кончины Кодрата установить невозможно. Поэтому самое начало греческой апологетики не поддается точной датировке.

Глава II

Аристид. Аристон из Пеллы.

1. Аристид и его “Апология.”

Сведения древних церковных писателей об Аристиде.

Аристиду посвящены две работы на русском языке: Покровский А. Философ Аристид и его недавно открытая Апология: Историко-критический очерк. — Сергиев Посад, 1898; Крестников И. Христианский апологет II века, афинский философ Аристид и его новооткрытые сочинения: Опыт историко-критического исслед. — Казань, 1904. Первая работа представляет собой самый беглый и поверхностный очерк, во всех отношениях уступающий исследованию И. Крестникова, на которое опирается автор настоящего учебного пособия

Они достаточно скудны и немногословны. Евсевий Кесарийский в своей “Хронике” (дошедшей до нас в армянском переводе) сообщает, что “Кодрат, слушатель Апостолов, и Аристид, афинский философ нашего учения, подали апологии Адриану.” Затем он добавляет, что эти “Апологии” якобы смягчили сердце императора и заставили его издать эдикт, ограничивающий гонения на христиан. В “Церковной истории” (IV, 3) о таких благоприятных последствиях “Апологий” Евсевий умалчивает и замечает только: “И Аристид, муж верный, исповедник нашего благочестия, оставил, подобно Кодрату, апологию этой веры, преподнеся ее Адриану. Это сочинение сохранилось донныне и имеется у многих.” Сведения Евсевия несколькими нюансами обогащает блаж. Иероним. Прежде всего,

он характеризует Аристида как “красноречивейшего философа,” который “под прежней одеждой” (подразумевается философский плащ) был “учеником Христовым” (*sub pristino habitu discipulus Christi*). Далее блаж. Иероним говорит, что “Апология” Аристида, “по мнению ученых (любителей словесности — *apud philologos*), свидетельствует о его великом уме” и “содержит ряд философских мнений” (*contextum philosophorum sententus*), добавляя еще, что сочинению Аристида впоследствии подражал св. Иустин. Наконец, западные мартирологи свидетельствуют об Аристиде как о муже, прославившемся верой и мудростью. В своей “Апологии” он учил о Христе, называя его “истинным Богом” (*quod Iesus Christus verus esset Deus*; другой вариант: *solus esset Deus*) (Hennecke E. *Die Apologie des Aristides: Rezension und Rekonstruktion des Textes*. — Leipzig, 1893. — S. 45-46). Таковы те внешние свидетельства, которые имеются в нашем распоряжении. Исходя из них, можно сделать вывод, что Аристид до своего обращения увлекался философией и жил в Афинах. Насколько далеко заходил его “профессионализм” в отношении философии, сказать трудно. По мнению Н. И. Сагарды, из “Апологии” Аристида “видно, что он был просто образованный человек. Он свободно пользуется философской терминологией, но ничто в его произведении не указывает на то, что он владел глубоким и самостоятельным знанием греческой философии: приводимые им общие места и фразы были доступны всякому образованному человеку того времени. Его знание религий и учений Востока не выходит за пределы общеизвестных положений. Поэтому должно сказать, что ученость афинского философа не возвышалась над уровнем общего многим христианам образования” (Сагарда Н. И. *Лекции по патрологии*, с. 522).

Однако, на наш взгляд, Н. И. Сагарда слишком высоко поднимает “планку” образованности и вообще современного Аристиду греко-римского общества, и христианского в частности. Древнецерковные писатели тоньше чувствовали этот момент, а поэтому они вряд ли случайно усвоят Аристиду титул “Философа.” Наиболее вероятным представляется предположение, что Аристид был действительно “профессиональным философом,” нося соответствующее одеяние. Позднее св. Иустин, Афинагор и св. Григорий Чудотворец, став уже христианами, продолжали носить философский плащ, своим внешним видом как бы свидетельствуя о том, что христианство есть истинное Любомудрие. Что же касается хронологии жизни Аристида, то она остается совершенно неизвестной нам. Можно только предполагать, что он был современником Кодрата, т.е. родился во второй половине II в. Вопрос времени написания “Апологии” остается спорным, но вряд ли она была создана позднее 138 г. и вполне возможно, что написание ее приходится на 20-е годы II в.

Находка текста “Апологии” и ее различные версии.

До второй половины XIX в. о содержании произведения Аристида практически ничего не было известно. Первое открытие сделали армянские монахи-мехитаристы, жившие в Венеции, которые опубликовали в 1878 г. армянский перевод первых двух глав “Апологии” Аристида; данный перевод, по всей видимости, восходит к V в. В 1889 г. английский ученый Р. Харрис среди манускриптов монастыря св. Екатерины на Синае обнаружил полный текст перевода “Апологии” на сирийский язык; сам манускрипт датируется VI-VII вв., но перевод восходит к середине IV в. Готовя к публикации этот перевод, Р. Харрис показал его своему коллеге Д. Робинсону, который в то время работал над текстом “Повести об индийских святых Варлааме и Иоасафе.” Он с удивлением обнаружил, что “Апология” Аристида, хотя и в переработанном виде, включена в текст этой “Повести.” Следу-

ет отметить, что данная “Повесть” традиционно приписывается св. Иоанну Дамаскину и издается среди его творений. Ряд современных исследователей сомневается в авторстве св. Иоанна Дамаскина, но не так давно была предпринята довольно удачная попытка развеять эти сомнения. Дёлгер установил, что “Повесть,” первоначально созданная в Индии, была существенно переработана каким-то иноком монастыря св. Саввы в Палестине не позднее VIII в., причем, особенности стиля и характерные особенности мировоззрения явно указывают на св. Иоанна Дамаскина (См.: Dolger F. Der griechischen Barlaam-Roman: Ein Werk des h. Johannes von Damaskos. — Ettal, 1953).

Проведя ряд дополнительных изысканий, Р. Харрис и Д. Робинсон опубликовали результаты своей научной работы в 1891 г. Позднее, уже в двадцатых годах нашего века, среди оксиринхских папирусов были найдены еще два греческих фрагмента “Апологии” Аристида. Так основное содержание ее стало доступным и для ученых, и для широкого круга христианских читателей. Однако сразу возникла иного рода проблема — вопрос о соотношении трех версий “Апологии” между собой и их ценности. Поскольку греческий подлинник дошел до нас в переработанном и сокращенном виде, то, естественно, сирийский перевод (отчасти дополняемый армянским) должен служить главным ориентиром. Тем не менее, в нем, как и в любом переводе, во многом утерян изначальный “аромат” подлинника. Поэтому наилучшим решением указанной проблемы представляется вариант “взаимодополнения” всех трех версий. Такое решение позволяет восстановить сочинение раннехристианского апологета почти во всей его полноте. Пойдя по этому пути “взаимодополнения,” И. Крестников замечает, что мы “владеем каждой мыслью, которую когда-то написал Аристид, но только не каждым словом и выражением Аристида, — по крайней мере, мы не можем положительно утверждать это относительно тех слов и выражений, которые передает один какой-либо текст (т.е. греческий или сирийский. — А. С.)” (Крестников И. Указ.соч., с. 102).

Неподлиннные произведения, приписываемые Аристиду.

Их — всего два, и сохранились они только в армянском переводе, будучи найдены и опубликованы теми же мекхитаристами монастыря св. Лазаря в Венеции. Первое из них — гомилия, которая надписывается: “Аристида, афинского философа, о воззвании разбойника и об ответе Распятого.” Содержание этой проповеди сводится к одной главной мысли: Распятый на Кресте был не просто человек, но “истинный Бог” и “Владыка рая.” Другими словами, гомилия направлена против ереси “псиантропизма” (противоположной докетизму), которая в различных своих формах проявлялась в истории древней Церкви (например, в ряде иудеохристианских сект). Подлинность гомилии очень сомнительна, и она вряд ли принадлежит Аристиду. Второе сочинение (вернее, маленький отрывок из него) именуется “Послание Аристида ко всем философам.” Ввиду его краткости, целесообразно привести данный фрагмент целиком: “Все страдания [Господь] истинно претерпел в Своем теле, которое Он воспринял по воле Отца и Святого Духа от еврейской Девы, святой Марии, и соединил в Себе несказанным и нераздельным единством.” Этот фрагмент, вошедший в армянскую “Книгу свидетельств,” представляющую собой антинесторианский флорилегий (сборник цитат из писаний отцов и учителей Церкви), можно считать, скорее всего, за очень свободное переложение некоторых мыслей “Апологии” Аристида.

Критика языческого политеизма и иудейской религии в “Апологии” Аристида.

По своему объему эта критика занимает значительный удельный вес в произведении: вся “Апология” состоит из 17 глав, а “критическая часть” ее — 12 глав, причем основное место уделяется критике язычества (11 глав). Критическому разделу в сочинении предпосылается своего рода историко-религиозное введение (2 глава), греческий и сирийский тексты которого значительно отличаются один от другого. Греческий текст гласит, что есть три “рода” (γέννη) людей: первый — “почитающие многих богов,” который, в свою очередь, подразделяется на “халдеев,” “египтян” и “эллинов;” второй — иудеи, а третий — христиане. В сирийском и армянском же текстах говорится о четырех “родах” людей: варварах и греках, иудеях и христианах. Несмотря на эти расхождения в различных версиях “Апологии,” мысль ее автора достаточно прозрачна. Она развивается в перспективе религиозного осмысления истории человечества и предполагает определенное “богословие истории.”

(Основы подобного “богословия истории” были заложены уже в Священном Писании Нового Завета (в частности, в Деяниях святых Апостолов), а затем они получили развитие в творениях мужей апостольских, например, у св. Климента Римского. Подробно см.: Milburn R. L. P. *Early Christian Interpretations of History*. — London, 1954. — P. 21-30).

Суть этого “богословия истории” сводится к тому, что ход истории человечества определяется, с одной стороны, действием Бога, промыслительно пекущегося о роде людском, а с другой — встречным действием людей, преуспевающих (или, наоборот, отказывающихся от преуспеяния) в Боговедении. Такая богословская схема “исторической синэргии” прослеживается в представлении о христианах как “новом народе” (“Послание Варнавы”), которое подспудно зиждется на евангельском высказывании о “соли земли” (Мф. 5:13). Примерно одновременно с Аристидом (или чуть раньше) аналогичная мысль высказывается в сочинении под названием “Проповеди Петра,” которое цитирует Климент Александрийский. Здесь говорится о греках и иудеях как о “народах отживших,” ибо Бог заключил Новый Завет с христианами, почитающими Его “на третий лад” (τρίτω γενεῖ). Позднее та же мысль встречается и у Тертуллиана (*tertium genus*), получая достаточно полное раскрытие в сочинениях Климента Александрийского (См.: Minnerath A. *Les chretiens et le monde (Ier et IIe siecles)*. — Paris, 1973. — p. 173-175).

В перспективе подобного “богословия истории” Аристид и приступает к критике язычества в его различных вариациях. Пространное опровержение языческого многобожия в “Апологии” можно свести к немногим основным пунктам. За исходный пункт своей критики апологет берет мысль Апостола Павла (Рим. 1:25) и, развивая ее, говорит, что варвары, не зная Бога, заблуждались относительно “стихий” (των στοιχείων), а поэтому стали почитать тварь вместо Творца. А эти “стихии” — тленны и изменчивы (φθαρτά καὶ ἀλλοιούμενα), что не соответствует истинному понятию о Божестве. Небольшой экскурс делает Аристид и в языческую практику “человекобожия,” попутно высказывая несколько антропологических идей. Согласно ему, человек состоит; из четырех элементов, которые образуют его тело; души и духа; он называется “миром” (известная и распространенная в древности идея “микrokосма”), поскольку он не может существовать, если отсутствует какая-либо из этих частей. Далее, человек имеет начало и конец, рождается и разлагается, склонен впадать в различные эмоции: радость, печаль, гнев, зависть и т. п. Данный маленький экскурс в антропологию необходим Аристиду, чтобы показать коренное различие Бога и человека как Творца и твари, ибо названные характерные черты человеческого естества абсолютно чужды Богу.

Переходя непосредственно к грекам, Аристид замечает, что они, хотя и были умнее варваров, но впали в большее заблуждение, ибо, не удовлетворяясь почитанием природы и

ее “стихий,” стали обожествлять и человеческие страсти вместе с пороками. В критике греческой религии у Аристида прослеживается одна из центральных идей его богословского миросозерцания: ложное представление о Божестве влечет и нравственную порчу людей. Апологет говорит, что эллинские боги прелюбодействуют, убивают друг друга и вообще пускаются во все тяжкие. А “если те, которые именуются их богами, проделывают все это, то тем более будут делать это люди, которые верят в них, творящих это. И вот, вследствие такого нечестивого заблуждения, у людей происходили непрерывные войны и великий голод, жестокий плен и лишение всего.” Таким образом, Аристид констатирует, что отсутствие подлинного Боговедения ввергает человечество в великие беды. На этом, однако, не заканчивается критика многобожия у Аристида, ибо он касается и “языческой теологии,” или, говоря словами самого апологета, “рассуждения о природе богов” (φυσιολογία περί των θεών). Данная “физиология” (Аристид подразумевает, вероятно, в первую очередь стоиков), развиваемая “поэтами и философами” эллинов, сводится к тому, что природа всех богов едина и что через множество изображений различных богов почитается единый “всемогущий Бог.” Другими словами, в представлении Аристида основная идея “физиологии” греков сводится к положению, что Бог есть некий единый мировой Закон, который, проявляясь в различных явлениях природы и пронизывая их, Сам остается невидимым, будучи не Личностью, а некой безличной Силой. Этой идее Аристид противопоставляет тезис “Личностного Бога,” Который невидим, но Сам все видит. Кроме того, он указывает и на внутреннее противоречие критикуемой им языческой “теологии:” непонятно, почему такая безликая Сила нуждается в жертвоприношениях, возлияниях и т. д., ибо, согласно апологету, истинный Бог ни в чем подобном не нуждается. Далее, по его мнению, если Бог един по природе, то части этой природы не могут враждовать между собой; у эллинов же боги преследуют, убивают один другого и т. п. Такова суть контраргументации, направленной Аристидом против языческого политеизма. Примечательно, что в своей полемике он, за исключением названной “теологии” с ясно выраженными пантеистическими чертами, прямо не выступает против греческой философии. В частности, он совершенно умалчивает относительно философии Платона, учение о Боге которого “есть наиболее полное и совершенное в смысле языческом” (Корсунский И. Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания древней Греции. — Харьков, 1890. — С. 204). Подобное умолчание можно объяснить одним: внутренней симпатией Аристида к лучшим плодам развития эллинского религиозно-философского сознания.

Что касается иудейского монотеизма, то ему в “Апологии” посвящена всего одна глава (14-я). Здесь греческая и сирийская версии опять значительно расходятся. Сирийская версия гласит, что иудеи чтут единого Бога, всемогущего Творца всего, а поэтому, “как кажется, подходят к истине ближе всех народов.” Такая близость к истине сказывается и на нравственности иудеев: “они подражают Богу в своей любви к людям, ибо жалеют бедных, освобождают пленных, погребают мертвых и творят другие, подобные этим, дела, которые угодны Богу.” Вместе с тем, как замечает Аристид, и иудеи не удержались на соответствующей высоте Богопознания, ибо стали заблуждаться относительно Бога и жить не в соответствии с Его заповедями. Более того, они начали служить не Богу, а Ангелам, соблюдая субботу и новолуния, употребляя опресноки, совершая обрезание и т. д. Несколько иной взгляд на иудаизм в греческой версии: здесь также говорится о великой милости Бога, проявленной по отношению к иудеям (изведение их из Египта и пр.). Но, согласно этой версии, иудеи оказались неблагодарными, стали служить языческим богам, убивать пророков и праведников, посланных к ним Богом, и, самое главное, надругались

над Сыном Божиим, явившимся на земле. Несмотря на то что иудеи чтут единого Бога Вседержителя, это почитание не соответствует истинному ведению (οὐ κατὰ ἐπιγνώσιν), поскольку они отрицают Сына Божия. Вследствие этого в греческой версии иудеи прямо сближаются с язычниками. В целом, хотя в греческой версии содержится более суровая оценка Богопочитания иудеев, обе версии расходятся только в ряде деталей. По существу в них выражается единая мысль: и язычники, и иудеи еще очень далеко отстоят от истинного Боговедения.

Мирозерцание Аристиды. Учение о Боге.

Наметив основные положения своей критики язычества и иудаизма, Аристид противопоставляет ложному понятию о Божестве в этих религиях истинное Боговедение. Исходит он из того, что впоследствии получило несколько схоластическое обозначение “космологического доказательства бытия Божиего.” Согласно апологету, красота и благоустроенность мира (τὴν διακόσμησιν τούτων) не могут не вызвать мысль о Творце, “Который во всем присутствует и от всего скрыт.” Этому Творца Аристид обозначает, используя терминологию перипатетиков, в качестве “Движущего” (τὸν κινῶντα) или “Двигателя мира.” Особо подчеркивается апологетом и непостижимость Бога: хотя Он “всё создал для человека,” но человек не в силах до конца постичь Его “Правления” (“Домостроительства” — οἰκονομία), ибо Бог в существе Своем непостижим. Поэтому Аристид предпочитает высказываться о Боге в понятиях апофатического богословия: Бог, будучи неизменяемым Существом, нерожден, несотворен, безначален (ἀναρχον), бессмертен (ἀθάνατον) и ни в чем не нуждается, хотя всё испытывает нужду в Нем. У Бога нет имени (Он — “безымянный:” ἀκατωνόματος), поскольку всё, имеющее имя, принадлежит к тварному порядку бытия. Далее; Бог не имеет образа и ничем не ограничивается; наоборот, все видимые и невидимые твари ограничиваются Им. Отсутствует в Боге всякая страсть: гнев, ярость и др.; Ему чуждо всякое неведение и забвение, поскольку Сам он есть совершенная Мудрость и Ведение. Наконец, Бог, по мысли апологета, не может требовать каких-либо телесных жертв или возлияний. Таковы основные черты учения Аристиды о Боге. Излагая его, он активно || использует терминологию греческой философии, а поэтому в “Апологии” Аристиды достаточно наглядно представлен тот процесс “христианизации эллинизма,” о котором речь шла выше. Данный процесс можно еще назвать и процессом преобразования “ветхой” эллинской культуры в ходе становления культуры христианской. Элементы первой включались в “домостроительство” второй, обретая новое значение и наполняясь новым содержанием, подобно тому, как камни, извлеченные из зданий языческих храмов, иногда использовались для строительства христианских базилик.

Жизнь христиан в изображении Аристиды.

Наметив основные черты подлинного учения о Боге, апологет констатирует, что оно обретается только у христиан, ибо “они искали и домогались Истины,” а поэтому и нашли ее. Согласно Аристиду, такое обретение высшей Истины просветило и озарило всю жизнь христиан. Описанию этой жизни христиан он посвящает три последние главы своей “Апологии.” Прежде всего, здесь говорится, что поскольку христиане имеют от Господа заповеди, “начертанные в сердцах,” и соблюдают их, то им чужды прелюбодеяния, лжесвидетельства и прочие грехи; они “почитают отца и мать, любят ближних” и судят по правде. К императору Аристид обращается следующим образом: “Их (т.е. христиан; Аристид выступает как бы посторонним, но объективным наблюдателем. — А. С). жены чис-

ты, царь, равно как девы и дочери их непорочны. У них мужчины воздерживаются от всякой незаконной связи и от всякой нечистоты в надежде будущего воздаяния в ином веке.” Христианство преображает и социальные отношения. По словам апологета, “если некоторые из христиан имеют рабов и слуг или детей, то увещают их, из любви к ним, сделаться христианами. И если они становятся таковыми, то они называют их без различия братьями.” Согласно Аристиду, славятся христиане странноприимством, заботой о вдовах и сиротах. “А если кто-либо из бедных у них отходит из мира, и кто-нибудь увидит его, то принимает на себя, по силе возможности, заботу о его погребении.” Охотно делятся христиане и избытком жизненных благ с нуждающимися, выкупают пленных и облегчают участь попавших в темницу. Стойкими являются христиане также и в отношении жизненных невзгод и несчастий: “Если у кого из них рождается дитя, то они славят Бога; а если случится, что оно умрет в детстве, то они еще более прославляют Бога за то, что дитя прожило в мире без грехов.” Такое житие христиан и их постоянное благодарение Бога за Его благодеяния позволяют Аристиду утверждать, что “именно ради них продолжает существовать красота в мире.” Более того, сам этот мир сохраняет свое существование благодаря молитвам христиан. Таким образом, христиане, согласно Аристиду, есть “соль земли” и все бытие тварного мира обретает в них свое высшее свершение.

Наконец, следует отметить, что “Апология” Аристида имплицитно содержит в себе крещальный символ веры, отдельные элементы которого рассеяны по ее тексту. Если собрать эти элементы воедино, то данный символ можно реконструировать в следующем виде: “Мы веруем во единого Бога, Вседержителя, Творца неба и земли; и в Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Девы [Марии]; Он был распят иудеями, умер и погребен; в третий день воскрес и вознесся на небо; приидет опять судить всех.”

Если оценивать сочинение Аристида в его целокупности, то можно сказать, что хотя догматическое значение “Апологии” не представляется весьма значимым, она является для нас драгоценным памятником древнехристианской письменности. Автор ее обладал несомненным литературным дарованием (даже учитывая отмеченный выше факт, что текст произведения в его изначальном виде можно только реконструировать по переводу): сочинение привлекает стройностью композиции, ясным и четким развитием мысли и определенной изящностью стиля. Значение “Апологии” Аристида состоит еще и в том, что она является несомненным свидетельством важнейшего феномена в истории духовной культуры человечества: христианство становится способным вести диалог якобы “на равных” с греко-римской культурой, т.е. Церковь в лице своих писателей как бы сознательно “истощала” себя, “снисходя” до уровня понимания образованных язычников и говоря на их языке. А ведя подобный диалог, христианство, будучи проявлением Силы Божией и в мире культуры, завоевывает этот мир, хотя такое “завоевание” и продолжается довольно длительное время.

2. Аристон из Пеллы.

Имя автора сочинения под названием “Диспут Иасона с Паписком,” достойно упоминания в истории древнецерковной письменности (Об Аристоне и его сочинении см.: Остроумов С. Разбор сведений Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима о греческих апологетах второго века. — М., 1886. — С. 31-48; Goodspeed E. J. A History of Early Christian Literature. — Chicago, 1942. — P. 138-142). “Диспут,” представляющий собой запись дискуссии между обращенным евреем Иасоном и александрийским иудеем Паписком, был, вероятно, литературно обработан Аристоном примерно ок. 140 г. Первое упоминание о произведении находится в антихристианском

трактате Кельса “Истинное слово,” датирующемся примерно 180 г. Фрагменты трактата сохранились в сочинении Оригена “Против Кельса,” и, судя по ним, этот известный оппонент христианства весьма сурово относится к произведению Аристона. Так, здесь Келье говорит, что этот “Диспут” (Αντιλογία) достоин не столько осмеяния, сколько жалости и отвращения; поэтому Келье даже не считает нужным писать опровержение, ибо нелепости произведения очевидны всем. Ориген в своей полемике с Кельсом защищает данное сочинение, не находя в книге ничего вызывающего отвращение и осмеяние. Он суммирует содержание “Диспута” следующим образом: в этой книге христианин полемизирует с иудеем, опираясь на “иудейские писания” (ἀπο τῶν ἰουδαϊκῶν γραφῶν), и показывает, что пророчества о Христе (т.е. Мессии) соотносятся (ἐφαρμόζειν) с Иисусом; причем христианин, доказывая сие, делает это не без благородства (οὐκ ἀγγενῶς) и сообразуясь с личностью своего оппонента (οὐδ' ἀπρελῶς τῷ ἰουδαϊκῷ προσώπῳ) (Origene. Contre Celse: Vol. 2 / Ed. par M. Borret // Sources chretiennes. — Paris, 1968. — № 136. — p. 318-320). Позднее о “Диспуте” дважды упоминает блаж. Иероним; одно его упоминание показывает, что автор сочинения пользовался переводом Ветхого Завета в редакции Акилы, а второе упоминание передает одну фразу толкования автором первой главы книги “Бытие,” которая гласит: “В Сыне Бог сотворил небо и землю.” Примечательно, что в ранних свидетельствах речь идет только о самом “Диспуте,” но не называется его автор. Имя Аристона из Пеллы как автора данного сочинения впервые встречается в “Схолиях” к творениям Дионисия Ареопагита, приписываемых преп. Максиму Исповеднику. Схолиаст еще ссылается на “Ипотипосы” Климента Александрийского, где александрийский учитель замечает, что в “Диспуте” дается толкование “семи небес,” но само это толкование не приводится (Данное место “Схолий” полностью гласит: “прочел я об этих “семи небесах” и в приписываемой Аристону Пелльскому Беседе Паписка и Иасона, о которой Климент Александрийский в шестой книге “Ипотипос” говорит, что ее написал Лука” (Сагарда А. И. “Ипотипосы” Климента Александрийского // Христианское Чтение. — 1913. — Ч. 1. — С. 1112). Таковы те скудные сведения, какими обладаем мы относительно Аристона и его произведения. Вероятно, “Диспут” в какой-то мере определил последующее развитие жанра антииудейских сочинений, но относительно данного факта можно лишь строить предположения, ибо, кроме жалких фрагментов, произведение целиком утеряно.

Глава III.

Св. Иустин философ и мученик.

1. Жизнь св. Иустина и история его обращения.

Решение им проблемы отношения христианства к греческой философии.

См. общий очерк жизни и творчества св. Иустина в кн.: Гусев Д. В. Св. Иустин Мученик и Философ. — Казань, 1898

Хотя св. Иустина можно назвать самым значительным из греческих апологетов II в. и “наиболее благородной личностью” в истории древнехристианской письменности.

(См. предисловие Ф. Вертеля к изданию: Saint Justin. Apologie / Introduction, texte critique, traduction et index par A. Wertelle. — Paris, 1987. — P. 15-16), о жизни его известно очень немногое (Помимо уже

указанного очерка Д. Гусева, см. также: Barnard L. W. Justin Martyr: His Life and Thought. — Cambridge, 1967. — P. 1-13).

Родился он в конце I или в начале II вв. (обычно дату его рождения определяют примерно 100 г.) в древнем самарийском городе Сихеме, который был разрушен во время иудейской войны 70 г., а затем вновь восстановлен императором Флавием Веспасианом и получил наименование “Флавия Неаполь” (“новый город Флавия”). Заселили восстановленный город преимущественно римские и греческие колонисты. К числу их принадлежали и родители св. Иустина; сам он сообщает имя своего отца (Приск) и деда (Вахх). Судя по всему, семья его принадлежала к высшему и состоятельному кругу провинциальной аристократии, что позволило св. Иустину получить солидное образование. С юных лет у него появилось стремление к истине, познанию смысла жизни человеческой и вообще всего бытия. Пытаясь удовлетворить это стремление, юный Иустин занялся философией, и о всех перипетиях своих поисков истины он поведал в “Разговоре с Трифоном Иудеем” (гл. 2-8).

(Есть неплохой перевод творений св. Иустина, осуществленный П. Преображенским: Сочинения святого Иустина Философа и Мученика. М., 1892. Тексты этих творений мы берем по греческому изданию: ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΣ ΣΜΥΡΝΗΣ — ΕΡΜΑΣ — ΠΑΡΙΑΣ — ΚΟΔΡΑΤΟΣ — ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ — ΙΥΣΤΙΝΟΣ (ΜΕΡΟΣ Α') // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΩΝ. — ΑΘΗΝΑΙ, 1955. — Т. 3).

Сначала, как говорит святой, он отдал себя в руки одного из стоиков, однако, пробыв у него некоторое время, понял, что этот учитель не может сообщить ему какого-либо ведения о Боге, поскольку стоик не считал такого рода знание (μάθησιν) необходимым. Затем св. Иустин перешел в школу одного перипатетика, но тот сразу потребовал вперед всю плату, чем и разочаровал молодого искателя истины, душа которого была обуреваема желанием услышать о том, что составляет “лучшее свойство философии” (το ἴδιον και το εἰσάρετο ν της φιλοσοφίας). Поэтому молодой человек обратился к пифагорейцу — “мужу, много размышляющему о мудрости.” Тот сразу же спросил юношу о его знании музыки, астрономии и геометрии, поскольку эти науки, по мнению учителя-пифагорейца, отвлекают душу от чувственных вещей и подготавливают ее к созерцанию вещей умопостигаемых, а также вообще к тому, чтобы зреть красоту и благо такими, какие они есть сами по себе. Когда же св. Иустин открылся в своем незнании данных наук, пифагореец отослал его от себя. Юноша пришел к одному из платоников и здесь, как показалось ему, обрел желаемое. Судя по словам св. Иустина, в этой школе он провел достаточно долгое время и преуспел в “умозрении нетелесного” (ή των ασωμάτων νόησις), а “созерцание идей” (ή θεωρία των ιδεών) окрыляло его мысль. Молодой Иустин уже стал считать, что “сделался мудрецом,” и питать надежду на то, что вскоре сможет “узреть Бога” (κατόψεσθαι τον θεόν), т.е. достичь высшей цели платоновской философии. Но здесь произошла одна встреча, которая круто изменила всю его жизнь.

Сам св. Иустин описывает эту встречу так: однажды, в поисках тишины для своих умозрений, он удалился на берег моря и здесь неожиданно встретился с неким старцем. Между ними завязалась беседа, которая сконцентрировалась вокруг проблем истинного любомудрия, ведения Бога и вопроса о душе. В ходе беседы старец наметил суть истинного любомудрия, назвав своего молодого собеседника не “философом,” а лишь “любителем слова” (φιλόλογος) и “софистом,” поскольку, по его мнению, подлинный “любомудр” является прежде всего “любителем дела” (φίλεργος) и “любителем истины” (φιλαλήθης), т.е. человеком, обладающим деятельным опытом (πείρα πρακτικός). Старец назвал и примеры таких подлинных любомудров: ими были древние пророки, жившие задолго до тех, кому

эллины усвоили не совсем подобающее имя “философов.” Эти пророки были людьми блаженными, праведными и угодными Богу, поскольку “глаголили Божественным Духом” (θειῷ πνεύματι λαλήσαντες). Писания их содержат высшую мудрость, в том числе повествование о началах и конце всех вещей (περί ἀρχῶν καὶ τέλους), и вообще заключают в себе все то, что должен знать философ. В своих речах они не предавались многословным доказательствам, ибо, будучи достоверными свидетелями Истины (αξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας), стояли выше всякого доказательства.

Точка зрения молодого Иустина была, естественно, несколько иной: признав себя “филологом” только в смысле “любителя разума,” а не “любителя слова,” он заявляет, что “разум властвует над всем” (τὸν λόγον ἡγεμονεύοντα πάντων), а поэтому “без философии и правого рассуждения (ὀρθοῦ λόγου) никто не может обладать истиной.” Вследствие этого, согласно молодому Иустину, каждый человек должен философствовать, считая это делом первостепенным и величайшим, а все прочие дела — второстепенными и третьестепенными. Таким образом, в беседе старца и молодого Иустина сразу были противопоставлены два видения философии: одно (эллинское) опиралось только на разум, уповало на силу доказательств и защищало сугубо умозрительный характер любомудрия. Другое видение (христианское) исходило из опыта Богооткровения, а поэтому стремилось быть “любомудрием деятельным,” исходной точкой которого было убеждение, что только Бог дарует человеку разумение, а без такой “харизмы Божией” человек сам по себе постичь ничего не в силах. И не случайно, что в заключение беседы старец советует молодому философу: “А ты прежде всего молись, чтобы отверзлись тебе двери Света.” Таким образом, в христианском видении любомудрие зиждется в первую очередь на молитве, как главном “делании” человека, направленном на стяжание Божией благодати.

Далее, еще одной темой беседы стал вопрос о предмете и цели философии. Здесь старец и молодой Иустин, казалось, должны были согласиться друг с другом, ибо последний так определяет философию: она есть “знание о сущем (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος) и ведение истины (τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις);” наградой за такое ведение является “блаженство” (εὐδαιμονία). В конечном итоге, целью данного ведения, т.е. целью самой философии, поставляется Бог, Который всегда тождественен Сам Себе (τα αὐτὰ καὶ ὡσαύτως αἰεὶ ἔχων), является Причиной всего бытия, а поэтому есть истинно Сущее. В ходе беседы возникает следующий вопрос: каким образом возможно человеку достичь познания этого Сущего? Данный вопрос, в свою очередь, тесно увязывается с проблемой души и ума человека, т.е. онтология, гносеология и антропология предстают в беседе как нераздельное единство. Молодой Иустин в духе платонизма решает антропологическую проблему таким образом: мы обладаем неким “сродством с Богом” (συγγένεια πρὸς τὸν θεόν), ибо душа наша — божественна, бессмертна и есть “часть царственного Ума” (τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος), т.е. Бога.

(Следует отметить, что современные св. Иустину представители так называемого “среднего платонизма,” например Нумений и Альбин, выделяли в человеке “две души:” высшую (божественную, принадлежащую сфере умопостигаемого бытия, разумную и благую) и низшую (животную, относящуюся к области бытия чувственного, неразумную и “злую”), подразумевая, что вторая имеет иную “сущность” (οὐσία), чем первая, хотя и тесно сопряжена с ней. Естественно, что в перспективе подобной “психологии” только первая душа была “сродной” с Богом, а вторая воспринимала свою сущность от тела. См.: Deuse W. Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre. — Wiesbaden, 1983. — S. 62-94).

Поэтому она и может зреть Его “оком ума.” Старец противопоставляет такой антропологической идее иное понятие о душе: она не является “жизнью самой по себе,” но жизнь получает от Бога и лишь “сопричастствует” этой жизни (ζωῆς... μετέχει). Поэтому ду-

ша имеет начало и перестает существовать, когда у нее отнимается “жизненный дух” (το ζωτικό πνεύμα), дарованный Богом. Архимандрит Киприан (Керн) так обобщает этот аспект христианской “психологии,” изложенный старцем в беседе с молодым философом: душа “не бессмертна, т.е. не обладает бессмертием сама по себе. Ее бессмертие относительно и зависит от высшего Божественного начала.” Другими словами, душа стяжает бессмертие своей добродетельной жизнью, а поэтому оно “постулируется моральным принципом” (Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — Париж, 1950. — С. 89). Соответственно этому запрашиваются и “гносеологические выводы:” ведение неразрывно сопряжено с нравственной жизнью человека; особенно это касается ведения Бога. Именно через стяжание добродетелей человек может сподобиться причастию Бога, обрести бессмертие и достичь доступного ему Боговедения. К этому и можно свести суть того любомудрия, о котором старец говорил молодому Иустину.

Хотя “Диспут” писался более чем через двадцать лет после обращения св. Иустина в христианство (См.: Winden J. C. M., van. An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine. — Leiden, 1971. — P. 127), и, естественно, многое стерлось в его памяти, но сама логика перехода молодого человека от увлечения греческой философией к полному посвящению себя христианскому любомудрию здесь запечатлена достаточно ярко. В целом св. Иустин оценивает значение философии сравнительно высоко. В начале беседы со старцем он говорит: “Философия поистине есть величайшее стяжание для Бога (μέγιστον κτήμα καὶ τιμιώτατον θεῷ),” и она приводит людей к Богу. Только от многих, согласно мнению св. Иустина, сокрыто, что есть на самом деле философия и для чего она послана от Бога к людям, а поэтому люди по своему неведению и разделили философию на множество школ. Другими словами, св. Иустин предполагает божественное происхождение философии (См.: Norris R. A. God and World in Early Christian Theology: A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen. — London, 1965. — P. 36). Подобное убеждение характерно не только для “молодого Иустина,” ибо всю жизнь “св. Иустин был философ по духу своему; таков он был в жизни; таков он и во всех сочинениях своих” (Сочинения Иустина, епископа Рязанского и Зарайского, т. 2. М., 1895. — С. 90). Поэтому он всю жизнь придерживался того мнения, что греческая философия как бы подготавливала людей к принятию того непосредственного Боговедения, которое стало возможным лишь с Пришествием на землю Господа (См.: Warkotsch A. Antike Philosophic im Urteil der Kirchenvater. — Munchen, 1973. — S. 3). Выполнению этой роли “Евангельского приуготовления,” несомненно, способствовало то, что в позднеантичную эпоху философия стала рассматриваться не только как “чистое умозрение,” но и как “искусство (мастерство) жизни” (τέχνη περί βίον — выражение Плутарха); “любомудрствовать” стало означать “добре жить” (καλῶς ζην); понятие “философия” начинает тесно увязываться с представлением о нравственном преуспевании (προκοπή) (См.: Malingrey A. M. “Philosophia:” Etude d'un groupe de mots dans la litterature grecque des presocratiques au IVe siecle apres J. C. — Paris, 1961. — P. 100-102).

Подобные тенденции в позднеантичной философии облегчили переход молодого Иустина от любомудрия эллинского к любомудрию христианскому. Но только облегчили, не больше, ибо такой переход был делом великой милости Божией. Святой Иустин прекрасно осознавал это. Сравнительно высоко ставя греческую философию, он безоговорочно помещал ее намного ниже Откровения, запечатленного в Священном Писании и Священном Предании. Прообразом такого отношения св. Иустина могло служить аналогичное отношение Филона Александрийского, который, при всем своем увлечении античной философией, подчеркивал превосходство “библейского любомудрия” над эллинским (См.: Danielou J. Philon d'Alexandrie. — Paris, 1958. — P. 20). Вероятно, к Филону Александрийскому

восходит и “теория заимствования,” развиваемая св. Иустином. Данная теория формулируется им следующим образом: “Моисей древнее (“старше” — *πρεσβύτερος*) всех эллинских писателей. И все, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях после смерти, о созерцании небесного и о [прочих] подобных учениях (*δογματων*), — все это они смогли постигнуть и изложить, [лишь] основываясь на пророках (*παρά των προφητων τας αφορμας λαβοντες*). Поэтому у них всех, как кажется, имеются семена Истины (*σπερματα αληθειας*); однако они не точно постигли (*μη ακριβως νοησαντες*) эту Истину, что изобличается их противоречием друг другу” (1 Апол. 44, 8-10). Следовательно, в греческой философии и, вообще, в греческой культуре, согласно св. Иустину, имелись “семена Истины,” но эти “семена” как бы пустили свои редкие ростки среди массы сорняков. Сплошное же “поле злаков” произрастало лишь в Священном Писании, откуда указанные “семена” и были занесены на неухоженную ниву эллинского мирозерцания. Данная “теория заимствования” у него, по сравнению с Филоном, обогащается одним новым и весьма существенным аспектом: для св. Иустина, как и для всякого христианина, само собою подразумевалось, что Моисей и все пророки возвещали о Христе. Поэтому Ветхий Завет был лишь “сенью” и прообразом Нового, вследствие чего только воплотившийся Бог-Слово открыл миру во всей полноте истинное Любомудрие, т.е. Саму Истину, в сравнении с которой и ветхозаветное любомудрие представляется лишь бледной копией. Тем более бледным и слабым отражением этой Истины является греческая философия. Однако для перехода к ослепительному сиянию Истины Христовой такой “сумрак частичных истин” сыграл промыслительную и воспитательную роль, как это явствует из примера самого св. Иустина.

После обращения и крещения (эти важнейшие события в жизни святого мученика произошли, вероятно, между 132 и 137 гг.) св. Иустин всю свою остальную жизнь посвятил миссионерству. Ибо, по его собственным словам, после обращения “в сердце моем тотчас возгорелся огонь и меня объяла любовь к пророкам и к тем мужам, которые суть друзья Христовы (*Χριστου φιλοι*).” Обретя “единственную, твердую и полезную философию” и став истинным “любомудром,” он возжелал, “чтобы все возгорелись равным со мной желанием и не отвращались бы от слов Спасителя” (Разг. 8, 1-2). По глубокому убеждению святого, “всякий могущий говорить об Истине и не говорящий о Ней будет осужден Богом” (Разг. 82, 3).

Впрочем, конкретных фактов из этого периода жизни св. Иустина мы знаем очень немного. Вероятно, он много путешествовал и побывал, в частности, в Александрии. В правление императора Антонина Пия (138-161) св. Иустин прибыл в Рим, где и провел последние годы жизни. В “столице мира” он открыл одну из первых христианских школ, созданную, скорее всего, по типу частных философских школ (тем более что “философский плащ,” который он не снимал и после своего обращения, вполне позволял ему сделать это).

(Г. Нелц отмечает, что “занятия” (*διατριβα*) св. Иустина носили характер богословско-научного преподавания; в то же время, они не конституировались в “богословскую школу” с четко выраженными границами образовательного института. См.: Nelz H, R. Die theologischen Schulen der morgen-lundischen Kirche. — Bonn, 1916. — S. 23).

Не будучи посвященным в сан, т.е. оставаясь мирянином, св. Иустин стал ярким образцом подлинного христианского учителя (“дидаскала”). Талантливый и начитанный, мастерски владеющий словом, он привлек к себе немало учеников, из которых вскоре выделился сплоченный кружок ревнителей Христовых. Один из его учеников — известный Татиан — называет своего учителя “дивным Иустином, достойным великого изумления”

(Речь, 18). Подобная популярность этого великого христианского проповедника и учителя, которой он пользовался, в первую очередь, среди интеллигентной молодежи Рима, не могла не вызвать реакции со стороны язычников. Выразителем этой реакции и главным противником св. Иустина стал философ кинической школы Кресцент (греч. Крискент). Впрочем, св. Иустин не считает его достойным носить наименование “философ,” называя Кресцента “любителем шума” (φιλόσοφος) и “любителем пустозвонства” (φιλόκομος), поскольку тот, нападая на христиан, не соизволил даже самым поверхностным образом ознакомиться с “учениями Христа” (τοῖς τοῦ Χριστοῦ διδάγμασι). Пророчески прозрел св. Иустин и свою мученическую кончину, говоря: “Я ожидаю, что буду пойман в сети и повешен на древе кем-либо из тех, о которых я упомянул, по крайней мере, Кресцентом” (2 Апол. 3, 1~3). Так и случилось: св. Иустин вместе с шестью учениками своими по доносу был арестован префектом Рима Рустиком (эту должность Рустик занимал в 163-167 гг.); после суда славные мученики были обезглавлены. Точную дату их кончины установить трудно, но в православной Церкви память св. Иустина празднуют 1 июня, в католической — 13 апреля. Мощи его находятся в Риме — в церкви Зачатия Божией Матери монастыря капуцинов.

(Иногда говорят и о другом св. Иустине Мученике, но такое “различение двух Иустинов мучеников началось не позднее X века. Они различаются в месяцеслове Василия и некоторых других позднейших памятниках” (Сергий (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока: Т. 2. — Владимир, 1901. — С. 204-205).

В сборнике Симеона Метафраста сохранились повествующие о казни св. Иустина и его сотоварищей “Мученические акты,” которые можно считать подлинными и написанными вскоре после кончины мучеников (Текст их см.: ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ (ΜΕΡΟΣ Β') — ΤΑΤΙΑΝΟΣ — ΜΕΛΙΤΟΝ — ΑΘΕΝΑΓΟΡΑΣ // ΒΙΒΛΙΟΦΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, τ. 4. ΑΘΗΝΑΙ, 1955, σ. 233-235). Здесь примечательно исповедание веры св. Иустином: “Мы веруем (εὐσεβοῦμεν) в Бога христиан, Которого считаем изначала единым Создателем и Творцом всего творения, видимого и невидимого; и в Господа Иисуса Христа, Отрока Божиего (παῖδα θεοῦ), о Котором предвозвестили пророки, что Он придет к роду человеческому как Вестник спасения (σωτηρίας κήρυξ) и Учитель благих научений (διδάσκαλος καλῶν μαθημάτων).” Далее св. Иустин замечает, что он лично, как человек, может мало сказать о “беспредельном Божестве” (ἀπειρον θεότητα), ибо для этого нужна “пророческая сила.” На вопрос префекта: где собираются христиане? — мученик ответил: где кто хочет и где есть возможность, потому что “Бог христиан не описуется местом (τόπω οὐ περιγράφεται), но, будучи незримым, Он наполняет небо и землю, повсюду принимая от верных поклонение и прославление.” О себе св. Иустин сообщил, что живет в доме некоего Мартина близ Тимотинской бани, и если к нему кто-нибудь приходил, то он сообщал всякому желающему “слова Истины.” Решительно исповедует святой и свое христианство (Χριστιανός εἰμί); его сотоварищи делают то же самое. Тогда Рустик обращается с угрозой к св. Иустину: “Послушай ты, который называешься ученым (λόγιος) и считаешь, что знаешь истинные учения (αληθινούς λόγους): если тебе после бичевания отсекут голову, ты уверен, что взойдешь на небо?” На это мученик ответил, что если он претерпит сие, то надеется обладать даром Божиим (το θεῖον χάρισμα), поскольку он твердо знает и уверен в том, что мучеников ждет награда на небесах. Свое твердое христианское убеждение святой засвидетельствовал мученической кончиной.

Творения св. Иустина.

Подлинные творения св. Иустина.

В древнехристианской Церкви св. Иустин был известен не только как миссионер и учитель, но и как выдающийся писатель. Его литературная деятельность была достаточно активной, и Евсевий (Церк. ист. IV, 18) характеризует ее так: “Иустин оставил нам много полезных произведений; они свидетельствуют об уме, прошедшем школу и погруженном в размышления о Божественном.” К сожалению, значительная часть этих творений утеряна. Среди них: сочинение “Против всех ересей,” о котором упоминает сам св. Иустин (1 Апол. 26). От аналогичного сочинения “Против Маркиона” дошел лишь один фрагмент, передаваемый св. Иринеем Лионским (Против ересей IV, 6, 2) и гласящий: “Я не поверил бы Самому Господу, если бы Он возвестил мне, что рядом с Создателем есть и другой Бог.” Св. Ириней приводит и еще один фрагмент св. Иустина: “До пришествия Господа сатана никогда не осмеливался хулить Бога, так как еще не знал, что осужден.” Однако не ясно: относится ли данный фрагмент, цитируемый св. Иринеем, к тому же самому произведению св. Иустина или взят из какого-либо другого. В еще одном не дошедшем до нас творении — “К эллинам” — св. Иустин, по словам Евсевия, “пространно рассуждает о многих вопросах, которые занимают и нас, и греческих философов, определяет также и природу демонов.” Евсевию были известны и другие творения святого: апологетическое сочинение “Обличение;” сочинение под названием “О Божественном единодержавии,” составленное “не только по нашим писаниям, но и по эллинским книгам;” трактат под названием “Лирник,” где обсуждалась проблема души. Однако из всего обширного литературного наследия св. Иустина сохранились до наших дней лишь три подлинных произведения.

Два сочинения написаны в жанре апологий. Некоторые ученые предполагают, что первоначально они представляли собой единое произведение, однако свидетельство Евсевия, определенно различающего их, говорит против такого предположения. “Первая Апология” написана раньше, вероятно ок. 150 г., ибо св. Иустин замечает в ней, что “Христос родился 150 лет тому назад при Квирине” (1 Апол. 46). По объему она обширнее “Второй Апологии” и состоит из 68 глав. В этом произведении св. Иустин обращается к правителям Римской империи как к людям, называемым “благочестивыми и философами,” слышущим “стражами справедливости” (φύλακες δικαιοσύνης) и “любителями образования” (ἐρασταί παιδείας), призывая их составить истинное мнение о религии Христовой (1 Апол. 2, 2-3). Речь св. Иустина выдержана в очень мягких и осторожных тонах, ибо он старается апеллировать к высокому философскому разумению правителей. Его аргументация зиждется на трех основных положениях: 1) преследование христиан за одно только имя является неразумным и несправедливым, 2) обвинение их в различных преступлениях — неосновательно и ложно и 3) образ жизни и вероучение христиан отличаются чистотой, непорочностью и святостью.

“Вторая Апология,” состоящая из 15 глав, дополняет первую; написана она некоторое время спустя (*terminus ante quem* — 161 г.) по случаю одного инцидента: в Риме, при префекте Урбике, были схвачены и обезглавлены три благочестивых христианина. Положение христиан, которые все могли стать жертвами любого произвола, и побудило св. Иустина написать “Вторую Апологию.” Однако сочинение производит впечатление некоей незаконченности: вполне возможно, что святой мученик не успел придать этой “Апологии” законченную форму, сам сделавшись жертвой гонения. По сравнению с “Первой Апологией,” здесь намечаются некоторые новые темы: например, что конечной причиной гонений на христиан является ненависть бесов к ним. Прослеживается в данном произведении и мысль, что подобного рода гонения лишь являют превосходство религии Христо-

вой над язычеством. Достаточно ясно также высказывается идея, что бесов и злых людей, попавших под их чары, ожидает Божие наказание. Заканчивается данное произведение выражением надежды: язычники, узнав истину о христианах, освободятся от своего неведения подлинного Добра.

Третье произведение св. Иустина — “Разговор (Диалог, Беседа) с Трифоном иудеем” — является самым большим по объему из сохранившихся его творений (142 главы). По своему характеру и жанру оно существенно отличается от двух первых: св. Иустин отступает здесь от их “монологической” формы, и форма “диалога” позволяет ему достаточно четко оттенить столкновение двух религиозных мировоззрений — христианства и иудаизма. Поэтому, если “Апологии” обнажают преимущественно грани соприкосновения первохристианской Церкви с язычеством, то в “Разговоре” проявляются несколько иные аспекты бытия Тела Христова во враждебном мире.

(Анализ аспектов взаимоотношений христианства и иудаизма в этот период см. в кн.: Barnard L. W. *Studies in Church History and Patristics*. — Thessalonike, 1978. — P. 107-118).

Оппонентом св. Иустина в “Разговоре” выступает некий Трифон — личность, скорее всего, реальная. Судя по высказываниям его в ходе беседы, он, как и многие иудеи, бежал из Палестины от восстания Бар Кохбы, недовольный предельным экстремизмом восставших и опасаясь их религиозного фанатизма. По всей видимости, Трифон принадлежал к так называемому “эллинизированному иудаизму,” отличающемуся определенным “либерализмом.” Некоторое время он провел в Греции, где учился в Аргосе у некоего Коринфа, “последователя Сократа” (του Σωκρατικού). Трифон и его спутники отличают себя от иудейских “учителей,” т.е. “ортодоксальных раввинов” (Разг. 94, 4), но в то же время вряд ли их расхождения носили принципиальный характер, ибо в ходе беседы Трифон высказывает сожаление, что не послушался их, запрещающих вступать в диспуты с христианами (Разг. 38,1).

Позиция Трифона в отношении к христианству коренным образом не отличается от позиции раввинистического иудаизма. Для него также иудейский закон (“тора”) самодостаточен для спасения (правда, он признает, что некоторые предписания этого закона могут исполняться лишь в Палестине). Представление об иудейской национальной исключительности лежит в основе всего мировоззрения Трифона. Так, он неоднократно высказывает недоумение по поводу того, что христиане не проводят ритуальной разграничительной черты между собой и язычниками (Разг. 8, 4; 10, 3; 19, 1; 20, 2). Особенно в большое смущение Трифона и его спутников приводит то, что христиане, обращенные из язычников, осмеливаются называть себя “сынами Божиими” и “Израилем” (Разг. 123-124). Христианское учение о Мессии вызывает резко отрицательную реакцию Трифона, и он говорит: “Мы все ожидаем, что Христос родится (или: будет) как человек от людей” (Разг. 49, 1: τον Χριστον ανθρωπον εξ ανθρωπων προσδοκουμε γενησθαι), а то, что Бог изволил родиться и сделаться Человеком, представляется ему “невероятным” и “невозможным” (Разг. 68, 1).

Таким образом, “эллинизированный иудаизм” Трифона и его спутников не отличается существенным образом от “раввинистического иудаизма;” но, не отличаясь в своих принципах, “эллинизированный иудаизм” разнится от “раввинистического” в своем отношении к христианству. Это особенно ясно выражается в заключительной части беседы, когда Трифон говорит: “Мы не намеренно вступили в разговор об этих предметах, и признаюсь, что я чрезвычайно доволен нашей встречей, и думаю, мои друзья (τουτους) испытывают то же самое, ибо обрели мы более чем ожидали, или могли когда-либо ожидать (πλέον γαρ ευρομεν η προσδοκουμεν και προσδοκηθηναι ποτε δυνατον ην). Если бы мы могли

делать это чаще, то получили бы еще более пользы, исследуя эти речения [Священного Писания].” Со своей стороны, св. Иустин также считает, что их беседа была полезной для него, и он выражает надежду, что его собеседники, ради своего спасения, позаботятся предпочесть Христа, [Сына] Бога Вседержителя (τον του παντοκράτορα θεού Χριστου), своим учителям (т.е. раввинам). По словам святого, “они оставили меня, молясь о моем спасении от опасностей путешествия и от всякого зла. И я молился за них, сказав: я не могу просить в молитвах ничего большего для вас, как познания того, что только через этот путь (δια ταύτης της όδοϋ — подразумевается, естественно, путь христианства. — А. С.) даруется блаженство каждому человеку” (Разг. 142, 1-3). Следовательно, между христианством в лице св. Иустина и “эллинизированным иудаизмом” в лице Трифона и его друзей еще не существовало пропасти в плане, так сказать, “личностных отношений,” хотя Трифон жил в “еще ветхозаветном периоде Домостроительства спасения,” а св. Иустин отчетливо осознавал, что данный этап есть уже только сумрак прошлого, который развеян утренним сиянием Солнца правды.

(Этим и определяется подход св. Иустина к ветхозаветному закону: выделение в нем, с одной стороны, обрядовых предписаний, которые потеряли свое спасительное значение, а с другой — того непреходящего, что “исполнилось” в Благой Вести. См.: Campenhausen H. G., von. Die Entstehung der christlichen Bibel. — Tubingen, 1968. — S. 115-116).

Однако эта пропасть уже пролегла, судя по словам св. Иустина, между христианством и крайним течением в “раввинистическом иудаизме,” ибо, как говорит святой: “Другие народы не столько, как вы, виноваты в той несправедливости, которая проявляется в отношении к нам и ко Христу.”

(Формирование данного “раввинистического иудаизма” после разрушения римлянами Иерусалимского храма во многом определялось оппозицией к христианству. См.: Paul A. Le monde des juifs a l'heure de Jesus. — Paris, 1981. — P. 244)

Именно иудеи, по свидетельству св. Иустина, рассылают из Иерусалима “избранных мужей” (άνδραϛ εκλεκτοϋϛ) по всей земле, чтобы повсюду сеять семена вражды против “безбожной ереси христиан” (Разг. 17, 1). Данное свидетельство св. Иустина предполагает, что иудеи отнюдь не были “пассивными посредниками” (passive “middlemen”) в конфликте между христианством и язычеством, как это предполагают некоторые современные исследователи (См.: Rokean D. Jews, Pagans and Christians in Conflict // Studia Post-Biblica. — Jerusalem; Leiden, 1982. — Vol. 33. — P. 47, 78). Однако для самого св. Иустина подобная активная оппозиция “радикально-раввинистического иудаизма” совсем не влекла какой-либо вражды или ненависти к иудеям как к людям. Он говорит: “Но мы ни вас, ни принявших через вас [предубеждение] против нас не ненавидим, а молимся, чтобы вы хоть теперь покаялись и получили все милости от Бога — Всеблагого и Многомилостивого Отца всего” (Разг. 108, 3). Вследствие такой принципиальной позиции св. Иустина, диалог между ним и Трифоном ведется в благожелательных тонах корректной полемики. Центр тяжести аргументации св. Иустина в этой полемике приходится на доказательство Божественного происхождения христианства и того тезиса, что во Христе Иисусе исполнились все ветхозаветные пророчества. В целом, “Разговор с Трифоном иудеем” имеет важнейшее значение как для понимания сложнейших взаимоотношений ранней Церкви и иудаизма, так и для реконструкции основных богословских идей самого св. Иустина.

Творения, приписываемые св. Иустину.

Высокий авторитет св. Иустина в древней Церкви имел следствием тот факт, что под его именем среди христианских читателей циркулировали многие сочинения или явно ему

не принадлежащие, или те, принадлежность которых перу святого очень и очень сомнительна. Среди них имеются и такие произведения, которые по своему духу, жанру и времени написания близки к подлинным творениям св. Иустина, а поэтому вопрос об их истинном авторе (или авторах) долгое время оставался спорным. Из подобного рода *dubia* на первое место следует поставить “Увещание к эллинам” (или: “Увещательное слово к эллинам”). Это достаточно обширное произведение, состоящее из 38 глав, имеет своей целью доказать грекам ложность их язычества и обратить их к истинной религии, которая впервые была предвозвещена Моисеем и пророками задолго до возникновения греческой философии. Примечательно, что за последней автор признает обладание некоторыми смутными отблесками Боговедения, хотя эти отблески, по мнению автора, упали лишь на немногих эллинских “любомудров.” Однако данный ответ Истины автор, как и св. Иустин, объясняет “теорией заимствования” из пророческих книг. Предполагается, что это анонимное сочинение явно не принадлежит св. Иустину и датируется не ранее III в. Автор его более серьезно, чем св. Иустин, знакомый и вообще с эллинской культурой, и в частности с греческой философией, возможно, жил в Александрии (См.: Mortley R. *From Word to Silence: Vol. 2. The Way of Negation: Christian and Greek.* — Bonn, 1986. — P. 35). Другое аналогичное сочинение имеет название: “Речь к эллинам;” оно небольшое (всего 5 глав) и представляет собой резкое обличение греческой мифологии. Автор сам явно был обращенным из язычников, и в “Речи” приводит причины, по которым он расстался с языческим заблуждением, поэтому его произведение носит характер своего рода “Апологии своей жизни” (*Apoloigia pro vita sua*). Сочинение также не принадлежит св. Иустину и написано, скорее всего, в первой половине III в. Третье сочинение — “О единовластительстве” (или: “О монархии”) — по своему названию совпадает с одним из утерянных произведений св. Иустина, но краткая характеристика содержания последнего у Евсевия не позволяет отождествлять оба произведения. Автор “псевдоиустиновского” трактата, состоящего из 6 глав, защищает монотеизм (именно этот смысл вкладывается в понятие “монархия”) и обличает языческий политеизм, опираясь только на самих языческих писателей, поэтов и философов. Установить датировку трактата достаточно сложно, но, вероятно, он написан в самом конце II — начале III вв.

Другую группу творений, приписываемых св. Иустину, представляют сочинения, явно и безусловно ему не принадлежащие. Если относительно авторства вышеназванных произведений в науке еще существовали некоторые сомнения, то относительно перечисленных ниже произведений сомнений у серьезных ученых не возникало. Четыре из них, судя по ряду мировоззренческих моментов и стилю, принадлежат, скорее всего, одному автору. Первое из этих сочинений — “Вопросы и ответы к православным” — содержит 161 “вопрос” (естественно, предполагаются и “ответы”), которые касаются исторических, догматических, этических и экзегетических проблем, связанных с религией Христовой. Второе — “Вопросы христиан к язычникам” (всего — 5 “вопросов”): в произведении христиане ставят вопросы язычникам, а те на них отвечают; однако данные ответы отвергаются христианами, поскольку в них показывается полное отсутствие логики. Третье произведение тесно примыкает к предыдущему, и в рукописной традиции они часто соединяются в единый трактат. Оно называется “Вопросы язычников к христианам” и включает в себя 15 “вопросов,” относящихся к различным аспектам христианского вероучения (проблеме сущности Божией, о воскресении мертвых и т. д.), на которые даются “ответы,” отличающиеся полнотой и диалектической тонкостью. Наконец, четвертое произведение носит название “Опровержение некоторых аристотелевских мнений;” оно содержит поле-

мику с перипатетизмом по 65 пунктам, касающимся учения о Боге и мире. Данные четыре сочинения относятся к IV — V вв. и, по всей видимости, написаны каким-то представителем антиохийской школы (возможно, Диодором Тарсийским или блаж. Феодоритом Кирским) (Возможность написания этих сочинений Диодором подробно разбирается в кн.: Фетисов Н. Диодор Тарский: Опыт церковно-исторического ис-след. его жизни и деятельности. — Киев, 1915. — С. 372-426). Пятое сочинение, именующееся “Изложение правого исповедания,” можно почти с полной уверенностью приписать блаж. Феодориту Кирскому (Весьма убедительную аргументацию в защиту авторства блаж. Феодорита см. в кн.: Richard M. Opera minora. — Turnhout, 1976. — № 45. — P. 84). Это сочинение носит “сугубо догматический” характер, и здесь рассматриваются преимущественно триадологические и христологические проблемы. Последнее, шестое произведение из тех, которые безусловно не принадлежат св. Иустину, существенно отличается от всех предшествующих. Оно называется “Послание к Зене и Серену;” догматические и богословско-философские проблемы здесь совсем не затрагиваются, и сочинение целиком посвящено проблемам христианской этики. Написано оно не раньше IV в. (возможно, ок. 400 г.) и является достаточно интересным памятником древнехристианской аскетической письменности.

(Баттифоль высказывает предположение, что автором “Послания” был новацианский епископ Константинополя Сисиний — современник св. Иоанна Златоуста. См.: Battifol P. L'auteur veritable de TEpistula ad Zenam et Serenum // Revue Biblique Internationale. — 1896. — Vol. 5. — P. 114-122. Однако данная гипотеза, не подкрепленная солидной аргументацией, не получила широкого признания среди патрологов).

Следует также отметить, что в “Параллельных местах” (Sacra Parallela) — сочинении, дошедшем до нас под именем св. Иоанна Дамаскина, сохранились три достаточно больших фрагмента (всего 10 глав) произведения “О воскресении,” которое также приписывается св. Иустину. В них автор высказывается против отрицающих воскресение тел, и предполагаемыми оппонентами его являются, скорее всего, представители еретического гностицизма. Написано произведение, по всей видимости, сравнительно рано (II-III вв.), но принадлежность его перу св. Иустина очень сомнительна.

3. Богословие св. Иустина.

Учение о Боге. Триадология.

Подробный анализ этого аспекта богословия св. Иустина см. в кн.: Lebreton J. Op. cit., p. 411-484.

Исходной точкой всего мирозерцания св. Иустина является тезис, что человеку возможно в некоторой степени обладать Боговедением, но такое Богопо-знание святой считает даром (“харизмой”) Божиим: ум человеческий может “зреть” (οψεται) Бога лишь тогда, когда он делается подготовленным (букв. “украшенным” — κεκοσμημένος) Святым Духом (Разг. 4, 1). Со своей стороны, человек должен прилагать все усилия для стяжания этой “харизмы.” Одно место “Первой Апологии” весьма красноречиво в данном плане: “Бог не нуждается в материальном приношении (υλικής προσφοράς) от людей, поскольку мы видим, что Он Сам все подает [нам]. Мы научены, убеждены и веруем, что Им радушно принимаются те [люди], которые подражают Ему в Его совершенствах: целомудрии (σωφροσύνην), правде (δικαιοσύνην), человеколюбии (φιλανθρωπίαν) и во всем, что свойственно Богу и что не может быть обозначено никаким именем. Мы научены также, что Бог, будучи благим, сотворил все в начале из не имеющей вида материи (εξ άμορφου ύλης) ради рода человеческого, и что люди, если через дела свои окажутся достойными Его предназначения, удостоятся также жить и соцарствовать с Ним, став нетленными и бесстрастными.”

ми. Ибо как Бог создал в начале нас, до того не существующих (οὐκ οὐτάς), так же Он, считаем мы, тех, которые избрали благоугодное Ему, удостоит за это избрание нетления и сожития с Собой” (1 Апол. 10, 1-3). В этом высказывании, в котором отражаются многие аспекты богословия св. Иустина, прежде всего привлекают внимание понятия, соотносимые им с Богом, поскольку они имеют ярко выраженный “этический характер” (“целомудрие” и т. д.).

Следует отметить, что подобного рода “нравственные атрибуты” неоднократно применяются им к Богу. Так, в “Разговоре” св. Иустин определяет Бога как “человеколюбивого,” “провидящего будущее” (προϋνώστην), “[ни в чем] не испытывающего недостатка” (ἀνευδεή), “праведного” и “благого” (Разг. 23, 1). Помимо таких определений, имеющих несомненно “библейский оттенок,” христианский любомудр употребляет и другие, восходящие к терминологии греческой философии. Например, одним из любимых выражений, прилагаемых св. Иустином к Богу, является выражение “Отец всего” (ο πατήρ των όλων или ο πατήρ των πάντων), созвучное традиции платонизма (в “Тимее” 28 с Бог называется ποιητήν και πατέρα τουδέ του παντός) и учению Филона Александрийского. Однако, исходя из данного выражения, не обязательно предполагать прямое влияние платонизма на св. Иустина, поскольку это влияние могло быть и опосредованным предшествующим христианским влиянием. В частности, уже св. Климент Римский употребляет аналогичное выражение (τον πατέρα και κτίστην του σύμπαντος κόσμου) (Ibid., p. 262-262). Кроме того, контекст употребления данного выражения у св. Иустина в корне отличается от контекста платонизма. Для него Бог творит мир прежде всего для и ради человека, а поэтому Он есть Отец вселенной, созданной ради Его “образа и подобия.” Так перспектива “Человеколюбия Божиего” была глубоко чужда и перспективе платонизма, и перспективе вообще античного мирозерцания.

(Отсюда возникают глубокие сомнения в правомочности рассуждений типа: Бог у св. Иустина есть “Бог философов (the God of the philosophers), и проблема, которую он стремится решить, сводится к проблеме трансцендентности Его” (Pollard T.E. Johannine Christology and the Early Church. — Cambridge, 1970. — P. 39).

Поэтому для св. Иустина не “космос” как таковой есть “чадо Божие,” ибо этим “чадом” является преимущественно и главным образом только человек. В полемике с Трифоном святой высказывает эту мысль достаточно ясно: “Мы, соблюдающие заповеди Христовы, называемся и есть от родившего нас для Бога Христа не только Иаков, Израиль, Иуда, Иосиф и Давид, но мы суть также истинные чада Божий” (θεού τέκνα αληθινά — Разг. 123, 9). В данном высказывании св. Иустина проявляется еще одна существенная черта его христианского мировоззрения: после Воплощения Бога Слова люди усыновляются Богом через Христа — Единородного и Единственного по природе Сына Божия. Эта мысль была глубоко чуждой как платонизму, так и иудаизму, а поэтому св. Иустин, акцентируя ее, полагал четкую разграничивающую линию между ними и христианством.

Второй главнейший аспект учения о Боге св. Иустина — постоянное подчеркивание трансцендентности Его: “Нельзя прилагать никакого имени к Отцу всего, являющемуся Нерожденным” (ἀγεννήτω όντι). Ибо если бы Он назывался каким-нибудь именем, то это означало бы, что есть некто старший (πρεσβύτερον), дающий Ему имя. [Слова же]: “Отец,” “Бог,” “Творец,” “Господь” и “Владыка” — не суть имена (οὐκ ονόματα), но названия (προσρήσεις), определяемые Его благодеяниями и делами” (2 Апол. 6, 1-2). В этой фразе св. Иустин, проводя различие между όνομα, как чем-то определяющим в той или иной степени сущность лица и предмета, и πρόσρησις, как понятием, соотносящимся с проявлением сущности вовне (т.е. ее “энергией”), явно намекает на мысль о непознаваемости

сущности Божией. Следует констатировать, что, намечая, так сказать, “траектории” позднейшего православного апофатического богословия, св. Иустин отнюдь не чуждается и терминологии, накопленной в “арсенале” эллинской философии. В частности, для “отрицательного определения” Бога он использует такие слова, как “нерожденный” (ἀγέννητος), “неизреченный” (ἄρητος), “непреложный” (ἀτρέπτος), “бесстрастный” (ἀπαθής) и др., ставшие вполне обычными в позднеантичной философии. Но использует их св. Иустин совсем в ином контексте: прежде всего для обозначения того “онтологического зияния,” которое существует между Богом как Творцом и созданным Им миром. В то же время св. Иустин отмечает, что подобное “зияние” может легко преодолеваться Богом, Который — Всемогущ. Поэтому христианский “дидакал” и говорит, что Бог “остро видит (ὄξυ ὀρων) и остро слышит (ὄξυ ἀκούων), но не глазами и не ушами, но неизглаголанной Силой [Своей] (δυνάμει ἀλέκτω);” Он все знает, и ничто не бывает сокрытым от Него. Вследствие чего Бог, не будучи “вместимым” (αχώρητος) в какое-либо место или в “целый космос,” Сам, тем не менее, [постоянно] присутствует в мире (Разг. 127, 2). Подобная диалектика “трансценденности-имманентности” Бога позволяет св. Иустину органично включать в общий контекст христианского Благовествования отдельные идеи, предугаданные античными философами.

Оставляя на некоторое время учение св. Иустина о втором Лице Святой Троицы, необходимо немного остановиться на его “пневматологии.” Хотя учение о Святом Духе у него, как и у подавляющего большинства доникейских отцов и учителей Церкви, остается несколько в тени, тем не менее основные контуры данного учения намечаются в творениях св. Иустина. Во всяком случае, он четко отличает Дух как третье Лицо Святой Троицы от первых двух Ипостасей. Это, например, проявляется в толковании св. Иустином довольно трудного места из второго послания Платона, где, по мнению апологета, эллинский философ словами “а третье около третьего” указывает на “Дух Божий, носящийся над водами.” Вообще, третье Лицо Троицы св. Иустин предпочитает называть “пророческим Духом” (το προφητικον πνεύμα) и говорит, что именно этот Дух возвестил через Моисея о будущем “сгорании” (ἐκτίρωσιν) мира (1 Апол. 60, 6-8). Далее, учение о Святом Духе увязывается апологетом и с христологией. В этом отношении примечательно рассуждение св. Иустина в “Разговоре” (87-88). Здесь Трифон свободно цитирует Ис. 11:1-3 (“жезл выдет от корня Иессея и цвет выйdet из корня Иессея и почиет на нем Дух Божий, Дух мудрости и разума, Дух совета и силы, Дух ведения и благочестия, и наполнит его Дух страха Божия”), предлагая христианскому любомудру объяснить эти слова Священного Писания. Св. Иустин, выполняя желание собеседника, толкует данное место следующим образом: ветхозаветные пророки имели какую-либо одну “силу” Духа (или, в крайнем случае, две); например, Соломон получил “Дух премудрости,” Даниил — “Дух совета и разума” и т. д. Другими словами, указанные “силы” Духа, согласно св. Иустину, действовали в ветхозаветный период Богооткровения разрозненным образом. С пришествием же Господа, т.е. после Воплощения Бога Слова, они “почили” (ἀνελαύσατο), или “прекратили действовать” (ἐλαύσατο), в ветхозаветном народе иудейском. Далее св. Иустин объясняет крещение Господа и сошествие на Него Духа в виде голубя: это было сделано промыслительно для людей, принимающих Иисуса за сына простого плотника. Ибо Господь пришел к реке не потому, что нуждался в крещении или в Духе, сошедшем на Него, “подобно тому, как Он был рожден [по плоти] и распят не потому, что испытывал нужду в этом, но ради рода человеческого.” И после Воплощения Бога Слова “силы” Духа как бы “сконцентрировались” в Господе и сделались “дарованиями” (δώρατα), которые Он

“благодатью силы того Духа” (ἀλο της χάριτος της δυνάμεως του πνεύματος εκείνου) раздает верующим в Него, соответственно достоинству каждого.

П. Преображенский в примечании к своему переводу творений св. Иустина замечает: “Отдельные силы Св. Духа не то же, что самый Дух как Ипостась. Иустин здесь говорит не о поглощении личности Св. Духа через Иисуса Христа, но о том, что Христос те силы Духа, которые до Его воплощения были сообщаемы пророкам ветхозаветным, после того воспринял в Самого Себя и соделался источником для сообщения их всем верующим, а вместе с тем положил конец ветхозаветному Домостроительству исполнением его пророчеств и преобразований.” Другими словами, Воплощение Бога Слова как бы “сфокусировало” в себе разрозненные “силы” (“энергии”) Духа, результатом чего стало их более целенаправленное и мощное действие в Церкви Божией. Поэтому отмеченная связь пневматологии и христологии, являющаяся весьма характерной чертой учения св. Иустина о Святом Духе, имеет еще и экклесиологические перспективы.

Если рассматривать триадологию св. Иустина в целом, то ее наиболее существенным моментом является опора на церковное Предание и укорененность в таинствах Церкви (См.: Rordorf W. Liturgie, foi et vie des premiers chretiens, p. 261-273). Это явствует, во-первых, из того факта, что в его творениях постоянно встречаются следы крещального символа, составляющего как бы “остов” учения о Святой Троице христианского любомудра. Например, он говорит, что христиане веруют в Бога “истинней-шего, Отца правды, целомудрия и прочих добродетелей, Который не смешивается ни с каким злом (ἀνεπίκτου κακίας). Его и пришедшего от Него Сына, научившего нас [всему] этому, а также воинство благих Ангелов, следующих за Ним и уподобляющихся Ему, равно как и пророческого Духа, мы чтим и [Им] поклоняемся, воздавая Им честь словом и истиной. Это мы охотно передаем всякому желающему научиться так, как мы сами научены” (1 Апол. 6, 1-2). Аналогичный символ можно проследить и в другом месте той же “Апологии” (1 Апол. 13, 1-3). Во-вторых, учение св. Иустина о Святой Троице имеет и несомненную “литургическую окрасенность.” Так он говорит о Евхаристии следующее: “К предстоятелю братии (τω προεστωτι των αδελφών) приносятся хлеб и чаша воды и вина; он же, взяв их, возносит через имя Сына и Святого Духа хвалу и славу Отцу всего и совершает долгое благодарение за то, что Он удостоил нас этого” (1 Апол. 65, 3). Далее св. Иустин замечает, что во время свершения “агап” (на них, скорее всего, указывают слова: ἐλί πασι τε οἱς προσφερομεθα) “мы восхваляем Создателя всего через Сына Его Иисуса Христа и через Духа Святого” (1 Апол. 67, 2). Таким образом, триадология св. Иустина носит глубоко церковный характер, и эта глубинная церковность личности великого мученика поглощает и растворяет в себе все те “философские элементы,” которые он включил в свое богословие, позаимствовав их из арсенала эллинского любомудрия.

Учение о Логосе, христология и сотериология.

Если понимать христологию в широком смысле этого слова (как учение о второй Ипостаси Святой Троицы), то можно констатировать, что она занимает одно из центральных мест в богословии св. Иустина, которое целиком зиждется на том факте, что Иисус Христос есть единственный Сын Божий, или Логос, дарующий Откровение (См.: Little V. A. C. The Christology of the Apologists. — London, 1934. — P. 95). Прежде всего, апологет не устает подчеркивать подлинное Божество второго Лица Троицы. Например, он говорит: “У Отца всего есть Сын, Который, будучи первородным Словом Божиим, есть также Бог” (θεός υπάρχει; 1 Апол. 63, 15). Далее, св. Иустин высказывается и о так называемом “нумериче-

ском отличии” второй Ипостаси от третьей (см. Разг. 128, 4: ἀριθμῶ ἕτερον τι ἐστί); но, говоря о таком “нумерическом отличии,” он предполагает представление об их “единосущии” (хотя, естественно, не употребляет сам этот термин), поскольку, согласно св. Иустину, “сущность” Отца не разделяется в Сыне.

(См. ряд верных наблюдений на сей счет в кн.: Osborn E. F. Justin Martyr. — Tubingen, 1973. — P. 31-32).

Обозначая второе Лицо Святой Троицы в качестве некоего “разумного Существа” (λογικὸν ὑπάρχοντα), или некоей “разумной Силы” (δύναμιν λογικὴν), апологет подразумевает под этим Лицом не некую безличную и абстрактную “Силу,” но именно “Личность,” ибо, например, известная фраза Бога Отца при творении человека (“как один из Нас”), согласно св. Иустину, была обращена к Лицам Святой Троицы, именно как к “Личностям” (Разг. 62, 3-4). Правда, адекватная терминология в тринитарном учении (“Ипостась,” “Лицо”) ко времени св. Иустина еще не была выработана в христианском богословии, но сама идея “Божественной Личности” у него, безусловно, присутствует. Вообще, высказываясь о втором Лице Святой Троицы, апологет использует довольно богатую “понятийную палитру:” акцентируя отличие Логоса от тварей (ποιήματα, κτίσματα), он называет Слово “Порождением” (γέννημα), “Чадом” (τέκνον), “единородным Сыном,” или “единственным Сыном Бога Отца в собственном смысле этого слова” (ο δε υἱός ἐκεῖνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός; 1 Апол. 23, 2); Сын безусловно является предсуществующим в отношении к тварному миру (πρὸ πάντων ἀπλῶς τῶν κτισμάτων; Разг. 129, 4). Для понимания разнообразия данной “понятийной палитры” весьма показательны одно место “Разговора,” где св. Иустин говорит, что Бог Отец родил из Самого Себя, до создания всех тварей, некую разумную Силу, Которая есть “Начало” всего; эта Сила, будучи и от Духа Святого, называется “Славою Господа,” “Премудростью,” “Ангелом,” “Богом,” “Господом,” “Словом” и т. д. Данные названия Силы, согласно апологету, происходят от “служения Отеческой воле” (ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι) и от “рождения по воле Отца” (ἀπὸ τοῦ πατρός θελήσει γεγενῆσθαι; Разг. 61). Сравнивая такое рождение Силы с происхождением “огня от огня” и “слова от слова (разума),” св. Иустин еще раз подчеркивает “неумалюемость” Божественной сущности, которая “не рассекается” (οὐ κατὰ ἀπотоμήν; ср. Разг. 128, 4).

Все это относится к “внутритроичной Жизни Божества,” т.е. касается отношения Сына-Логоса к Богу Отцу. Но в “логологии” св. Иустина имеется и другая важнейшая грань — отношение Сына к тварному миру. Здесь апологет придерживается весьма распространенного в раннехристианской традиции учения о том, что Сын есть главный “Деятель” акта творения мира. Согласно св. Иустину, “Бог Словом (διὰ λόγου) помыслил и создал мир” (1 Апол. 64, 5), причем последние слова этой фразы (τὸν κόσμον ποιῆσαι ἐγνώσαν) предполагают понимание Логоса как “Разума,” в Котором созрел “мысленный план творения.” Еще апологет говорит: “посредством Него (т.е. Логоса) Бог все сотворил и украсил” (δι’ αὐτοῦ πάντα ἐκτίσσε καὶ ἐκόσμησε). Характерно, что, акцентируя роль Логоса в творении мира, св. Иустин не подчеркивает столь ярко значение второго Лица Святой Троицы в управлении тварным миром, хотя нельзя сказать, что подобный аспект полностью отсутствует в его богословии. Главное, на что обращается внимание апологета, отношение Логоса-Сына к роду человеческому. По мысли св. Иустина, именно этому Логосу, т.е. “Христу, Первородному [Сыну] Бога, причастен (μετέσχε) весь род человеческий.” Поэтому “жившие по Логосу” или “вместе с Логосом” (οἱ μετὰ λόγου βίωσαντες), даже если они и считались за “безбожников,” были как бы “христианами до Христа.” Среди эллинов такими являлись Сократ, Гераклит и другие философы, честно взыскующие Истину; среди “варваров” подобными “христианами до Христа” были Авраам, Анания и иные ветхоза-

ветные праведники. Наоборот, “жившие вопреки Логосу” или “без Логоса” (ἀνευ λόγου βιωσαντες) являлись “врагами Христовыми” и преследователями “живших по Логосу” (1 Апол. 46, 2-4). Следовательно, в глазах св. Иустина наилучшие представители эллинского любомудрия в определенной степени, т.е. через сопричастие Логосу-Христу, были равны ветхозаветным святым. Данная мысль апологета во многом объясняется его учением о “семенном Логосе,” многие черты которого восходят к аналогичному учению стоиков.

Согласно этой стоической концепции (Здесь цитируется известная работа С. Н. Трубецкого “Учение о Логосе в его истории. Шилософско-историческое исследование” по кн.: Трубецкой С. Н. Сочинения. — М., 1994. — С. 86-89), “всемирный Логос есть семя мира; он заключает в себе все частные логосы — семена всех вещей. Эти “сперматические логосы” исходят из него и возвращаются к нему, и через их посредство он зиждет и образует все. Каждое семя заключает в себе мысль, разумное начало, и вместе каждая мысль, подобно всемирному Логосу, есть телесное начало.” В представлении стоиков данный Логос есть Божественный Разум, “в котором совпадают логическая и физическая необходимость,” и, одновременно, мировой Закон, имманентный вселенной. Подобный “религиозный пантеизм” стоиков распространялся и на антропологию: человеку также присущ логос, или разум, являющийся “эманацией,” или “излучением,” Божественного Разума, и он “составляет как бы наше “внутреннее слово” (λόγος ἐνδιάθετος) в противоположность “произнесенному слову” (λόγος προφορικός), которое его символизирует.” Поэтому наша душа есть “истечение чистейшего духовного естества” и “божественна по своему происхождению,” а человек в своем логосе есть “сын Божий” (υἱός του θεού) или “собственный сын Божества.”

(Иногда отмечается, что если в космосе “сперматические логосы” представляют неразрывное единство некоей “Мировой Премудрости,” то в людях пребывают как бы отдельные “монады” (ἀπόματα — “кусочки”) вселенского Логоса. См.: Kbler W. Die Logoslehre: Von Heraklit bis Origenes. — Stuttgart, 1976. — S. 59).

Таковы общие контуры стоического учения о λόγοι σπερματικοί.

Св. Иустин был, несомненно, знаком с этим учением, поскольку он говорит, что стоики (τους ἀλο των Στοϊκόν δε δογμάτων), например Мусоний, являлись “прекрасными (букв, “украшенными”) в своем нравственном учении,” по причине присущего (ἐμφυτον — насажденного) всему роду человеческому “семени Логоса,” а поэтому также были гонимы, как все “христиане до Христа,” бесами. Но если бесы, согласно св. Иустину, являлись гонителями тех, которые обладали лишь “частью семенного Логоса” (τους κατά σπερματικού λόγου μέρος), то тем более они ненавидят христиан, которые обладают “ведением и созерцанием всего Логоса, то есть Христа” (2 Апол. 8, 1-3). Эту мысль апологет развивает дальше: эллинские “христиане до Христа” могли, вследствие посеянного в них “семени Логоса” зреть Истину (букв, “сущие” — та οντά), но лишь “смутно” (ἀμυδρως), ибо одно есть “семя и некое подобие, дарованные [человеку] соответственно [его] способности [восприятия] (μυνηα κατά δύναμιν δοθέν), а другое — Само То (αυτό), от Которого происходит причастие и подобие по благодати” (2 Апол. 13, 5 — 6). Поэтому для св. Иустина христианство “возвышенной всякого человеческого научения,” ибо “явившийся ради нас Христос” как бы “сконцентрировал” в Себе “все разумное” (το λογικό ν το όλον), а тем самым Он соделал “логосным” (“образумил”) все части человеческого естества: и тело, и душу, и разум (2 Апол. 10, 1). Именно по этой причине во Христа уверовали не только “философы” и “филологи,” но и “ремесленники” и вообще простые (необразованные — παντελώς ιδιωται) люди. Это служит доказательством того, что христианство не есть творение “человеческого разумения,” но является созданием “Силы Неизреченного Отца” (2 Апол. 10, 8). Приведенные выдержки достаточно ясно показывают сущностное отличие мирозозерцания св. Иустина от стоицизма: заимствуя из этой философской школы от-

дельные элементы учения о “семенном Логосе,” апологет в принципе разбивает и ломает саму структуру стоического пантеизма: вместо Логоса как некоего безликого мирового Закона, действующего с фатальной неизбежностью, является Логос-Христос, т.е. второе Лицо Святой Троицы, по безмерному Человеколюбию Своему принявшее всю полноту человеческого естества, и тем самым открывшее Своей благодатью Истину во всей ее целокупности.

В учении о “семенном Логосе” св. Иустина также отчетливо оттеняется нравственный характер христианской религии. Ибо разум в человеке, как “семя Логоса,” не есть “просто познавательная способность, или сила мышления. Слово в человеке далеко не простая идея. Оно в то же время есть источник всякого добра и всякого познания, живое начало нравственной, как и вообще духовной жизни.” Родство человеческих душ с Логосом имеет следствием тот факт, что “созданные Им и по Его образу, они соединены с Ним теснейшими узами. Другими словами: истинно человеческое в людях есть божественное, потому что чрез это отношение к Логосу человек отличается от всех низших существ. Так как христианство не частичное, а полное откровение Слова, то на него можно смотреть как на религию, которая, не изменяя своему божественному характеру, может быть названа по преимуществу человеческой религией. Входя в мир, оно приходит к своим и, чтобы доказать свое право на господство над совестью людей, ему следует только выставить в полном свете эту заранее установленную гармонию между воплотившимся Словом и обитающим внутри нас, — доказать, следовательно, что “душа человеческая по природе христианка.” Так выставлен был Иустином основной принцип христианской апологии” (Хитров М. Св. Иустин Философ-Мученик и его время // Странник. — 1878. — Т. 1. — С. 4-5).

Помимо этой связи с апологетикой, “логология” св. Иустина немислима и без связи с христологией и сотериологией. Для апологета Логос является прежде всего главным средоточием Домостроительства спасения людей.

(В данном случае к св. Иустину совсем не применимо (впрочем, как и к большинству других греческих апологетов) замечание о “недостатке” учения о Логосе греческих апологетов, которое делает А. Спасский. Согласно мнению этого ученого, “философское понятие о Логосе было понятием космологическим, а не богословским: оно нужно было философии для того, чтобы объяснить происхождение конечного из бесконечного и наполнить ту бездну, какую она отделяла мир от Бога... Это космологическое понятие о Боге апологеты перенесли из области философии в богословие.” Рождение Слова они ставят в зависимость от творения мира, и если бы Бог не захотел второго, то не было бы и первого. “Поэтому нельзя не сознаться, что и само бытие ипостасного Логоса у апологетов оказалось менее мотивированным с логической стороны, чем бытие Логоса в философских системах” (Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов: Т. 1. Тринитарный вопрос. — Сергиев Посад, 1914. — С. 11-12) Во всяком случае, у св. Иустина “космологический аспект” учения о Логосе играл второстепенную и подчиненную роль).

С этим сопряжена и, так сказать, “теофаническая” роль второго Лица Святой Троицы. Ибо, по словам св. Иустина, Отец и Создатель всего не мог оставить Своего “превышенебного” (*τα υπέρ ούρανων αλαυτά*) и явиться “в малой частице земли” (Разг. 60, 2). Поэтому Логосу было поручено “возвещать волю Бога-Творца всем тем, кому угодно было Ему открыть ее;” поэтому Логос и называется “Ангелом,” но “Ангелом” в не собственном смысле слова (т.е. в смысле тварной сущности), поскольку Он есть Бог, а лишь в смысле “функциональном,” как “Возвещатель воли Отца” (Разг. 56). Отсюда ясно, что если и можно говорить о так называемом “субординационизме” у св. Иустина (См. подобное высказывание, например, в кн.: Barbel J. Jesus im Glauben der Kirche: Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. — As-

chaffenburg, 1976. — S. 96-97), то в очень узком и чрезвычайно ограниченном аспекте, т.е. в аспекте подчинения Логоса-Сына воле Отца, но не в смысле подчинения и умаления сущности второго Лица Святой Троицы по сравнению с сущностью первого Лица. “Теофаническая” роль Сына тесно увязывается св. Иустином и с учением о “семенном Логосе,” посколькy “семена” этого Логоса суть результаты Богооткровения.

Что же касается непосредственно христологии в узком смысле слова, то она у апологета является органической частью Домостроительства спасения, ибо и Воплощение Бога Слова, и Его крестные муки суть “икономические деяния” Логоса (См.: Marcus W. Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen. — München, 1963. — S. 54). По мнению апологета, это Слово “ради нас сделалось Человеком, чтобы стать сопричастным нашим страданиям (των παθόντων των ημετέρων συμμέτοχος γενόμενος) и исцелить нас” (2 Апол. 13, 4). Для св. Иустина характерно постоянное подчеркивание истинности и реальности Боговоплощения в полемике с докетизмом.

(Эта полемика, как и антигностические сочинения св. Иустина, показывает, что нельзя стирать четкую разграничивающую линию, отделяющую его и прочих православных апологетов от ереси “псевдогностиков,” как это пытаются сделать некоторые западные исследователи. См., например: Perkins P. The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism. — N. Y., 1980. — P. 178-179).

Например, он говорит: “Иисус Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился (δια λόγου θεού σαρκολοιθεῖς) и ради нашего спасения принял плоть и кровь” (1 Апол. 6б, 2). В противоположность иудаизму апологет акцентирует “неслышанность” человеческого рождения Христа от Девы (της γεννήσεως της δι᾽ παρθένου), происходящей из рода Давида, Иакова, Исаака и Авраама; именно поэтому Христос, будучи “Сыном Божиим,” называется и “Сыном Человеческим.”

(Разг. 100. Как и в Евангелиях, наименование “Сын Человеческий” у св. Иустина вряд ли следует понимать как “родовое понятие” (т.е. “просто человек” или “принадлежащий к роду человеческому”); данное выражение следует мыслить, скорее, в качестве “индивидуального понятия,” указывающего на “уничуженное состояние Мессии.” См.: Василий (Богдановский), еп. Евангелие от Матфея: Критико-эксегетическое исслед. — Киев, 1915. — С. 15-17).

Другими словами, апологетом ясно высказывается мысль о “двух рождениях” Христа (“по Божеству” и “по человечеству”), позднее закреплённая соборным сознанием Церкви в “никео-цареградском символе.” Далее, согласно св. Иустину, Божество и человечество пребывали нераздельными в Богочеловеке, а поэтому Он, проходя все стадии необходимого человеческого возрастания, с самого рождения имел в Себе “Силу,” т.е. всегда обладал Божественной природой (Разг. 88, 2). Суммировать всю христологию св. Иустина можно словами архимандрита Христофора: “В лице Иисуса Христа Слово и Человечество соединены в живое и нераздельное, но слитное единство; с самой минуты зачатия, в продолжение всей своей жизни Он являлся цельным, живым Богочеловеком, принимающим живое участие во всех скорбях и страданиях павшего человека, чтобы возвести его в состояние первобытной чистоты и богоподобия” (Христофор, архим. Учение древней Церкви о Лице Господа Иисуса Христа (до первого Вселенского собора). — Тамбов, 1885. — С. 143). Таким образом, учение о Логосе св. Иустина представляется как бы стержнем всей его богословской системы, соединяя в органическое единство все части ее: триадологию, христологию, сотериологию и эсхатологию. Последняя требует особого рассмотрения.

(Достаточно подробный анализ эсхатологических взглядов св. Иустина см. в кн.: Barnard L. W. Studies in Church History and Patristics. — P. 119-130).

Эсхатология и этика.

Связь между эсхатологией и “логологией” св. Иустина прослеживается прежде всего в учении о “двух Пришествиях Христа.” Термин *παρουσία*, употребляемый апологетом 29 раз, обозначает у него равным образом и “первое Пришествие” т.е. Воплощение, и “второе Пришествие,” т.е. эсхатологическую реальность. Причем, можно, наверное, предполагать, что оба “Пришествия” смыкают в единое целое прошлое, настоящее и будущее, ибо, как и для Апостола Павла, для св. Иустина само собою разумелось, что “будущее проникает историю всех и каждого, и частью создается ими” (Глубоковский Н. Н. Благовесте св. Апостола Павла по его происхождению и существу: Библейско-богословское исслед.: Кн. 1. — СПб., 1905. — С. 479-480). Св. Иустин, отнюдь не претендуя ни на какую “оригинальность,” излагает общецерковную точку зрения: “Пророки предсказали два Пришествия Христа (*δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας*): одно, уже происшедшее, как Человека бесславного и страдающего; второе же, когда Он появится с небес, как возвещено, с ангельским воинством Своим, и воскресит тела всех бывших людей: тела достойных облечет в нетление, а тела неправедных, одаренные вечным ощущением, пошлет вместе с дурными бесами в огонь вечный” (1 Апол. 52, 3-4). Примечательно, что эта вторая “парусия” представляется св. Иустину уже близкой, ибо, по его словам, после Вознесения Господа “времена исполняются” (*τῶν χρόνων συμπληρουμένων*), и уже стоит при дверях тот, кто будет произносить хулу и дерзости на Всевышнего, т.е. Антихрист (Разг. 32, 3). Однако, с другой стороны, “Бог медлит произвести смешение и разрушение всего мира (*τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντός κόσμου*), так чтобы не было бы уже дурных ангелов, бесов и людей,” и подобное “промедление” Божие происходит “ради семени христиан” (*διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν*), поскольку именно христиане есть “причина [постоянства] в природе” (2 Апол. 7, 1). В другом своем сочинении св. Иустин замечает, что диавол, вместе с “бесовским воинством” и последовавшими за ними людьми, будет послан в огонь на бесконечные муки. Однако Бог медлит привести этот приговор в исполнение ради рода человеческого, ибо Он провидит (*προϋγνώσκει*), что некоторые, даже из еще неродившихся, спасутся через покаяние (1 Апол. 28, 1-2). Другими словами, эсхатология св. Иустина выдержана в духе диалектики “уже-еще не:” второе Пришествие Господа уже близко, но оно еще не наступает, и такое откладывание “парусин” может быть весьма продолжительным, поскольку зависит от результата тонкого взаимодействия Божественного благоволения и человеческих усилий, направленных на то, чтобы идти по пути спасения.

Второй аспект эсхатологии св. Иустина связан с его верой в воскресение тел; такая вера зиждется на убеждении апологета в том, что для Бога нет ничего невозможного (1 Апол. 18, 5). Сравнивая Господа с Иисусом Навином, приведшим народ израильский в землю обетованную, св. Иустин, в то же время, показывает и их коренное отличие: Иисус Навин даровал иудеям “преходящее наследие” (*πρόσκαιρον τὴν κληρονομίαν*), а Иисус Христос, собрав народ свой из рассеяния, даст ему “вечное наследие” (*αἰώνιον τὴν κατάσχεσιν*); Господь обновит небо и землю и сделает так, что в Иерусалиме будет сиять вечный свет (ср. Ис. 60:1; Разг. 113, 1-5). Люди всех стран и самого различного социального положения, уверовав в Господа, твердо знают (*ἐπίστανται*), что они будут пребывать вместе с Ним “в той земле,” дабы унаследовать вечные и нетленные блага (Разг. 139, 5). В этой связи возникает и вопрос о хилиазме у св. Иустина. На его хилиастические воззрения явно намекает толкование Ис. 65, 17-25, особенно слов: “как дни древа жизни будут дни народа моего, дела трудов их.” По мнению апологета, приводящего еще и Пс. 89:4 (“день Господа как тысяча лет;” ср. 2 Пет. 3:8), здесь пророк “тайнственно указывает на тысячелетие” (*χίλια ἔτη ἐν μυστηρίῳ μὴνύει*). Далее св. Иустин ссылается еще на св. Апостола Иоанна Богослова, который пророчески предсказал, что “верующие в нашего Христа будут

жить в Иерусалиме тысячу лет,” а после этого наступит “всеобщее и вечное воскресение всех вместе,” а затем — и [Страшный] Суд (Разг. 81). Чуть ранее апологет, правда, отмечает, что многие из христиан “чистого и благочестивого образа мыслей” (της καθαρὰς καὶ εὐσεβοῦς γνώμης) не разделяют подобных хилиастических представлений. Из этих довольно туманных высказываний св. Иустина можно сделать вывод, что вряд ли его можно причислять к “убежденным хилиастам.” Ясно только одно: с хилиастическими воззрениями он был знаком и они являлись для него элементом Предания, хотя и элементом скорее периферийного характера.

(Необходимо отметить, что во II в. само это Предание еще не пришло к единому соборному “знаменателю” по вопросу о хилиазме. См.: Luneau A. L'Histoire du salut chez les Peres de l'Eglise: La doctrine des ages du monde. — Paris, 1964. — P. 81-83).

Во всяком случае, хилиазм отнюдь не являлся для св. Иустина “догмой” и не определял сущностным образом его эсхатологию.

(Согласно суждению Н. Виноградова, “основная мысль хилиазма, именно мысль, что христианство должно быть силою не только поборающею и воинствующею, но и всемирно-побеждающею и всемирно-господствующею, — верна в своей сущности и имеет глубокое и важное значение. В силу этой основной мысли хилиазма объясняется и особенная живучесть этого учения, в различные времена церковной истории являющаяся “то в плотском, то в духовном образе.” Кроме же основной мысли хилиазма, которая может найти себе выражение и помимо него, все остальное в хилиастическом учении противоречит духу и направлению всего Новозаветного Писания” (Виноградов В. Будущность Церкви Христовой и всего мира в их взаимном отношении: Догматико-экзегетическое исслед. — М., 1884. — С. 135). Св. Иустин, как и многие другие древнецерковные писатели (например, св. Иринея Лионский), разделял, естественно, только эту основную мысль хилиазма, воздерживаясь от того, чтобы делать из нее далеко идущие выводы, общеобязательные для церковного сознания).

Эсхатологическая перспектива определяет многие аспекты мирозерцания св. Иустина и, в первую очередь, его этику. В этом плане показательным одно рассуждение апологета, где он говорит, что никому невозможно скрыться от Бога и что каждый, соответственно “достоинству своих деяний, пойдет либо на вечное мучение, либо обретет спасение. И если бы все люди знали это, то никто бы не избирал зла на краткое время [жизни сей] (την κακίαν πρὸς ολίγον ἤρειτο), ведая, что пойдет он на вечное осуждение огненное (διὰ πυρός), но, наоборот, любым бы способом сдерживал себя и украшал добродетелью, дабы получить от Бога блага и избежать наказаний” (1 Апол. 12, 1-2). Причем, св. Иустин, цитируя Лк. 12:48 (“кому дано много, много и потребуетя”), предъявляет максимум требований к нравственности христиан, поскольку с них потребуетя отчет на Страшном Суде, соразмерный силам и способностям, полученным каждым от Бога (1 Апол. 17, 4). Примечательно еще, что эсхатологическую перспективу христианского мировидения апологет четко отграничивает от стоической эсхатологии. Он говорит, что произойдет “сгорание мира” (την ἐκπύρωσιν γενήσεσθαι), но не так, как это учат стоики, признающие “изменение всех вещей друг в друга” (της εἰς ἀλλήλα πάντων μεταβολῆς). Для св. Иустина поступки людей определяются не судьбой (“роком” — καθ'εἰμαρμένην), но свободным произволением, которое лежит в основе как их грехов, так и добродетелей. Ибо Бог создал и “род ангельский,” и “род человеческий” обладающими свободой воли (αὐτεξούσιον); природа этих сотворенных разумных существ способна воспринимать и порок, и добродетель, а поэтому обладает возможностью склоняться либо к одному, либо к другому, чем и определяется конечная судьба каждой разумной твари (2 Апол. 7, 3-9).

Если попытаться отметить сущностную черту отличия христианской эсхатологии, как она представлена у св. Иустина, от стоической, то можно сказать, что для стойков конец мира есть явление прежде всего и главным образом космологического порядка, определяемое неизбежной и фатальной цикличностью материального бытия. Идея же “цикличности” абсолютно чужда св. Иустину, для которого конец мира не будет полным уничтожением его, ибо мир примет “лишь новую, лучшую форму” (Оксиюк М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского: Историко-догматическое исслед. — Киев, 1914. — С. 51-52). Другими словами, согласно св. Иустину, произойдет преобразование мира, а не его “возвращение на круги своя.” Далее, для св. Иустина, как и для многих отцов и учителей Церкви, этот конец тварного бытия есть явление в первую очередь духовного и нравственного порядка, которое, с одной стороны, определяется Промыслом Божиим, а с другой, свободой воли разумных существ. Иначе говоря, эсхатологии св. Иустина (и вообще христианской эсхатологии) глубоко чужд всякий фатализм: конец мира не есть некая роковая неизбежность, но, одновременно, не является он и некой абсолютно “произвольной стихийностью.” Вселенским бытием управляют законы духовного порядка, органично включающие в себя и свободную волю человека. Поэтому конец мира всегда близок, и в то же время он может постоянно быть перспективой достаточно отдаленного будущего (указанная диалектика “уже-еще не”). Здесь человеческий ум сталкивается с апорией, практически неразрешимой на уровне дискурсивного мышления, которая получает свое разрешение лишь в опыте веры.

Данная апория теснейшим образом связана с проблемой вечности и времени — одной из тех вечных проблем, которые человек постоянно пытается решить. Можно, например, привести некоторые соображения западного богослова О. Куллмана, который полагает, что для понимания христианского решения данной проблемы следует “мыслить настолько нефилософски, насколько это возможно” (*so unphilosophisch, wie möglich zu denken*). Согласно Куллману, в христианстве, в отличие от античного мышления, нет качественного и абсолютного различия между “вечностью” и “временем,” ибо то, что мы называем “временем,” есть только ограниченный Богом отрезок (*Stück*) бесконечного “временного протяжения Бога” (*Zeitdauer Gottes*). Это прослеживается даже на уровне терминологии, ибо и “вечность,” и “время” часто обозначаются одним и тем же термином *αἰών*. Поскольку же вечность есть “протяженное в бесконечность время” (*ins Unendliche verlangerte Zeit*), то и “грядущий век” здесь является как бы “временным будущим” (*zeitliche Zukunft*) (Cullmann O. *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*. — Zurich, 1962. — S. 68-74).

В этих размышлениях известного западного богослова содержится некий “момент истины,” который, однако, является весьма “частичным моментом.” Здесь улавливается тесное сопряжение “вечности” и “времени,” но теряется из виду их коренное различие. В рассуждениях же выдающегося православного богослова В. Н. Лосского наблюдается чрезвычайно уравновешенное понимание данной проблемы. По его словам, “говоря о вечности, следует избегать категорий, относящихся ко времени. И если тем не менее Библия ими пользуется, то делается это для того, чтобы посредством богатой символики подчеркнуть позитивное качество времени, в котором созревают встречи Бога с человеком, подчеркнуть онтологическую автономность времени, как некоего риска человеческой свободы, как возможность преобразования. Прекрасно это чувствуя, отцы воздерживались от определения вечности “*a contrario*,” то есть как противоположности времени... Если Бог живет в вечности, эта живая вечность должна превосходить противопоставление движущегося времени и неподвижной вечности.” Поэтому у отцов Церкви встречается еще и такая категория, как “вечность тварная” или “зонаическая вечность.” Она — “стабильна и неиз-

менна; она сообщает миру взаимосвязь и умопостигаемость его частей. Чувствование и умопостижение, время и зон тесно связаны друг с другом, и так как оба они имеют начало, они взаимно соизмеримы. Зон — это неподвижное время, время — движущийся зон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяет нам мыслить время” (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви: Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 232-233). В перспективе подобной “зонической,” или “тварной,” вечности, сопричаствующей, с одной стороны, “нетварной вечности” Бога, а с другой — времени, и следует, как кажется, мыслить Царство будущего века. Реальное присутствие этого Царства уже здесь, в нашей земной жизни, приоткрывается прежде всего в таинстве Евхаристии. По словам архимандрита Киприана (Керна), “эта наша земная литургия, в которой истинно, реально приносится самое пречистое Тело и самая честная Кровь Христовы, есть отображение той вечной и небесной литургии, которая постоянно вне времени и вне места совершается там на Престоле Горней Славы. Это должен созерцать верующий взор христианина, этому должен он умно причащаться, перед этим безмолвствовать” (Киприан (Керн), архим. Евхаристия. — Париж, 1947. — С. 342-343). Св. Иустин, как и все отцы Церкви, опытным путем постиг данную тайну сопряженности вечности и времени, поэтому его эсхатология есть своего рода “учение о будущем в настоящем.”

В общем, св. Иустин занимает, безусловно, выдающееся место среди других греческих апологетов II в., однако это не позволяет выделять святого Философа из данного ряда.

(Так, например, поступает Г. Кампенхаузен, считающий, что св. Иустин нельзя безоговорочно уравнивать с другими апологетами II в. См.: Campenhausen H. F., von. Die griechischen Kirchenvater. — Stuttgart, 1955. — S. 14-15).

Св. Фотий Константинопольский характеризует его следующим образом: он достиг высот в постижении как христианского любомудрия, так и, особенно, “внешней философии” (φιλοσοφίας μὲν ὁ ἀνὴρ τῆς τε καθ’ ἡμᾶς καὶ μάλιστα γὰρ τῆς θύραθεν εἰς ἄκρον ἀνήγγεμένος); обладал богатой ученостью во всех областях знания, в том числе в области истории (πολυμάθεια τε καὶ ἱστοριῶν περὶ ἑρρέομενος πλούτω), но не пользовался риторическими хитросплетениями (ρητορικαῖς τέχναις) для того, чтобы украсить естественную красоту своего любомудрия (Photius. Bibliothecae: Vol. 2 / Ed. par R. Henry. — Paris, 1960. — P. 97). Другими словами, св. Иустин “был философом по духу своему; таковым он был в жизни, таков он и во всех сочинениях своих. С верным познанием откровенного учения он соединял глубокий взгляд на христианство. Он излагает свои мысли не в той форме простого наставления, в какой излагают их мужи апостольские; он исповедывает, сравнивает, поверяет. Говоря с язычником об истинах христианских, он вводит язычника в размышления о них, излагает предметы отчетливо и ясно, чтобы оставить потом язычника безответным пред его совестью за неверие” (Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви: Т. 1. — С. 64-65).

Глава IV.

Татиан.

1. Жизнь и литературная деятельность Татиана.

Сжатую, но весьма содержательную характеристику жизни и литературной деятельности Татиана см. в кн.: Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur: Bd. 1. — Freiburg im Breisgau, 1902. — S. 242-262

О жизни этого апологета мы имеем довольно скудные сведения, сообщаемые, в основном, им самим. Так, в своей “Речи против эллинов” Татиан говорит о себе как о “последователе варварской философии (ο κατά βαρβάρους φιλοσόφων), рожденном в земле ассирийцев, поставленном первоначально в вашем (т.е. эллинском. — А. С). учении (παίδευθεῖς δε πρότον μὲν τα υμέτερα), а затем — в том, которое я сейчас открыто проповедую” (Речь 42) (Текст речи Татиана мы приводим по указанному изданию “Библиотеки греческих отцов” (см. примеч. 2 на с. 160). Древнехристианские писатели — Климент Александрийский, св. Епифаний Кипрский и блаж. Феодорит Кирский — называют Татиана “сирийцем” (ο Συρος или Συρος το γένος). Судя по высказываниям как самого Татиана, так и христианских писателей, родился он в области, расположенной к востоку от реки Тигр. Установить дату рождения Татиана, даже приблизительную, весьма сложно, но, скорее всего, он был моложе св. Иустина, а поэтому, вероятно, нужно ориентироваться на первые два десятилетия II в. Его родители говорили на сирийском языке. Несмотря на “сирийское” происхождение, Татиан получил вполне приличное для того времени “эллинское” образование и для совершенствования в нем много путешествовал. Сам он говорит: “я много путешествовал по многим странам, был учителем вашей софистики (σοφιστεύσας τα υμέτερα), знакомился со многими искусствами (τέχναις) и изобретениями” (Речь 35). Любознательность Татиана простиралась и на сферу религии. Одно его замечание предполагает, что он был посвящен и в языческие мистерии, ибо говорит, что “участвовал в мистериях (μυστηρίων μεταλαβών) и испробовал все [виды] богопочитания” (πασί θρησκείας δοκιμάσας; Речь 29). Духовный путь Татиана во многом аналогичен пути св. Иустина и некоторых других греческих апологетов, и для него, также как и для них, характерен напряженный поиск высшей Истины: “я углубился в самого себя и исследовал, каким образом могу найти истину” (Речь 29).

Столь напряженный поиск высшей Истины и привел его в конечном итоге к христианству. Свое обращение Татиан описывает так: “В то время как я усердно размышлял над этим, мне попались некие варварские книги, которые древнее эллинских учений и столь божественны, что нельзя сравнить их с заблуждением эллинов. И я поверил этим книгам вследствие непритязательности выражений, безыскусственности изрекающих, удобопонятности [объяснения] всего творения, предвидению будущих событий, необычайной возвышенности нравственных заповедей и учению о едином Властителе всего (των όλων το μοναρχικόν). Тогда душа моя, став вразумленной Богом (θεο-διδάκτου), поняла, что учения эллинов ведут к [вечному] осуждению, а эти варварские книги расторгают рабство, которое [царствует] в мире, отделяют нас от властителей [тьмы] (αρχόντων) и бесчисленных тиранов” (Речь 29). Вероятно, само обращение Татиана произошло в Риме, куда он прибыл в поисках Истины.

Можно предполагать, что после обращения Татиан познакомился со св. Иустином, который стал его наставником. Во всяком случае, св. Иринея Лионский называет Татиана “слушателем” (ακροατής), а Евсевий — “учеником” (μαθητής) св. Иустина. По всей видимости, в Риме Татиан входил в круг учеников святого учителя, и после его мученической кончины продолжал дело св. Иустина, возглавив “школу христианского любомудрия,” которую тот основал. У Евсевия (Церк. ист. V, 13) есть краткое сообщение, что Родон, уроженец Азии, учился в Риме у Татиана. Однако трудно сказать, сохранялась ли преемственность “школьной традиции” между преподаванием св. Иустина и Татиана, и если со-

хранялась, то в чем конкретно она заключалась. Согласно св. Иринею (Против ересей I, 28, 1), после кончины св. Иустина Татиан “отпал от Церкви и, возбужденный мыслью быть учителем, как превосходнейший пред другими, составил свой образ учения. Он баснословил, подобно валентинианам, о каких-то неведомых зонах, объявлял, подобно Маркиону и Сатурнину, брак растлением, и сам от себя отрицал спасение Адама.” Некоторые исследователи находят следы влияния гностических (валентинианских) идей на мирозерцание Татиана уже в тот период его жизни, когда он еще находился в лоне Церкви (См.: Grant R. M. *After the New Testament*. — Philadelphia, 1967. — P. 208-213), однако с уверенностью это утверждать трудно. Безусловно, разрыв Татиана с Церковью не мог случиться в одночасье и, скорее всего, имел достаточно продолжительную предысторию, но для суждения об эволюции взглядов этого христианского писателя мы не обладаем достоверными и твердыми источниками. Известно только, что он стал одним из основателей еретической секты энкратитов. Можно предполагать, что окончательный разрыв Татиана с Православием произошел после его возвращения по неведомым нам причинам на Восток (примерно в 70-е годы II в.). О последнем этапе жизни Татиана практически ничего неизвестно; приблизительной датой его кончины обычно считают 185 г.

Из обширного литературного наследия (по словам Евсевия, “Татиан оставил значительное число сочинений” — Церк. ист. IV, 29, 7) сохранились лишь очень скудные остатки. Главным произведением следует считать “Речь против эллинов.” Оно представляет собой достаточно большое (42 главы) апологетическое сочинение (См.: Elze M. *Tatian und seine Theologie*. — Gottingen, 1960. — S. 41-53), обладает стройной композицией и характеризуется упругим и энергичным, часто доходящим до резкости, стилем. Дату написания произведения определить с достаточной точностью весьма трудно, и по этому поводу между патрологами существуют разногласия. Скорее всего, “Речь” датируется временем либо кончины св. Иустина, либо периодом, непосредственно следующим за его кончиной. Евсевий (Церк. ист. IV, 29, 7) характеризует ее так: “Это сочинение, кажется, лучше и полезнее всех его сочинений.” Текст произведения сохранился в трех греческих рукописях XI-XII в., но он в некоторых местах испорчен, в связи с чем временами представляется достаточно темным. Вряд ли данное сочинение представляет собой запись подлинной устной “Речи,” произнесенной перед языческой аудиторией; скорее, оно является сочинением, написанным и “изданным” автором. По мнению Г. Лангербека, “Речь” можно охарактеризовать не столько как “Апологию” в собственном смысле этого слова, сколько как богословский трактат (*sine theologische Schrift*), содержащий “мировоззренческую программу” Татиана (Langerbeck H. *Aufsätze zur Gnosis*. — Gottingen, 1967. — S. 168-169). Поэтому данное произведение является главным источником для реконструкции мирозерцания Татиана в тот период его жизни, когда он еще не отделился от Церкви.

Второе из известных нам произведений Татиана называется “Диатессарон” (То διατέσσαρον εὐαγγέλιον); оно представляет собой гармонию четырех канонических Евангелий, сведенных воедино (Подробно см. работу: Peterson W. L. *Tatian's Diatessaron* // In: Koester H. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. — Cambridge, 1990. — P. 403-430). Для этой гармонии Татиан использовал материал не только канонических Евангелий, но и почерпывал некоторые элементы из апокрифических Евангелий (См.: Winkler G. *Das Diatessaron und das Hebraer-Evangelium, in ihrer Verhältnis zueinander* // *Symposium Syriacum 1980*. — Roma, 1983. — P. 25-34), а также, возможно, из устной традиции. Можно считать, что “костяком” произведения служило Евангелие от Матфея. Это сочинение Татиана имеет большое значение для текстологии Нового Завета, ибо является самой ранней письменной фиксацией текста Нового

Завета. По словам одного исследователя, “для обнаружения самых древних евангельских чтений знание произведения Татиана имеет первостепенное значение” (Leloir L. *Le Diatessaron de Tatien // L’Orient syrien*. — 1956. — Vol. 1. — P. 209). “Диатессарон” написан, по всей видимости, после возвращения Татиана на Восток, а поэтому его следует датировать 172-185 гг. Среди ученых возникают сомнения относительно того, писал ли это произведение Татиан сразу на сирийском языке, а затем оно было переведено на греческий, или, наоборот, изначально языком “Гармонии” являлся греческий, а потом сам Татиан перевел его на сирийский (См.: Aland K., Aland B. *Der Text des Neuen Testaments*. — Stuttgart, 1982. — S. 199). В настоящее время исследователи все же склоняются к тому, что оригинальным языком “Диатессарона” был сирийский (См.: Peterson W. L. *New Evidence for the Question of the Original Language of the Diatessaron // Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments zum 80. Geburtstag Heinrich Greeven*. — Berlin, 1986. — S. 325-343), хотя некоторые сомнения в этом вопросе остаются. Во всяком случае, находка при раскопках в Дура Европас в Сирии (1934) греческого фрагмента сочинения очень раннего происхождения (до 254 г.) позволяет думать, что греческая версия “Диатессарона” могла быть почти одновременной сирийской. При составлении своей “Гармонии” Татиан явно опирался на греческий текст Евангелий, и этот факт имеет первостепенное значение для новозаветной науки (Ortiz de Urbina I. *Problemes exegetiques dans le Diatessaron de Tatien // Symposium Syriacum 1976*. — Roma, 1978. — P. 99-108).

“Диатессарон” следует считать первым текстом Евангелий, появившимся не только на сирийском, но и на армянском и грузинском языках. Свидетельства восточных источников об этом сочинении чрезвычайно обильны, и хотя целый текст “Диатессарона” не сохранился, основные черты его вполне восстанавливаются.

(Для восстановления “Диатессарона” имеют значение не только “восточные свидетельства” (Eastern Witnesses) — творения св. Ефрема Сирина, арабский перевод “Диатессарона,” персидская “Гармония” и пр., но и “свидетельства западных” (Western Witnesses) — различные “Гармонии” на латинском (особенно так называемый “Фульдский манускрипт” VI в.), фламандском и др. западных языках. Подробно см.: Metzger B. M. *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations*. — Oxford, 1977. — P. 10-36).

В сироязычных церквах “Диатессарон” был в богослужебном употреблении вплоть до V в. Именно этим текстом пользуется в своих творениях один из первых христианских сирийских писателей — Афраат Персидский Мудрец, а св. Ефрем Сирии пишет свое “Толкование на Четвероевангелие” также опираясь на текст “Диатессарона” (у сирийцев данное произведение вплоть до VIII-IX вв. носило название *da-Mehallete*, т.е. “Евангелие смешанных” — “*The Gospel of the Mixed*”). И лишь начиная с V в. это сочинение вытесняется из богослужебной практики. Большую роль в этом сыграл блаж. Феодорит Кирский. По его словам (PG 83, 372), среди врученной ему Богом паствы было большое число приходов, где служба велась на сирийском языке, и многие из этих христиан, придерживающихся “апостольского учения,” пользовались “Диатессароном.” Он же, заметив ряд еретических моментов в этом произведении (умолчание о генеалогиях Господа и о всем, что касается рождения Его по плоти от семени Давидова), повелел собрать в общинах экземпляры “Диатессарона” (их набралось 200 экземпляров) и уничтожить их. После V в. “Диатессарон,” в основном, исчезает из церковного употребления сироязычных христиан, заменяясь Пешитой.

(Следует отметить, что как само название (“Пешита”) этой сирийской версии Священного Писания, так и время ее возникновения остаются спорными вопросами в библиетике. Пока с уверенностью можно сказать только, что первым автором, ссылающимся на нее, был Феодор Мопсуестийский. См.: Jellicoe S. *The*

Septuagint and Modern Study. — Oxford, 1968. — P. 246-249. О вопросах, связанных с проблемой взаимоотношений “Диатессарона” и Пешиты, см.: Metzger B. M. The Early Versions of the New Testament. — P. 10-36).

На греческом Востоке произведение также оставило свои следы, которые прослеживаются вплоть до Романа Сладкопевца, использующего “Диатессарон” в своих кондаках. Особенно сильное влияние оказало данное сочинение на Запад, где оно было известно начиная с III в. (Новациан). Чтения Татиана здесь заменяются стандартным текстом Вульгаты, однако сама структура “Диатессарона” наложила отпечаток на “Гармонию” епископа Виктора Капуйского (VI в.) и прочие средневековые западные “Гармонии,” созданные на различных языках (старогерманском и др.).

Помимо рассмотренных произведений Татиана, имеются сведения и о других его сочинениях. Сам он говорит (Речь 15-16), что до своего обращения в христианство написал два трактата: “О животных” (Περὶ ζώων) и “О демонах.” Еще Татиан замечает (Речь 40), что собирается создать сочинение под названием “Против рассуждающих о Божественном” (вероятно, подразумеваются языческие “теологи” и философы), но удалось ли ему осуществить это намерение, остается неизвестным. Климент Александрийский цитирует небольшой фрагмент из произведения Татиана, называющегося “О совершенстве согласно заповедям Спасителя,” в котором он пытается обосновать свой энкратизм, опираясь на 1 Кор. 7:5. Кроме того, Евсевий Кесарийский ссылается на рассказ ученика Татиана — Родона, который говорит, что его учитель трудился над книгой под заглавием “Спорные вопросы” (προβλημάτων βιβλίον), где обещал “объяснить темное и сокрытое в Священном Писании.” Наконец, тот же Евсевий, ссылаясь на устную молву, говорит, что Татиан “осмеливался излагать мысли Апостола [Павла] в других словах под предлогом исправления стиля” (Церк. ист. V, 13, 8 и IV, 29, 6). О двух последних сочинениях Татиана трудно сказать что-либо конкретное, но, скорее всего, они относятся к “еретическому периоду” его жизни.

2. Богословские взгляды Татиана.

Его отношение к греческой философии и культуре.

См.: Сергиевский А. Отношение апологетов Восточной Церкви II века к языческой философии // Вера и Разум. — 1886. — Т. 2, ч. 1. — С. 585-614.

В данном аспекте своего мирозерцания Татиан является полной противоположностью своему учителю св. Иустину. Согласно характеристике А. Сергиевского, по своей враждебности к языческой философии он “превосходит решительно всех писателей Церкви первых четырех веков христианства” 2. И действительно, “Речь” Татиана преизобилует филиппиками против эллинов и их культуры, выдержанными часто в не очень достойном полемическом тоне. Например: “Вы, эллины, на словах болтливы, а сознанием обладаете неестественным” (или: “умом глупы” — γνώμην δὲ ἔχοντες ἀλλοκοτον; Речь 14) и “ваши суждения полны зависти и многой глупости” (Речь 32). Столь же резки мнения Татиана и об отдельных философах: “я смеюсь над бабьими сказками Ферекида, Пифагора... и Платона” (Речь 3).

Естественно, что подобное отношение к греческой философии не позволило Татиану принять учение о “семенах Логоса,” намеченное св. Иустином. Вообще следует отметить, что глубина и корректность мышления теряются на фоне энергичности выражений и риторической цветистости фраз Татиана. Недаром на полях византийской рукописи X в., содержащей текст “Речи” Татиана, имеется такая схолия: “Это сказано властно и назидательно”.

тельно, но не доказательно” (κατ'ἐξουσίαν διδασκαλικῶς, οὐκ ἀποδεικτικῶς ταῦτα). Впрочем, нельзя сказать, что Татиан абсолютно чужд мыслям, высказанным его учителем относительно греческой философии. В частности, он воспринимает “теорию заимствования” св. Иустина, которую он, правда, в обычной своей манере резко заостряет.

(Данная теория зиждется на тезисе о существовании некоего “изначального любомудрия” (Urphilosophie), от которого уклонились греческие философы, но которое было обретоно в своей первоизданной чистоте в религии Христовой. Данный тезис не чужд был и средним платоникам, признающим наличие “первооткровения” (Ur-Offenbarung) у древних народов. См.: Meijering E. P. *Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichen Credo und patristische Theologie // Vigiliae Christianae.* — 1974. — Vol. 29. — S. 24).

Согласно Татиану, Моисею, как “старейшему по возрасту” (τῷ πρεσβεύοντι κατὰ τὴν ἡλικίαν), следует больше верить, чем “эллинам, черпающим из этого источника, но не понявшим учения Моисея” (οὐ κατ'ἐλίγνωσιν τὰ ἐκείνου δόγματα). Ибо греческие “софисты,” движимые любопытством, познакомились с писаниями Моисея и “любомудрству-ющих подобно ему,” однако попытались их как бы “фальсифицировать” (παρὰχαράττειν). Такую “фальсификацию” Татиан объясняет двумя причинами: во-первых, “софисты” стремились выдать сказанное пророками за свои собственные мысли, а во-вторых, они хотели непонятое ими у пророков скрыть под своим пустым многословием (“философским шутовством”) и выдать истину за “мифологию” (Речь 40). Следовательно, под пером Татиана эллинские мудрецы предстают в роли и “плагиаторов,” и “фальсификаторов,” злоумышленно скрывающих семена Истины, случайно попавшие к ним. Подобного рода “недоброкачественной философии” Татиан противопоставляет христианство как “нашу философию” (Речь 31) или “нашу варварскую философию” (Речь 35). Поэтому противоположность христианства и греческой философии у него иногда обретает оттенок противоположности “эллинизма” и “варварства.”

(Данный оттенок не следует абсолютизировать, как это делает М. Элце, считающий, что указанная противоположность носила к тому же и “нерелигиозный характер.” См.: Elze M. *Op. cit.*, S. 16-33).

В подобной резкой антитезе можно уловить и некий “провинциальный комплекс” лично Татиана, и, если рассматривать его как яркого представителя “сирийского духовного климата” (Drijvers H. J. W. *East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity.* — London, 1984. — P. 7), определенный антагонизм “сирийского культурного мира” по отношению к “греческому” (причем, это был антагонизм, предполагающий не только “борьбу,” но и “единство” противоположностей), наложивший определенный отпечаток также и на сирийское христианство.

В общем можно констатировать, что Татиан, в отличие от св. Иустина, склонен был отрицать греческую культуру *in toto* (Danielou J. *Gospel Message and Hellenistic Culture.* — London; Philadelphia, 1973. — P. 20). Для него она принадлежит уже прошлому и целиком относится к сфере “мирского,” а, как он говорит, “относящееся к нашему просвещению — превыше мирского постижения” (τὰ δὲ τῆς ἡμετέρας παιδείας ἐστὶν ἀνωτέρω τῆς κοσμικῆς καταλήψεως; Речь 12). Примечательно употребление здесь Татианом термина *παιδεία*, обозначающего в данном случае одновременно и “просвещение” и “воспитание.” Этот термин, имеющий богатейший комплекс ассоциаций и в античной литературе, и в Ветхом Завете, Татиан употребляет, скорее всего, в том же смысле, в каком его употребляет и св. Климент Римский, предполагая “воспитание по Христу,” т.е. придает ему ясно выраженный сотериологический смысл.

(См. ряд интересных наблюдений относительно значения этого термина у св. Климента Римского в работе: Stockmeier P. *Der Begriff παιδεία bei Klemens von Rom // Studia Patristica.* — 1966. — Vol. 3, Pt. 1. — S. 401-408.).

В данном употреблении отражается объективный факт осознания христианством самого себя и как культурной силы — той “пайдеи” (т.е. христианской культуры, несущей не просто просвещение, но и спасение), которая пришла на смену “античной пайдеи” (Stockmeier P. *Glaube und Kultur*. — S. 122 — 126). В то же время в излишне резких антитезах Татиана чувствуется некий налет легковесной бравады, своего рода “фанаберии,” являющейся скорее слабостью, чем уверенностью в своих силах. Здесь он явно уступает своему учителю св. Иустину, смело и с достоинством берущему отдельные “камни” из полуразрушенного здания античной культуры, для того чтобы быстрее и успешнее возвести храм христианской культуры.

Учение о Боге и о творении мира.

Оно содержится преимущественно в гл. 4-5 “Речи.” Что касается собственно “теологии” Татиана, то она немногим отличается от учения о Боге св. Иустина и других ранних отцов. Для Татиана само собой разумеющимся является то, что Бога “нельзя видеть [чувственными] очами (οὐκ ἐστὶν ορατός ὀφθαλμοῖς) и постигать с помощью [какого-либо] искусства” (οὐ τέχνη περιληπτός); Бог не мог возникнуть во времени, поскольку только Он один является безначальным (μόνος ἀναρχός) и есть Начало всего. Сущность Божию Татиан, ссылаясь на Ин. 4:24, называет “Духом,” причем этот “Дух,” по его словам, “не проникает в материю” (οὐ διήκων δια τῆς ὕλης), будучи Сам “Устроителем материальных духов и форм.” Сочетание апофатики и катафатики также прослеживается у Татиана: Сам по Себе Бог — непостижим, но, будучи “Отцом чувственных и зримых вещей,” познается через деяния и творения Свои. Учение Татиана о втором Лице Святой Троицы, правда, вызывает некоторые сомнения. Развитие мыслей апологета в этом плане происходит следующим образом: фразу о том, что Бог “был в начале” (Ин. 1:1), он понимает в таком смысле, что под “началом” следует подразумевать “силу Слова” (λόγου δύναμιν). Ибо Бог, являясь Владыкой всего, а также “Основанием всего” (τοῦ παντός ἡ ὑπόστασις), до творения мира “был один” (μόνος ἦν); а поэтому все бытие зримых и незримых вещей потенциально (πασά δύναμις ορατῶν τε καὶ αοράτων) пребывало в Нем.

(Понятие “ипостась” здесь Татиан употребляет не в том смысле, в каком оно обычно стало употребляться в позднейшем богословии, обозначая индивидуальное бытие, лицо или личность, но, скорее всего, в обычном и “нефилософском” смысле “основы, фундамента, исходного пункта.” См.: Dome N. *Platonica Minora*. — Munchen, 1976. — S. 16).

Он содержал в Себе это бытие посредством “Разумной Силы,” т.е. Логоса (Разума), который также был в Боге. Затем “по воле Простоты Божией” Логос (уже как Слово) как бы “выступил” (προῆλθε) из Бога и стал “первородным Делом” (ἔργον πρωτότοκον) Отца или “Началом мира.” Данное исхождение Логоса от Бога Отца, согласно Татиану, было “по сопричастию” (κατὰ μερίσμῳν), а “не по отсечению” (οὐ κατὰ ἀλοκοπήν), ибо “отсеченное” отделяется от своего начала, а “происшедшее по причастию” не умаляет своего источника, даже когда оно усваивает “домостроительное разделение” (οἰκονομίας τῆν διακρῆσιν προσλαβόν). Чтобы иллюстрировать данный тезис, Татиан приводит образ зажжения многих факелов от одного горящего. Эти размышления апологета оставляют впечатление, что мысль его бьется в поисках адекватных выражений для объяснения таинства домирного происхождения Слова от Отца, однако найти вполне удачные выражения Татиану удастся сравнительно редко. В целом можно констатировать, что Татиан, как и св. Иустин, старается придерживаться идеи “единосущия,” или “единства по сущности,” двух Лиц Святой Троицы. Тем не менее, наблюдается и достаточно существенное отличие Татиана от своего учителя: Татиан довольно четко разграничивает два этапа бытия Логоса

— мысль, не характерная для св. Иустина. Татиан предполагает, что первоначально Слово Божие было как бы “имманентным” Отцу, являясь Его потенциальной “Разумной Силой;” затем Оно ради творения мира “выступило,” обретя формы самостоятельного Божественного Лица (См.: Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines*. — London, 1958. — P. 98-99). Эта мысль, как и некорректное выражение “первородное Дело,” придает триадологии Татиана не совсем православный оттенок.

Данный оттенок заметно “сгущается” вследствие того факта, что в “Речи” Татиана нигде не упоминается о Христе, а поэтому христология, в собственном смысле слова, здесь практически отсутствует. Это даже дало повод некоторым исследователям называть богословие Татиана “христианством без Христа” (Elze M. *Op. cit.*, S. 105). Впрочем, следует признать, что такая характеристика вряд ли справедлива, ибо она не учитывает апологетический жанр произведения. Кроме того, косвенные намеки на христологию в произведении Татиана все же существуют, ибо он говорит о “пострадавшем Боге” (του πελονθτος θεού; Речь 13) и о том, что “Бог родился в образе человека” (Речь 21).

Что же касается непосредственно учения о творении мира, то оно у Татиана выдержано, в общем, вполне в русле православной традиции. По его словам, Слово, рожденное (γεννηθείς) в начале, создало для Самого Себя материю. Эта материя не была “безначальной,” подобно Богу, и не являлась “равной по силе” (ισοδύναμος) Ему, а сотворена единым Творцом всего. Сам акт творения Татиан мыслит как бы происходящим в два этапа: сначала Аогос создал “из ничего” материю, которая была “безвидной и не имеющей предела” (ατορον και άσχημάτιστον); затем произошло “разделение” (διαρεσις), т.е., вероятно, “дифференциация” материи на различные элементы, после чего тварное бытие предстало “украшенным и благоустроенным” (κεκοσμημένον και ευτακτον; Речь 12). Хотя для обозначения акта творения Татиан использует глагол προβάλλω (апологет говорит, что материя “произведена Богом” — ύπο του θεού προβεβλημένην), имеющий “еретические ассоциации” (в некоторых гностических сектах данный глагол обозначал “эманации”), но его учение здесь вполне ортодоксально, ибо указанный глагол имеет у Татиана смысл “творения из ничего” (См.: May G. *Schopfung aus dem nichts: Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, — Berlin; N.Y., 1978. — S. 152-155).

Пневматология и антропология.

Эти два аспекта мирозерцания Татиана тесно взаимосвязаны, и здесь встречаются идеи, не совсем обычные для богословия православных отцов Церкви (Анализ их см. в кн.: Hauschild W.-D. *Gottes Geist und der Mensch: Studien zur fruhchristlichen Pneumatologie*. — Munchen, 1972. — S. 197-206). Вообще, в этой части учения Татиана достаточно много неясностей и не совсем четко разработанных мыслей — больше туманных намеков и слегка обозначенных нюансов. Во-первых, у него отсутствует ясное различие между “Духом” как Божественной сущностью и “Духом” как Лицом Святой Троицы. Во-вторых, нет четкого разграничения между вторым и третьим Лицом Троицы. Кроме того, у Татиана присутствует довольно необычное разграничение “Духа Божия” и “материального Духа.” В частности, он говорит, что мир (“космос”), по воле Творца и благодаря могуществу Его “получил материальный Дух” (πνεύματος μετελληφεν υλικού), а поэтому “есть Дух в звездах, Дух — в Ангелах, Дух — в растениях, Дух — в человеке, Дух — в животных; будучи одним и тем же Духом, Он обладает в самом себе различиями” (Речь 12). В этом рассуждении Татиана нельзя не увидеть определенного заимствования из стоической концепции “пневмы.” Впрочем Татиан ее существенно изменяет: согласно ему, данный “материальный (космический) Дух” нельзя считать за Божество, каким его признавали стоики; тем самым аполо-

жет достаточно решительно отстраняется от пантеистического монизма стоиков (См.: Verbeke G. L'evolution de la doctrine du pneuma du stoicisme a S. Augustin. — Paris; Louvain, 1945. — P. 412-416). Смысл подобного различия двух “Духов” во многом проясняется из антропологии Татиана.

По словам апологета, “мы знаем о различии двух духов (δύο πνευμάτων διαφοράς), из которых один называется “душой,” а другой — больше души (μείζον της ψυχής) и есть образ и подобие Божие” (Речь 12). Высший “дух” человек обрел при творении: “Небесное Слово, или Дух, рожденный от Духа (πνεύμα γεγονός από του πνεύματος), и Разум, [происшедший] из Разумной Силы (λόγος εκ λογικής δυνάμεως), создало человека образом бессмертия (εικόνα της αθανασίας) по подражанию родившего Его (т.е. Слово. — А. С). Отца, дабы как Бог обладает нетлением, так и человек, причастный уделу Бога (θεού μοίρας μεταλαβών), [сходным образом] обладал бы бессмертием” (Речь 7). Следовательно, “образ и подобие Божие” в человеке есть тот “высший Дух,” которому сопричастует дух в человеке. Поскольку же Татиан придерживается так называемой “трихотомической антропологии,” то он, помимо духа, выделяет в человеке еще душу и тело. Особенно показательны его рассуждения о душе в 13 гл. “Речи,” где говорится, что сама по себе душа не обладает бессмертием, хотя, в то же время, она может и не умирать. Ибо та душа, которая не ведает Истины, расторгается (λύεται) вместе с телом, а затем, при скончании мира, опять же воскресает вместе с телом и получает как бы “вторую смерть” в вечных муках. Однако если душа обретает познание Бога (την ἐπιγνώσιν του θεού), то не умирает, даже если она и “расторгается на время.” Сама по себе душа, согласно Татиану, является “тьмой” (σκότος) и сохраняется (или “спасается” — ἐσώθη) лишь Духом, или Логосом и “Светом Божиим,” который как бы “объял тьму.” Поэтому если душа “живет в одиночестве” (μόνη διαϊτώμενη — т.е. не приобщается Божественному Духу), она неизбежно тяготеет вниз, к материи (προς την ὕλην νεύει κάτω), и умирает вместе с плотью; однако если она как бы “вступает в брак” (συζυγίαν) с Духом Божиим, то возносится этим Духом в горние области. Ибо душа имеет дальнее происхождение (κάτωθεν ἐστίν ἡ γένεσις), а Дух, наоборот, обитает горе. Правда, изначально Дух жил вместе с душой, но она не захотела следовать за Ним, и Дух покинул ее. Несмотря на свою “покинутость,” душа все же удержала в себе некую “искру (ἐναυσμα) силы Духа,” которой, впрочем, было недостаточно, чтобы созерцать “совершенные вещи” (τα τέλεια).

Такова суть антропологии Татиана. Она основывается на представлении об изначальной “сизигии” души (вероятно, обладающей примерно той же “субстанцией,” что и “низший” или “космический Дух”) и “высшего Духа;” тело же есть третий элемент человеческого состава, но оно у Татиана ассоциируется с явно негативными представлениями о материи. Иначе говоря, можно предполагать, что человек у апологета мыслится в качестве “микрокосма,” три составные части которого аналогичны трем основным сферам вселенского бытия. Не очень ясным представляется учение Татиана о соотношении духа в человеке и Божественного Духа, но возникает впечатление, что первый есть некая единосущная часть второго. Если это впечатление является верным, то можно констатировать опасное сближение мирозерцания Татиана с еретическим гностицизмом, где идея о “единосущии” человека с Богом была одной из конституирующих и определяющих.

(Отсюда проистекают различные гностические мифологемы о Боге “Человеке” (“Антропосе”). В основе данной идеи лежит глубинный дуализм “духа” и “материи,” на антропологическом уровне влекущий отрицательные суждения относительно телесной и душевной сферы человеческого существования. Подробно см.: Rudolph K. Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion. — Edinburgh, 1983. — P. 88-113).

Данное впечатление о близости Татиана к еретическому гностицизму усугубляется еще одним высказыванием (Речь 20) о том, что “совершенный Дух окрылял душу (πτέρωσις γὰρ ἢ τῆς ψυχῆς πνεῦμα το τέλειον); когда же она, вследствие греха, отвергла Его, то Он улетел, словно птенец, а душа стала стлаться по земле. Расторгнув же свое “небесное сожитие” с Духом, она возжелала быть сопричастной миру дольних, материальных вещей (τῶν ἐλαττόνων μετουσιαν), попав таким образом в рабство к ним. Здесь опять акт грехопадения человека описывается Татианом в образах, сходных с различными вариациями гностического мифа “падения души.”

(Этот миф на “макрокосмическом уровне” связан с представлением о “падении” какой-либо “божественной сущности” (“эона,” часто именуемого “Софией”). Подробно см.: Zandee J. Gnostic Ideas on the Fall and Salvation // Numen. — 1964. — Vol. 11. — P. 13-74).

Впрочем, антропология Татиана имеет и некоторую связь с идеями св. Апостола Павла о “душевном” и “духовном” человеке. Для Апостола языков несомненным является то, что “христианством началась пневматическая фаза жизни. Эта фаза индивидуально закончена во Христе и с Ним сокрыта в Боге с тем, чтобы откровение ее через явление Христа было откровением ее и в жизни каждой отдельной личности (Кол. 3:1-4). Таким образом, тайна духа деется в каждой отдельной личности. Пневматическое — скрытое состояние каждого человека.”

(Гумилевский И. Учение святого Апостола Павла о душевном и духовном человеке. — Сергиев Посад, 1913. — С. 95).

Следовательно, для св. Павла “духовное” (“пневматическое”) неразрывно связано с Богочеловеческой Личностью Господа — связь, явно отсутствующая у Татиана. Кроме того, Апостол (например, в 1 Кор. 2:14) под “душевым человеком” понимает того, кто “по направлению всей своей жизни стоит вне благодатной Среды. “Душевный” человек составляет противоположность человеку “духовному” (πνευματικός): он имеет “дух” (πνεῦμα), но дух, не просвещенный божественным Духом; в нем духовная потенция жизни является мертвою, не деятельною. Само собою разумеется, что “душевный человек” и “человек духовный” не обозначают два класса людей, совершенно и навсегда обособленных друг от друга, а этими наименованиями выражаются только известные состояния, причем, конечно, возможен переход от “душевности” к “духовности,” как с другой стороны, можно угасить Духа Божия (1 Фее. 5:17), потерять жизненную христианскую силу. “Душевный человек” — это неверующий, не обращенный в христианство. Нельзя отождествлять “душевный” и “плотяный” (σαρκικός), ибо последнее наименование прилагается к христианам и указывает на младенчество, незрелость еще в понимании христианства (1 Кор. 3:1)” (Богдашевский Д. Экзегетические заметки: Вып. 7. К изъяснению первого послания св. Апостола Павла к Коринфянам (1 Кор. 1:18-6:20). — Киев, 1911. — С. 12). Для Татиана же характерно понимание соотношения “духовного” и “душевного” в некоем вневременном и внеисторическом плане. Другими словами, если он и заимствует некоторые свои идеи от Апостола Павла, то существенным образом их искажает. Далее, “душевное” и плотское” у него слишком тесно смыкаются, а разрыв между этим “союзом душевного и плотского,” с одной стороны, и “духовным,” с другой, опасно увеличивается. Весьма показательным в данном аспекте еще одно рассуждение Татиана (Речь 15), где он заявляет, что душа есть связь (δυσμός) плоти, а плоть “соотносительна” (σχετικῆ) душе. Обе эти части составляют “животное” начало в человеке, или человека “душевного;” а “образ и подобие Божие” сосредотачиваются только в духе человека. Правда, Татиан тут же говорит, что целью человека является “сопряжение” (ζευγύναι) души со Святым Духом и “супружество по Богу” (κατά θεό ν συζυγίαν), но, тем не менее, элемент еретической двусмысленности в его учении о

человеке от этой оговорки отнюдь не исчезает. Поэтому пневматология и антропология Татиана явно переступают ту тонкую границу, которая отделяет “ортодоксию” от “ереси.” В Римской церкви, где уже сложилась устойчивая ортодоксальная традиция, его учение вряд ли могло найти отклик среди православных христиан, а возможно, оно столкнулось и с довольно твердой оппозицией. Видимо, этим обстоятельством, помимо прочих, и вызван отъезд Татиана на сирийский Восток: в молодой сирийской церкви, в которой отсутствовало подобное устойчивое православное Предание, его идеи могли и, скорее всего, нашли более живой отклик (*)¹.

Ангелология, демонология, сотериология и эсхатология.

Учение об ангелах и бесах занимает значительное место в “Речи” Татиана. Согласно апологету, Логос еще “до устройства человеков” (πρὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων κατασκευῆς) стал Творцом ангелов. Эти оба вида творения были созданы обладающими свободой воли (αὐτεξούσιον), но не имели в себе “природы блага” (τάγαθοῦ φύσιν), присущей одному лишь Богу.

(Во II и начале III вв. православные общины в восточной Сирии были еще очень слабы, и это позволило распространиться здесь различным еретическим сектам (вардесанитам, маркионитам и т. д.). См.: Muller C. D. G. Geschichte der orientalischen Nationalkirchen.— Göttingen, 1981. — S. 276. Данное преобладание еретических элементов в раннем сирийском христианстве с излишней резкостью акцентируется и абсолютизируется в работе: Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. — Tübingen, 1934. — S. 6-48).

Поэтому они могли, вследствие свободы произволения, становиться либо добрыми, либо злыми. И “первородный ангел,” хотя и был “разумнее” остальных, направил движение своей воли против Бога, восстал против Него и превратился в “начальника безумия” (τὸν ἀρχαῖα τῆς ἀνομοίας), став демоном. Подражающие ему ангелы, увлекшиеся его “мечтаниями,” образовали “бесовскую рать” (δαμόνων στρατόλεδον) и дали повод к отступничеству от Бога людям, которые также злоупотребили своей свободой воли (Речь 7-8). Изобретением бесов, в частности, является астрология, и сам языческий политеизм вообще Татиан рассматривает как поклонение бесам. Обращаясь к эллинам, он, например, говорит, что бесы, сами впадая во многое зло, и их души прельстили неведением и “фантазиями.” Далее Татиан делает любопытное замечание: бесы умирают отнюдь не легко, ибо они лишены плоти (σάρκός γὰρ ἀμοιροῦσι); но, поскольку их существование заключается в творении “дел смерти,” то они умирают всякий раз, когда научают грехам последовавших за ними людей. Поэтому видимое “преимущество” демонов, т.е. отсутствие телесной смерти, становится причиной великих мук: они не могут быть участниками вечной жизни и не получают взамен смерти бессмертия, подобно [праведным] людям. Они обретут в будущем вместо бессмертия и вечности своего рода “дурную бесконечность,” от которой нет избавления. Ибо, по словам Татиана, бесы, из-за “беспредельности своего життя” (διὰ τὸ ἀλείρων τῆς βιότητος), грешат намного больше людей, а поэтому и спасение для них невозможно (Речь 14).

Развивая дальше эту “демонологию,” Татиан говорит, что бесы, хотя и не обладают плотью, но имеют некий “духовный состав” (πνευματικὴ δὲ ἐστὶν αὐτοῖς ἢ συμπληξίς), подобный огню или воздуху. Иначе говоря, согласно Татиану, бесы имеют некое тело, которое, по всей видимости, состоит из “низшего (космического) Духа;” эти тела демонов, по его мнению, не могут зреть люди “душевные,” ибо данные тела доступны духовному видению тех, кто “укреплен Духом Божиим.” Самой “сущности бесов” (ἢ τῶν δαμόνων ὑπόστασις) не доступно “место покаяния (вероятно, предполагается мысль, что покаяние воз-

можно лишь “во плоти”). Бесов Татиан называет “отблесками материи и лукавства” (της γαρ ὕλης καὶ πονηρίας εἰσὶν ἀπαυγασματα); поскольку же материя возжелала владычествовать над душой, то бесы, соответственно своей свободной воле, передали людям законы смерти. — В данном случае мысль Татиана представляется не совсем ясной, но можно высказать предположение, что бесы, будучи “излучением” материи, есть как бы чисто “отрицательная энергия;” она не может быть чем-то субстанциальным, а поэтому словно “напрасно мучается в пустых родовых муках,” не в силах стать подлинным бытием, поскольку есть голое отрицание этого бытия. Вследствие чего Татиан и говорит, что если бы демоны могли, то они низвергли бы небо вместе с прочим творением, однако сделать такое они не в силах. Они только ведут брань (πολέμοῦσιν) посредством “дольней материи” (ὄλτ δε τί κάτω) с подобной им материей, т.е. нападают на душу человека, используя в качестве “орудия” тело и все телесные немощи и страсти (Речь 15-16).

Далее Татиан констатирует, что человек находится между [непадшими] ангелами и бесами, но ближе к первым, ибо “умален малым чим от ангел” (Пс. 8:5). Он побежден, но, утратив бессмертие, может вновь стать победителем и смертью через веру (θανάτω τῷ διαπίστεως) одолеть смерть (Речь 15). Татиан увещевает своих читателей: “Умри для мира, отказавшись от его безумия (μανίαν)! Живи для Бога и отвергни, через постижение Его, ветхое рождение. Мы приведены в бытие не для того, чтобы умирать, но умираем вследствие самих себя. Нас погубила свобода воли, а поэтому, будучи свободными, мы сделали рабами через грех... Мы приняли лукавство (την πονηρίαν), но принявшие его могут от него и отказаться” (Речь 11).

Ангелология и демонология у Татиана тесно увязываются с учением о человеке и сотериологией. Центром, в котором сосредотачиваются связующие нити этих элементов мирозерцания Татиана, является идея свободной воли: согласно апологету, именно свобода воли является источником зла в мире, но она же и открывает путь ко спасению. Наконец, нельзя не отметить, что сотериология у Татиана, как и у многих древнецерковных писателей, находится в тесной связи с эсхатологией. Последняя же выдержана в духе общецерковного учения: после конца мира (την τῶν ὁλῶν συντέλειαν) будет воскресение тел, которое произойдет ради Суда над человеками, и Судией будет сам Бог — Творец мира. Тайну воскресения Татиан не пытается объяснить рационалистическим путем, но приводит такое сравнение: до своего рождения человек не знает самого себя, пребывая как бы “в сущности плотской материи” (εν ὑλοστάσει της σαρκικῆς ὕλης — подразумевается, вероятно, утробное существование). Таким же образом он перестает существовать после смерти, и “испарившуюся материю” его тела вмещает в себя мир (космос). Затем человек воскресает, и это воскресение во многом напоминает рождение человека в мир (Речь 6). Детально данный образ не разрабатывается Татианом, и о комплексе богословских представлений, связанных с ним, остается только догадываться.

Таковы основные черты мирозерцания Татиана. В своей “Речи” он затрагивает широкий спектр аспектов христианского вероучения, но они далеко не всегда находятся в строгой логической взаимосвязи. Татиан часто скорее следует “логике темперамента,” чем “логике мысли” в собственном смысле этого слова. Данная “логика темперамента” порой подводит его к самым границам православной традиции, иногда даже заставляя переступать их. Но, вместе с тем, она придает также порой его мысли неожиданную глубину и яркость. Определенная эклектичность взглядов также присуща Татиану. По характеристике Н. И. Сагарды, “будучи менее справедлив, чем его учитель, он, анафематствуя философию, все-таки пользуется ею, но пользуется так, что его собственная система кажется об-

разованной из разнородных элементов: то он соприкасается с стоицизмом (гораздо реже с платонизмом), то обнаруживает несомненное влияние на него некоторых гностических верований, то, наконец, дает совершенно противоречивые утверждения, которые свидетельствуют, что автор не успел совершенно освободиться от эллинской философии. Наконец, в некоторых местах чувствуется довольно заметная приверженность Татиана к неправославным мнениям” (Сагарда Н. И. Лекции по патрологии, с. 661-662).

Глава V. Афинагор Афинянин.

1. Сведения древнецерковных писателей об Афинагоре.

На русском языке имеется довольно серьезная работа, не потерявшая своего значения и ныне: Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II века. — Казань, 1894. Недавно появился и новый перевод одного творения Афинагора, снабженный вступительной статьей и примечаниями: Афинагор Афинянин. Предстательство за христиан / Пер. с древнегреч., вступит. ст. и коммент. А. В. Муравьева // Вестник Древней Истории. — 1993. — Приложение, С. 235-279.

По словам Л. Барнарда, современной исследовательницы творчества Афинагора, он, являясь “одним из самых способнейших греческих апологетов, был практически неизвестен в христианской древности” (Barnard L. W. *Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic*. — Paris, 1972. — P. 13). И действительно, ни один из древних христианских писателей, обычно служащих для нас источником сведений относительно первых церковных писателей и их творений (Евсевий Кесарийский, блаж. Иероним и др.) даже не упоминает об Афинагоре. Поэтому не случайно, что новейшая монография Б. Пудрона, посвященная этому апологету, начинается с главы “В поисках неизвестного автора” (*a la recherche d'un inconnu*) (Pouderon B. *Athenagore d'Athènes: Philosophe chrétien*. — Paris, 1989. — P. 19-35). Мы обладаем лишь двумя краткими упоминаниями об Афинагоре. Первое из них встречается у св. Мефодия Олимпийского (ум. 311-312), который в своем сочинении “О воскресении” ссылается на апологетический труд Афинагора “Прошение за христиан,” цитируя его и прямо называя имя автора. Второе упоминание восходит к малоизвестному церковному историку V века Филиппу Сидету, бывшему некогда диаконом у св. Иоанна Златоуста. К сожалению, церковно-исторический труд самого Филиппа утерян, и мы имеем лишь один его фрагмент, дошедший через вторые руки. Из свидетельства Сократа Схоластика известно, что этот труд представлял собой обширное произведение под названием “Христианская история,” состоял из 36 книг, включавших около 1000 “отделов” (томов). Дошедший до нас единственный фрагмент этого огромного произведения касается александрийского “огласительного училища” и представляет чрезвычайный интерес, хотя в то же время “вызывает непрекращающиеся дискуссии среди ученых. Ввиду большой важности этого фрагмента целесообразно привести его целиком: (Перевод данного фрагмента дается по изданию: Theodoros Anagnostes. *Kirchengeschichte* / Hrsg. von G. Ch. Hansen. — Berlin, 1971. — S. 160) “Афинагор был первым руководителем (πρώτος ἡγούμενος) Александрийского училища (του διδασκαλείου) и процветал (ἀκμάσας) во времена Адриана и Антонина, которым он адресовал “Прошение за христиан” (τον υπέρ Χριστιανῶν Πρεσβυτικόν). Сей муж исповедовал христианство в плаще философа (ἀνήρ ἐν αὐτῷ χριστιανίσας τῷ τριβῶνι), стоя во главе академической шко-

лы (της Ἀκαδημικῆς σχολῆς προϊστάμενος). Возжелав еще до Кельса написать [сочинение] против христиан, он обратился к Священным Писаниям, чтобы бороться [с христианством] со знанием дела (εις το ἀκριβέστερον ἀγωνίσασθαι), но был столь пленен Всесвятым Духом, что, подобно великому Павлу, вместо преследователя стал учителем той веры, которую преследовал.

Учеником его, как говорит Филипп, был Климент, автор “Стромат,” а [учеником] Климента — Пантен. Этот Пантен также был афинянином и философом-пифагорейцем... Согласно Филиппу, учеником и преемником Пантена, возглавлявшим училище, являлся Ориген... и он был четвертым предстоятелем христианской школы (τέταρτος προέστη της Χριστιανικῆς διατριβῆς). После Оригена [таким предстоятелем являлся] Иракл, за ним — Дионисий, за Дионисием — Пиерий; после Пиерия — Феогност, за Феогностом — Серапион, а после него — Петр, великий епископ, ставший мучеником; после Петра — Макарий, прозванный соотечественниками “Городским” (πολιτικόν), за ним — Дидим, а за Дидимом — Родон. Согласно Филиппу, Родон, во времена Феодосия Великого, перевел школу в его [родной] город Сиды и, как говорит Филипп, сам он учился у Родона.”

Данный фрагмент Филиппа Сидета, дошедший до нас в пересказе анонима, вызывал и вызывает многие споры в церковно-исторической науке. Следует отметить, что за Филиппом уже в древности утвердилась репутация плохого историка, которая запечатлелась в отзывах Сократа Схоластика и патриарха Фотия. Согласно им, Филипп в своей “Христианской истории” говорит о многих “материях” (геометрии, астрономии и т. д.), не имеющих прямого отношения к истории; кроме того, он “смешивает времена истории,” его труд представляется “напыщенным” и написанным тяжелым языком и т. п. В приведенном фрагменте Филиппа также встречаются некоторые несообразности: например, он утверждает, что Пантен был учеником Климента Александрийского, тогда как многоголовый хор прочих свидетельств однозначно говорит об обратном взаимоотношении обоих “дидакалов” (Климент — ученик Пантена); путает также Филипп и дату написания “Прощения.” Вместе с тем, большинство исследователей признают определенную значимость и ценность сообщения Филиппа: хотя в нем правда смешана с элементами вымысла и неточностями, зерна истины здесь, несомненно, присутствуют.

Особенно это касается сведений об Афинагоре. Вряд ли вызывают сомнения сведения относительно того, что Афинагор жил во второй половине II в., был родом из Афин, где, вероятно, принадлежал к школе платоников; что он собирался выступить с полемическим сочинением против христиан, но вместо этого сам обратился и стал защитником христианства. Скорее всего, Афинагор много путешествовал, и то, что предание о нем сохранилось в малоазийских церквях (св. Мефодий и Филипп Сидет. См. ряд верных наблюдений на сей счет в кн.: Мироносицкий П. Указ, соч., с. 28-30), заставляет высказать предположение: некоторое время этот апологет подвизался и в Малой Азии. Сложнее обстоит дело с сообщением Филиппа относительно Афинагора как родоначальника известного “огласительного училища” в Александрии. Хотя Л. Барнард и признает данное сообщение почти несомненным (Barnard L. Athenagoras. — P. 14-18), но высказываться здесь можно лишь только в плане гипотетическом, ибо остальные источники не подтверждают сообщения Филиппа. В качестве гипотетического предположения можно высказывать догадку, что Афинагор некоторое время жил в Александрии и открыл здесь частную “философско-христианскую школу,” наподобие школы св. Иустина в Риме. Однако данная школа, скорее всего, являлась лишь прообразом будущего “огласительного училища,” имеющего хотя и смутные, но все же заметные формы “церковного учреждения.” Можно предполагать также, что деятельность

Афинагора в Александрии вряд ли была продолжительной, поэтому она и не оставила заметных следов в предании александрийской церкви.

2. Литературные труды Афинагора.

Подробных сведений о творчестве этого апологета не сохранилось, но известны два его труда, дошедших до нашего времени. Первое сочинение — уже упоминавшееся “*Прошение за христиан*” (мы предпочитаем сохранять это традиционное в русской патрологической науке название); поскольку это сочинение было направлено Марку Аврелию и Коммоду, “соцарствование” которых приходится на 176-180 гг., вопрос о датировке произведения не вызывает затруднений. Другие косвенные свидетельства (титуты императоров “сарматский,” “армянский,” указание на период мира) позволяют еще более сузить и уточнить эту датировку — вероятнее всего, произведение было написано в 177 г. (Pouderon V. *Athenagore*. — P. 38-40). Как и некоторые другие христианские апологеты (Аполлинарий Иерапольский, св. Мелитон Сардийский и др.) Афинагор пытался апеллировать к просвещенному разуму “императора-философа” (Марка Аврелия), стараясь доказать неразумность и бесполезность преследования христиан. Конкретных и зримых результатов такие апелляции не принесли (См.: Grant R. M. *Five Apologists and Marcus Aurelius // Vigiliae Christianae*. — 1988. — Vol. 42. — P. 1-17), но, тем не менее, свою роль они сыграли, ибо подготовили постепенную эволюцию сознания греко-римского языческого общества в сторону принятия христианской религии. “*Прошение*” Афинагора — достаточно обширное произведение, состоящее из 37 глав. Защита христианства здесь строится по трем основным пунктам: 1) опровержение обвинений христиан в безбожии, 2) опровержение обвинений их в людоедстве и 3) опровержение обвинений в кровосмесительстве. По логичной стройности, ясности и четкости языка сочинение Афинагора явно превосходит аналогичные труды предшествующих греческих апологетов (См.: Tixeront J. *Melanges de patrologie et d'histoire des dogmes*. — Paris, 1921. — P. 88-89). П. Мироносицкий характеризует Афинагора как писателя следующим образом: “Подвергая языческое мировоззрение тщательной критике, Афинагор нигде не переступает пределов критики: она не переходит у него в резкое обличение или осмеяние и совсем не изобилует сильными выражениями, которых так много рассеяно в апологии, например Тертуллиана, и которые часто бывают блестящи, но редко убедительны. Его оружие — логика; его цель — разоблачить ложь, указать абсурд, чтобы истина восторжествовала. Но и тут он осторожен и скромн: он знает, как неприятно бывает убежденному человеку выслушивать горькую истину о своих убеждениях, и потому он шадит и заблуждения... Но при этом мы должны прибавить, что умеренность и скромность Афинагора нигде не переходят в лезть или заискивание пред императорами: чуждый крайностей памфлетиста и льстивого софиста, наш апологет везде и во всем сохраняет достоинство и строгость христианского философа. Философ по тону своей речи, Афинагор может быть назван блестящим оратором по своим писательским приемам. В этом отношении он стоит выше Иустина Философа, Татиана и Феофила. По мастерскому изложению мы можем его сравнить лишь с латинским апологетом Минуцием Феликсом. Если этого последнего некоторые ученые называют христианским Цицероном, то Афинагора сравнивают с Демосфеном” (Мироносицкий П. Указ, соч., с. 74-75).

Второе произведение Афинагора — “*О воскресении мертвых.*” Некоторые исследователи пытались доказать, что оно не принадлежит этому апологету, но написано анонимным автором в III — начале IV вв.

(См.: Grant R. M. *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras* // *Harvard Theological Review*. — 1954. — Vol. 47. — P. 121-129. Гипотезу Р. М. Гранта поддерживает и В. Шедель в своем предисловии к изданию: *Athenagoras. Legation and De Resurrectione* / Ed. by W. Schoedel. — Oxford, 1972. — P. XXV-XXXII).

Однако их аргументация представляется недостаточно убедительной, и другие исследователи склонны считать трактат “О воскресении” вышедшим из-под пера Афинагора.

(См. серьезное исследование: Pouderon V. *L'authenticite du traite sur la Resurrection attribue a Tapologiste Athenagore* // *Vigiliae Christianae*. — 1986. — Vol. 40. — P. 226-244. Совсем недавно была предпринята новая попытка пересмотреть это суждение. В весьма обширной статье Н. Зеегерс, тщательно взвесив аргументы pro и contra гипотезы о едином авторе “Прошения” и “О воскресении,” склоняется все же к мнению о двух различных творцах этих произведений. См.: Zeegers N. *La paternite athenagorienne du De resurrectione II Revue d'Histoire Ecclesiastique*. — 1992. — Vol. 87. — P. 333-374).

Трактат, вероятно, написан спустя некоторое время после “Прошения” (возможно, в 80-х гг. II в.). По объему он несколько меньше “Прошения” (25 глав) и распадается на две части: в первой части (“отрицательной”) автор устраняет аргументы, направленные против учения о воскресении, а во второй (“положительной”) приводит доводы в пользу этого учения. Значение трактата состоит в том, что он является первым в христианской письменности сочинением, целиком посвященным теме воскресения из мертвых и представляющим этот аспект христианского вероучения в достаточно систематическом виде. Следует отметить, что учение о воскресении из мертвых ко времени написания произведения еще не обрело четких форм в церковном веро-сознании, хотя основные контуры данного учения были намечены в Ветхом Завете (). Позднее св. Апостол Павел, опираясь на Ветхий Завет, развил некоторые существенные элементы учения о бессмертии (1 Кор. 15 и др.); ряд других важных моментов этого учения (связь его и христологии, взаимоотношения проблемы воскресения и вопроса о бессмертии души и тела человека и т. д.) получили некоторое раскрытие также в творениях мужей апостольских.

(См. весьма серьезный обзор данной проблемы в кн.: Eijk T. H. C. van. *La resurrection des morts chez les Peres Apostoliques*. — Paris, 1974. — P. 147-193).

Однако пока это были лишь разрозненные элементы, не сведенные в более или менее стройную систему взглядов. Кроме того, нельзя не заметить, что данное учение встретило серьезную оппозицию как извне, так и изнутри Церкви (См.: Pouderon V. *Athenagore*. — P. 82-114). Она исходила прежде всего от сторонников языческого мирозерцания. Уже “миссионерская” речь св. Апостола Павла (Деян. 17:31-33) ясно показывает, что вера христиан в воскресение мертвых была главным преткновением для язычников. В эпоху Афинагора сопротивление их этому одному из основных пунктов христианского вероучения было не менее сильным.

Оно равным образом было характерно как для широких слоев языческих масс, так и для языческой интеллигенции. Реакция языческой массы засвидетельствована в послании галльских церквей, сохраненном Евсевием Кесарийским (Церк. ист. V, 1). Повествуя о гонениях на христиан в Галлии при Марке Аврелии, оно, среди прочего, констатирует: “Тела мучеников, всячески поруганные в поучение всем, оставались шесть дней под открытым небом, затем беззаконники их сожгли и смели пепел в реку Родан, протекающую поблизости, чтобы ничего от них на земле не оставалось. Они делали это в расчете победить Бога и отнять у них возрождение. Они так и говорили: “Чтобы и надежды у них не было на воскресение, поверив в которое они вводят странную новую веру, презирают пытки и готовы с радостью идти на смерть. Посмотрим, воскреснут ли они и сможет ли их Бог помочь им и вырвать из наших рук.”“ Реакция же языческой интеллигенции отчетливо отразилась в “Истинном слове” Кельса — современника Афинагора. Этот образованный языческий философ называет учение о воскресении “мерзостным и невозможным”

(ἀλόπτυστον ἄμα καὶ ἀδύνατον), отмечая, что данное учение (το δόγμα) не разделяется и некоторыми из христиан (Origene. Contre Celse: Vol. 3 / Ed. par M. Borret // Sources chretiennes. — Paris, 1969. — № 147. — P. 48).

И действительно, внутри Церкви также существовало определенное противление учению о воскресении мертвых. Эта оппозиция исходила, преимущественно, от сторонников различных гностических сект. Собственно говоря, данные секты были типичным “парахристианским явлением:” паразитируя на Теле Церкви, они увлекали в “прелесть” ряд нестойких членов ее. Эта “прелесть” проявлялась двояким образом: либо “псевдогностики” прямо отрицали воскресение тел, как, например, архонтики, утверждающие, что “нет воскресения плоти, но есть одно воскресение души;” либо отрицали его косвенным образом, считая, что воскреснет “тело духовное,” абсолютно чуждое земному телу. Последняя форма “псевдогностического учения о воскресении” нашла выражение в секте валентиниан. В наиболее полном виде оно представлено в одном из сочинений, найденных в Наг Хаммади, которое носит название “Слово о воскресении” (или: “Послание к Регину”).

(См.: Peel M. L. The Epistle to Rheginos: A Valentinian Letter on the Resurrection. — Philadelphia, 1969. — P. 139-150).

Формально при этом “псевдогностики” опирались на слова Апостола Павла: *“плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления”* (1 Кор. 15:50).

“Псевдогностики” вообще весьма часто апеллировали к авторитету великого Апостола языков. Особенно это касается валентиниан, которые опирались на “тайное предание,” якобы дошедшее только до них от св. Павла. См.: Pagels E. H. The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters. — Philadelphia, 1975. — P. 1-5).

Делая из этих слов крайние выводы, они увлекали за собой и некоторых нетвердых в вере членов Тела Христова. Подобный церковно-исторический контекст и определил во многом написание трактата Афинагора “О воскресении.”

3. Богословские взгляды Афинагора.

Учение о Боге и триадология.

Исходной точкой учения Афинагора о Боге служит коренное различие между Богом и материей (ἕτερον μὲν τι εἶναι τὴν ὕλην ἄλλο δὲ τὸν θεόν).

(Текст творений Афинагора цитируется по изданию: Athenagore. Supplique au sujet des chretiennes et Sur la resurrection des morts / Ed. par V. Pouderon // Sources chretiennes. — Paris, 1992. — № 379).

Это различие мыслится апологетом как противоположность “несотворенного” (ἀγένητον), вечного, созерцаемого лишь умом и разумом Бытия, с одной стороны, и бытия “тварного” (γενητην) и тленного, с другой (Прош. 4). Подобная оппозиция Бога и материи мыслится еще и как противоположность Сущего и не Сущего (το οὐ καὶ το οὐκ οὐ καὶ), умопостигаемого и чувственного, “Горшечника” и “глины” (Прош. 15). Однако данная противоположность не приводит Афинагора к “онтологическому дуализму,” ибо для него материя не является “началом” (“принципом”) бытия, равным Богу. Возражая греческим философам, он говорит: “Если мы допустим, что одна и та же сила (δύναμις) у подчиняющегося и начальствующего (ἀρχομένου καὶ τοῦ ἀρχοντος), то незаметно делаем материю тленную, текучую (ρευστην) и изменяемую равночестной (ἰσότημον) с несотворенным, вечным и всегда созвучным [Себе] (διὰ παντός συμφωνῶ) Богом” (Прош. 22). Наоборот, “онтологическому дуализму”

Афинагор резко противопоставляет монотеизм: используя пифагорейскую терминологию, он говорит, что Бог есть Единица (μονάς) и является Единым (εἷς; Прош. 6). Влия-

ние философской терминологии у Афинагора чувствуется и в других определениях Бога: в частности в обозначении Его как “бесстрастного” (αλαθής), “незримого” (αόρατος), “непостижимого” (ακατάληπτος) и т. п. Но все эти определения отступают на задний план, по сравнению с определением Бога как “Сущего” (ο ων — “Сый”), имеющим библейские истоки.

(В известном переводе Семидесяти толковников Исх. 3:14 (Εγώ εἰμί ὁ ων) можно наблюдать определенную тенденцию к “одухотворению” речевых оборотов, применяемых в отношении к Богу, вообще характерную для Септуагинты. См.: Lamarche P. Le Septante // Le monde grec et la Bible / Ed. par C. Mondesert. — Paris, 1984. — P. 30-31. Данный перевод этой фразы, с одной стороны, сохраняет присущую ветхозаветному мышлению черту постигать бытие прежде всего как бытие личностное (Sein im Vollsinn des Alien Testament ist in der erster Reihe Person-Sein) (Boman Th. Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen. — Göttingen, 1959. — S. 34). С другой стороны, в указанном переводе отмеченной фразы несколько теряется ярко выраженный динамизм семитского мышления, обретая взамен статичность, присущую эллинскому мышлению. Процесс достаточно умеренной “эллиннизации” ветхозаветно-семитских представлений о Боге нашел крайнее выражение у Филона Александрийского, для которого “Бог — бескачественное, чистое и не имеющее никакого определенного признака бытие. Бог — это самое родовое и общее в бытии. Поэтому наиболее приличным и соответствующим Богу именем является “сущий” — το ὄν (точнее: “сущее,” ибо употребляется средний род. — А. С.). Только эта сторона Божественного существа, т.е. факт бытия Бога, и может быть постигнута человеком. Таким образом, Филон находит возможным усвоить Богу только один, притом самый общий и бессодержательный признак: необходимость Его бытия в качестве абстрактной и неопределенной первоосновы мировой жизни” (Иваницкий В. Ф. Указ, соч., с. 543-544). Правда, Филон пытается найти диалектически тонкое решение проблемы соотношения “Бога живого” и “Бога абстрактного,” но это ему далеко не всегда удается. См.: Brehier E. Les idées philosophique et religieuse de Philon d’Alexandrie. — Paris, 1908. — P. 69 — 82. Афинагор находит более удачное решение данной проблемы).

Именно как “Сущий,” Бог, согласно Афинагору, является Основой и Причиной всякого тварного бытия. С этим связаны и другие характеристики Бога: Его всемогущество, проявляющееся и в творении мира, и в промышленности о тварном бытии; Его справедливость, согласно которой Он премудро установил своего рода “градацию” и “иерархию” в тварном мире; наконец, Его святость и благодать, которые соприисущи Ему, как присущ цвет телу (Прош. 24). Таким образом, учение Афинагора о Боге, хотя и обладает несомненным “философским колоритом,” уходит корнями преимущественно в Священное Писание и предшествующее церковное Предание. Примечательно, что, излагая учение о Боге, Афинагор использует и образы, восходящие к Священному Писанию; например, он называет Бога “Светом неприступным” (Прош. 16; ср. 1 Тим. 6:16). Вообще необходимо отметить, что в богословии Афинагора, как и в богословии большинства отцов Церкви, “понятийность” и “образность” не просто соседствуют, но взаимопроникают. Однако такое взаимопроникновение (“перихоресис”) понятийного и образного “рядов” словесных форм не ведет к их смешению: они являются и нераздельными, и неслиянными. Отцы Церкви, используя оба указанных “ряда,” стремятся полнее и объемнее очертить контуры тайны Божества, отнюдь не претендуя на то, чтобы объять эту тайну целиком. Следует также отметить, что образы, используемые отцами Церкви, нельзя проецировать на плоскость логического мышления, а понятия и определения “логического ряда” их богословия нельзя располагать в “системе координат” образного и символического мышления. Это касается и даже столь “философического” церковного писателя, как Афинагор.

Для понимания учения Афинагора о Святой Троице главное значение имеют три места “Прошения.” В первом из них (гл. 10) апологет, кратко представляя вероучение христиан, говорит, что последователи религии Христовой (“мы”) признают единого (ένα) Бога, нерожденного (ἀγέννητον), вечного, незримого, бесстрастного, непостижимого, “невместимого” (ἀχώρητον), воспринимаемого лишь умом и разумом, окруженного (или “ог-

ражденного” — περιερχόμενον) светом и красотой, а также Духом и Силой несказанной. Кроме того, христиане учат о Сыне Божием и, как подчеркивает Афинагор, здесь их учение коренным образом отличается от языческого, где “боги ничуть не лучше людей.” Согласно же христианам, Сын Божий есть “Слово Отца, как Его идея и действие” (λόγος του πατρός εν ιδέα και ενεργεία); Сыном и через Сына все сотворено, ибо Отец и Сын — одно. “Ведь Сын — в Отце, а Отец — в Сыне единством и силою Духа (ένότητι και δυνάμει πνεύματος), и Сын Божий есть Ум (νοῦς) и Слово Отца.” Далее Афинагор поясняет свою мысль: Сын есть “первое Порождение (πρώτον γέννημα), но Он не является возникшим (или сотворенным — οὐχ ὡς γενόμενον), ибо изначально Бог, будучи вечным Умом и вечно Разумным (αἰδίως λογικός), имел в Себе Слово (Разум — “Логос”). Сын является “Происшедшим” (προελθόν) от Отца для того, чтобы быть Его “идеей и действием” в отношении всего материального. С Сыном Афинагор еще соотносит известные слова в Притч. 8:22 (“Господь создал мя в начале путей Своих”), сказанные о Премудрости Божией. Относительно же третьего Лица Святой Троицы апологет замечает, что Оно есть “Действующее (το ενεργούν) в пророках” (или “пророческий Дух”); это Лицо (Святой Дух) называется еще “Излиянием Божиим” (ἀλόροισαν του θεού), истекающим от Бога и вновь возвращающимся к Богу наподобие солнечных лучей.

В данном важном с точки зрения триадологии отрывке Афинагор вполне отчетливо намечает основные пункты христианского учения о Святой Троице, единстве и различии Лиц Ее. Тем не менее, несколько моментов изложения этого учения у Афинагора требуют пояснений. Прежде всего, и Бог Отец, и Бог Сын здесь называются оба “Умом.” Можно констатировать явное влияние терминологии “среднего платонизма” (Альбина, Нумения и др.) на подобное обозначение первых двух Лиц Троицы у Афинагора, ибо у названных “средних платоников” высшие принципы бытия довольно часто обозначаются как “первый Ум” и “второй Ум.”

(У “средних платоников” и неопифагорейцев (входящих в общее течение “среднего платонизма”) терминология, обозначающая высшие онтологические принципы бытия, была достаточно гибкой и подвижной. У Альбина они обозначались как Ум и “разумная Мировая Душа” (= Демиургу и Логосу); в качестве третьего принципа фигурировала “неразумная Мировая Душа.” У Модерата: первое Единое — второе Единое — третье Единое (Мировая Душа). У Нумения: первый Ум — второй Ум (Демиург); наряду с ними значится и “злая Мировая Душа.” См.: Dillon J. The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B. C. -220 A. D. — London, 1977. — P. 267-306, 344-351, 361-379. Как отмечается, онтологическая схема Нумения по духу своему сближается с некоторыми гностическими системами. См.: Kramer H. Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Plato-nismus zwischen Platon und Plotin. — Amsterdam, 1964. — S. 66-73).

Однако эту платоническую терминологию Афинагор заставляет служить христианскому учению о Святой Троице, ибо для него “Отец-Ум” и “Сын-Ум” являются не безликими “умопостигаемыми Сущностями,” но Божественными Личностями. В триадологии Афинагора несомненен акцент на единстве Лиц Святой Троицы; апологет, говоря “Сын — в Отце, и Отец — в Сыне,” явно опирается на речения Самого Господа: “Я в Отце и Отец во Мне” (Ин. 14:11). Правда, следующая фраза Афинагора: “единством и силою Духа” представляется несколько загадочной. Разумное объяснение ей находит П. Мироносицкий, понимающий многозначный термин δύναμις в конкретном случае как “существо” или “природа.” Отсюда указанная фраза, согласно этому православному исследователю, означает: “Сын пребывает в Отце и Отец в Сыне по единству и существу Духа, т.е. Божественной Их природы” (Мироносицкий П. Указ.соч., с. 205). Еще один сложный момент — обозначение (повторяющееся дважды) Сына в качестве “идеи и действия” Отца. Скорее всего, понятие “идея” здесь следует понимать в смысле “формообразующего принципа,” а термин “действие” (“энергия”) — в смысле “осуществленности” (“реализации”). Поэтому данной

фразой Афинагор подчеркивает космологическую роль Логоса в духе пролога Евангелия от Иоанна (1, 3), согласно которому “мир этот творится Отцем через Сына Слово, единосущное Отцу — причина появления всякого бытия, как Отец источник всякого бытия” (Властов Г. Опыт изучения Евангелия Св. Иоанна Богослова: Т. 1. — СПб., 1887. — С. 62). Наконец, требует пояснения и обозначение Святого Духа как “Истечения Божиего.” Оно, вкупе с образом солнечных лучей, явно восходит к Прем. 7, 25, где Премудрость также обозначается как “чистое излияние (αλόρροια) славы Вседержителя.”

(В этой книге Ветхого Завета, где сильно чувствуется влияние эллинского стиля мышления, указанное понятие, наряду с ἀτμίς (“дыхание”), обозначало “динамичный” аспект отношения Премудрости к Богу, тогда как термины ἀπαύγασμα (“сияние, отблеск”), ἑσόπτρον (“зеркало, отражение”) и εἰκὼν (“образ”) — “статичный” аспект этого отношения. См.: Larcher G. Etudes sur le Livre de la Sagesse. — Paris, 1969. — P. 377-378).

Это еще раз показывает стремление апологета опереться в своем учении о Святой Троице на Священное Писание. Главное, что бросается в глаза в разбираемом месте сочинения Афинагора — тонкий “баланс” между единством и различием Лиц Святой Троицы. Он наиболее ощутим в заключительных словах, где говорится, что христиане признают “Бога Отца и Бога Сына и Святого Духа, представляя Их как Силу в единстве (τὴν ἐν τῷ ἐνώσει δύναμιν) и как различие по чину (ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν).” Другими словами, все три Лица едины по Своей Божественной сущности, но между Ними существует различие в “порядке” (“строе, чине”), т.е. в иерархии внутри-троичных отношений. Необходимо еще отметить, что слово “Бог,” стоящее в фразе перед первыми двумя Лицами Троицы, опускается перед третьим Лицом. Однако подобная констатация вряд ли предполагает, что Афинагор не считал Святой Дух “полноценным Богом,” хотя определенный элемент “умаления” Его, по сравнению с двумя другими Лицами Святой Троицы, у апологета все-таки присутствует.

Два других места “Прошения” позволяют дополнить и уточнить триадологию Афинагора. В первом из них (гл. 12) апологет говорит о христианах, “руководимых одним только [стремлением] познать истинного Бога и Слово Его, постичь каково единство (ἐνότης) Отрока (τοῦ παῖδος) с Отцом, какова общность (κοινωνία) Отца с Сыном, что есть Дух, каковы единение и различие соединенных столь тесно (τῶν τοσοῦτων ἐνώσει καὶ διαίρεσις ἐνουμένων), то есть Духа, Отрока и Отца.” Данный отрывок еще раз рельефно оттеняет тот “баланс” единства и различия Лиц Святой Троицы, о котором уже шла речь. Добавляется здесь и небольшой штрих — обозначение второй Ипостаси Троицы как “Отрока,” что органично вписывается в предшествующую Афинагору традицию патристической триадологии. Наконец, последнее место, позволяющее нам представить учение апологета о Святой Троице, гласит: “Мы говорим о Боге, Сыне и Слове Его, и о Святом Духе, соединенных по силе и различающихся по чину — об Отце, Сыне и Духе, потому что Сын есть Ум, Слово (Разум) и Премудрость Отца, а Дух — Излияние (αλόρροια) [Его], подобное [истечению] света от огня.” Здесь опять Афинагор подчеркивает единство Лиц Святой Троицы по существу (“силе”) и Их различие во внутритроичной иерархии. Опять утверждается “истечение” (“излияние,” “исхождение”) Святого Духа от Отца, причем отсутствует всякий намек на подчиненное положение Духа в отношении Сына. Характерно еще, что Сын прямо называется “Премудростью Отца:” в данном случае Афинагор (наряду со св. Иустинном) стоит в начале святоотеческой традиции отождествления Софии с Логосом, которая красной нитью проходит через творения многих отцов Церкви.

(См.: Jaeger H. The Patristic Concept of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinic Research // Studia Patristica. — 1961. — Vol. 4. — P. 103-106).

В целом, учение Афина-гора о Святой Троице является вполне православным; неточности в нюансах и некоторая некорректность в терминологии этого апологета несколько не портят общего впечатления. Пожалуй, одним из слабых звеньев его богословия является отсутствие каких-либо указаний на связь триадологии и христологии. Собственно говоря, христология, как таковая, в сохранившихся сочинениях Афинагора почти не намечается, и имя Христа им не называется. Только одно место, где говорится о восприятии Богом плоти “по Божиему Домостроительству” (Прош. 21), косвенно предполагает наличие учения о Воплощении Бога Слова. В данном аспекте Афинагор явно уступает св. Иустину, хотя и сближается с Аристидом.

Учение о Промысле Божиим и о духовном мире (ангелах и бесах). Для Афинагора, как и для всех христианских писателей, Бог есть прежде всего Творец мира и человеков. Однако Он является не только Творцом, но и Промыслителем, заботливо пекущимся о созданных Им тварях. Этот момент христианского вероучения Афинагор особенно подчеркивает (Прош. 8). В частности, он говорит, что те люди, которые считают Бога Творцом вселенной, необходимо должны и соотносить с Его Премудростью и Праведностью (δικαιοσύνη) также “Охранение” (φυλακὴν) всех тварей и Промышление о них. Такая верность исходным принципам, согласно Афинагору, заставляет христиан признавать, что ничто на земле и на небе не остается без Попечения и Промысла Божиего (ἀνεπιτρόπευτον μηδ'ἀπρονόητον), но Его забота (ἐπιμέλειαν) распространяется на все твари — видимые и невидимые, большие и малые, ибо все они нуждаются в подобной заботе (О воскр. 18). Наметив эти основные контуры христианского учения о Промысле Божиим, Афинагор выделяет как бы два вида такого Промысла* один он именует “общим Промыслом,” а другой — “частичным” (или “индивидуальным”). Данное различие видов Промысла у апологета тесно связано с его ангелологией и демонологией, а поэтому необходимо прежде всего обратиться к ним.

Говоря о сатане, Афинагор называет его “духом, пребывающим окрест материи” (το περὶ τὴν ὑλὴν ἔχον πνεῦμα); как и все ангелы, этот “дух” был приведен в бытие Богом, и Бог вверил ему “надзирание” (“заведование” — διοίκησιν) за материей и материальными видами (τοῖς τῆς ὑλῆς εἶδεσι). Ибо сонм ангелов был приведен в бытие для того, чтобы промышлять об упорядоченном Богом тварном мире (τοῖς ὑπ'αὐτοῦ διακεκοσμήνοισι). По словам Афинагора, Бог имеет “всеобщее и главное Промышление обо всем” (τὴν παντελεῖκην καὶ γενικὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν), а поставленным Им ангелам доверен “частичный Промысл” (τὴν δε ἐπὶ μέρους; Прош. 24). Вечный Промысл Божий, согласно апологету, пребывает всегда равным себе и самоотжественным, а “частичный Промысл” имеет своим “объектом” лишь “достойных; остальные же твари “промышляются” в соответствии с “общим установлением” и “согласно разумному закону” (τῶν λοιπῶν κατὰ τὸ κοινὸν συστάσεως νόμῳ λόγου προνοουμένων — Прош. 25). Данное различие двух видов Промысла Божиего лишь намечается Афинагором, но концептуальные детали не разрабатываются им. Однако главный смысл его учения о Промысле достаточно ясен: Бог осуществляет “общее Промышление” о тварном мире, а “частичное Промышление” как бы поручает Своим ангелам. Одно место в “Прошении” (гл. 10), где излагается кратко суть христианского богословия, достаточно показательно в этом плане. Здесь среди прочего изрекается: “Мы говорим также о сонме ангелов и Служителей (leitourḡōn), между которыми Бог, Создатель и Творец мира, посредством Своего Слова распределил и разделил [наблюдение] над благочинием (εὐταξίαν) элементов, небес, мира и [всего], что находится в этом мире.”

В связи с подобными рассуждениями Афинагора невольно возникает ряд вопросов: не является ли “делегирование” Своих полномочий Промыслителя со стороны Бога и поручение “частичного Промышления” ангелам неким проявлением скрытого деизма, присущего Афинагору? Не становится ли у него Бог неким “Царем,” который “царствует, но не управляет?” Не превращается ли Бог в некий абстрактный “Первопринцип” и “Перво двигатель” бытия, запустивший “механизм” этого бытия, но не вмешивающийся в ход его движения? — Отвечая на эти вопросы, следует учитывать весь контекст богословия Афинагора, которое в целом глубоко чуждо деизму. Апологет исходит из того, что Бог является всемогущим и всевидящим, а поэтому ничто не ускользает от Его отеческого попечения. Соответственно подобной посылке, и все служения ангелов, и “частичный Промысл” представляются органичной частью “общего Промысла.” Поэтому в любой момент Бог может вмешаться (и, безусловно, вмешивается) в “полномочия служебных ангельских чинов,” постоянно направляя (а если нужно, и исправляя) ход и течение мирового бытия. Само это течение бытия не есть движение механическое, ибо лучшую и высшую часть мироздания составляют разумные существа, обладающие свободой воли. Поэтому, согласно верному замечанию П. Мироносицкого, ангелы “в своей частичной промыслительной деятельности являются не посредниками, не заместителями, а служителями и исполнителями воли Божией. А так как по природе своей они ограничены, то ограничены и силы их, и потому их промыслительной деятельности могут подлежать лишь немногие вещи, части мира, тогда как Бог, как Существо неограниченное в силах и ведении, неограничен и в Своем Промышлении” (Мироносицкий П. Указ, соч., с. 205).

В общем, ангелология Афинагора сводится к нескольким основным положениям: мир ангельский, как и мир чувственный, сотворен Богом; ангелы суть бестелесные и разумные существа; они являются “Служителями Божиими” и предназначены выполнять роль “частичных управителей,” пекущихся о мире чувственном. Эта ангелология Афинагора естественно связана и с демонологией, основные контуры которой также намечаются опять в главах 24 — 25 “Прошения.” По мысли апологета, сущностным свойством ангелов является обладание свободой воли — именно такими “свободно произволяющими (свободно избирающими)” они и были сотворены Богом (*αυθαίρετοι δὴ γεγόνασιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ*). Однако одни из них остались на том месте, где поставил (*διέταξεν*) сотворивший их Бог, выполняя свое служение, а другие “восстали против Основы и Начала [своей] сущности” (*ἐνὺβρισαι καὶ τί τῆς οὐσίας ὑποστάσει καὶ τῇ ἀρχῇ*), оскорбив тем самым Бога. Таковым “дерзким ослушником” стал “начальник материи и материальных видов,” т.е. диавол, к которому присоединились и некоторые другие ангелы, бывшие “окрест первой тверди” (*ἕτεροι τῶν περὶ τὸ πρῶτον τοῦτο στερῶμα*). Последние даже “пали до вожделения девиц и оказались покоренными плотью” (или: “ниже, хуже плоти” — *ἤττους σαρκός*); а “начальник материи” стал лукавым и нерадивым в отношении порученного ему Богом управления. Более того, он даже начал распоряжаться вопреки Богу. От ангелов, совокупившихся с девами, родились гиганты; “упав с небес,” эти ангелы теперь обитают в воздухе и на земле, будучи не в силах властвовать над “наднебесными сферами.” Души же родившихся от них гигантов превратились в бесов, “блуждающих окрест мира” (*οἱ περὶ τὸν κόσμον εἰσὶ πλανώμενοι δαίμονες*). Такова демонология Афинагора, которую он, по его собственным словам, основывает на пророках, не изрекая ничего “бездоказательного” (*μηδὲν ἡμᾶς ἀμάρτυρο ν λέγειν*). А “пророческая мудрость,” как он говорит, отличается от “мирской” так же, как отличается истина от правдоподобия, или “небесная мудрость” от “мудрости земной.”

Примечательно, что одной из конституирующих идей демонологии Афинагора является идея падения ангелов. По своей основе она, безусловно, восходит к Ветхому Завету, ибо, по словам одного православного исследователя, “ангельская природа сатаны и демонов и факт их падения всюду предполагаются в Ветхом Завете.”

(Глаголев А. Ветхозаветное учение об Ангелах: Опыт библейско-богословского исслед. — Киев, 1900. — С. 697. Правда, В. Буссет считает, что данная идея — сравнительно позднего представления и не восходит к исконно ветхозаветным представлениям. См.: Bousset W., Gressmann H. Die Religion des Judentum im spathellenistischen Zeitalter. — Tubingen, 1926. — S. 335.).

Сложнее с представлением о прелюбодеянии ангелов с девами, которое ясно высказывается Афинагором. Помимо чисто богословской неясности (как могли ангелы, будучи бестелесными, сожительствовать с плотскими женщинами?), возникает вопрос и об истоках данного мнения Афинагора. Здесь прежде всего следует сразу констатировать, что подобного же мнения придерживались многие христианские писатели доникейского периода, но затем оно было сочтено ошибочным и исчезло из церковной письменности (Подробно об этом, в общей связи с учением отцов Церкви о бесах, см. энциклопедическую статью: Studer B, Demone // Dizionario Patristico e di Antichita Cristiane. — Casale Monferrato, 1983. — Vol. 1. — P. 910-918). Частично это мнение восходит к неправильному чтению Быт. 6:2, где повествуется о падении “сынов Божиих:” в некоторых списках Священного Писания вместо “сынов Божиих” значится “ангелы Божий.” Такое ошибочное чтение и вытекающее из него соответствующее толкование было исправлено позднейшими отцами Церкви (свв. Иоанном Златоустом, Ефремом Сирином, Феодоритом Кирским и др.)” которые соотнесли “сынов Божиих” с сыновьями Сифа. Но необходимо отметить, что толкование “сынов Божиих” как “ангелов” еще сравнительно долго удерживалось в церковной письменности; к подобному толкованию склонялись, например, Тертуллиан, Климент Александрийский и св. Амвросий Медиоланский (Толковая Библия, т. 1. Петербург, 1904. — С. 44-45). Однако главный источник указанного воззрения Афинагора и некоторых других древнехристианских писателей есть, конечно, ветхозаветный апокриф — “Книга Еноха” (Мы ориентируемся на немецкий перевод этой книги: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alien Testament: Bd. 2. — Tubingen, 1900. — S. 217-310). В христианской древности ее часто причисляли к каноническим книгам Ветхого Завета и рассматривали, естественно, как богодухновенную. И мысль Афинагора о совоплощении ангелов с девами, вероятно, прямо заимствована из данного апокрифа (гл. VII, 2), также как и ряд других черт его демонологии: мнение, что души гигантов стали бесами (гл. XV, 9); высказывание о бесах, которые после своего падения уже не могут вознестись к небу (гл. XV, 10-11); представление относительно того, что идолослужение есть поклонение бесам (гл. XIX, 1), и др. Таким образом, и в своей антелологии, и в своей демонологии Афинагор стремится оставаться верным духу Священного Писания и Предания, развивая их отдельные элементы.

Антропология и учение о воскресении мертвых.

Согласно Афинагору, человек, как и ангелы, принадлежит к тварному порядку бытия, и в него заложен Создателем (впрочем, как и во все творение) разумный принцип, или “логос,” т.е. внутренний закон, определяющий его жизнь. Об этом апологет говорит таким образом: “Что же касается человека, то он, по воле своего Создателя, также обладает благочинием (εὐτάκτως ἔχει), и в природе его при творении заложен единый и общий разумный смысл (τὴ κατὰ τὴν γένεσιν φύσει ἓνα καὶ κοινὸν ἐπεχούσῃ] λόγον), а во внешнем устройении своем он не претупает предначертанного ему закона, причем конец жизни остается равным и общим [для всех людей]. Однако каждый человек по-разному поступает и дви-

жется как соответственно свойственному только ему разумному смыслу (κατά δε τον ίδιον έαυτω λόγον), так и вследствие действия князя, властвующего [над миром], и сопутствующих ему бесов, хотя все люди имеют в себе общую всем способность мышления” (λογισμόν; Прош. 25). Судя по этим словам Афинагора, человек включен Богом в общий разумный строй тварного бытия, “благодичиние” которого определяется “логосом” и “номосом” (законом), тождественными, вероятно, Промыслу Божию, осуществляемому через Слово Божие (т.е. верховный Аогос). Кроме того, каждый человек обладает и “индивидуальным логосом,” соотносящимся, скорее всего, с “частичным Промышлением.”

Наконец, человек подвергается еще действию дьявола и его приспешников. Эти три силы и определяют во многом течение жизни человеческой. В общем “благодичинии” тварного бытия человек занимает среднее место между “духовными природами” (αἱ νοηται φύσεις) ангелов и бесов, которым свойственно бессмертие, и “природой неразумных тварей” (των άλογων ή φύσις), подвластных смерти (О воскр. 12). Естество человеческое создано Богом как некая “совокупность” (την σύστασιν), состоящая из бессмертной души и смертного тела (О воскр. 15). От животных его отличает высшая мыслительная способность, которую Афинагор обычно обозначает терминами “ум” (νους), “разум” (λόγος) и “способность суждения” (κρίσις). От ангелов и бесов человека отличает смертность, или тление телесной части его естества, прерывающая на время единство его “состава,” которое потом восстанавливается при воскресении. Поэтому, согласно апологету, природа человеческая обладает некой “аномалией” (έχουσα την άνωμαλιαν), или “неровностью,” причем данная “аномалия,” как считает Афинагор, изначально задумана и заложена в Промысле Божи-ем о человеке (О воскр. 16-17). Весьма примечательно, что апологет ничего не говорит при этом о грехопадении первых людей, которое и послужило причиной тления и смерти, согласно обычной христианской точке зрения. Здесь Афинагор существенным образом расходится и со Священным Писанием, и с предшествующим церковным Преданием, ибо предполагает изначально смертность, или некую “прерывность” человеческого бытия, задуманную Богом.

Нельзя сказать, что тема греха вообще не звучит в сочинениях Афинагора, однако следует констатировать, что звучит она у него в достаточно специфическом “регистре.” Так, апологет считает, что по замыслу Божию люди носят в себе образ Создателя (άγαλματοφοροῦσι τον ποιητήν), заключающийся преимущественно в уме и разумной способности суждения. Творец дал им в удел вечность (την εις αεί διαμονην άλεκκλήρωσεν), дабы они всегда познавали Его Силу и Премудрость, уважая закон и справедливость Творца, хотя и пребывают они в тленных и земных телах (О воскр. 12). Таким образом, изначально назначение человека состояло в постоянной обращенности к горнему миру и в созерцании Бога. Однако данное назначение не было выполнено человеком. Афинагор констатирует это как факт и говорит о “неразумных и фантастических движениях души относительно мнений (αί της ψυχής άλογοι και ίνδαλματώδεις περι τας δόξας κινήσεις), рождающих образы (είδωλα);” истоком этих движений является, как правило, материя. Душа претерпевает подобное состояние, когда воспринимает “вещественный дух” и смешивается с ним, т.е. когда она устремляет свой взор не к горнему и к Творцу, а к дольному, к земным вещам, словно она есть “только плоть и кровь, а не чистый дух” (Прош. 27). Следовательно, грех для Афинагора есть устремленность души долу, а не к горнему миру, и является извращением Промысла Божиего о человеке. Хотя апологет и не говорит прямо о грехопадении первых людей, но факт этого грехопадения подспудно признается им. Можно предполагать, что данное грехопадение совершилось (и, скорее всего, постоянно со-

вершается) вследствие действия диавола и бесов — того действия, о котором упоминалось выше. Но главная вина, тем не менее, лежит на самом человеке, ибо, как замечает Афинагор, человек ответственен (υλόδικος) за все свои действия (О воскр. 18), поскольку он одарен способностью свободно выбирать (αὐθαίρετον) между пороком и добродетелью (О воскр. 24). Таким образом, учение о грехопадении предполагается Афинагором как и христология, и факт Воплощения Бога. То, что эти важнейшие элементы христианского вероучения лишь допускаются, но не разрабатываются апологетом, можно объяснить спецификой аудитории, к которой он обращался, где данные моменты не могли найти отклика.

Несомненно одно: Афинагор был глубоко убежден в том, что лишь в религии Христовой и через нее возможно восстановление нарушенного единства человека с Богом, т.е. осуществление изначального предназначения человека. Одно место “Прощения” (гл. 31) гласит достаточно ясно на сей счет: “Если бы мы были убеждены, что нам дано прожить лишь одну здешнюю жизнь, то тогда еще можно было бы подозревать нас в рабском служении плоти и крови, или в грехе (ἀμαρτανεῖν), вызванном неспособностью противостоять корыстолюбию и похоти. Но так как мы знаем, что Богу известно все, что мы думаем и говорим как днем, так и ночью, и что Он зрит в сердца наши, поскольку Он есть Свет, то мы также убеждены, что, расставшись со здешней жизнью, будем жить другой жизнью, которая лучше здешней, — небесной, а не земной, и будем у Бога и с Богом, душой неизменные и бесстрастные, не как плотские, хотя и будем иметь плоть. Ибо будем мы пребывать как небесный дух (οὐράνιον πνεῦμα). [Еще мы убеждены], что если падем вместе с прочими (συγκαταλίπτοντες τοῖς λοιποῖς), то нас ожидает худшая жизнь в огне (или: в огненных мучениях), ибо Бог создал нас не как овец или подъяремный скот, то есть не как нечто побочное (πάρερρον), [обреченное] на гибель и уничтожение. Поэтому и невероятным представляется, чтобы мы добровольно грешили, подвергая себя наказанию Судии.” В этом большом отрывке Афинагор, защищая христиан от обвинений в различных непристойных грехах, как бы приоткрывает для язычников “сотерио-логическую подоплеку,” без которой немыслима как христианская этика, так и христианская антропология.

Что же касается учения о воскресении, то трактат, посвященный ему, как говорилось, разделяется на две части: отрицательную и положительную; главный интерес, безусловно, представляет последняя. “Отрицательная аргументация” Афинагора направлена, в основном, на устранение возражений язычников, сводящихся к тому, что Бог не может и не хочет воскресить умершие тела. В противоположность этому утверждению Афинагор выдвигает тезис: воскресение умерших тел соответствует воле, премудрости и благодати Бога. Положительные доказательства апологета вытекают из данного исходного тезиса. В первую очередь Афинагор пускает в ход “телеологический аргумент,” суть которого заключается в следующем: любое разумное существо, согласно апологету, производит какое-либо действие, имея в виду определенную цель. Поэтому и Бог, будучи премудрым, не мог напрасно сотворить человека (οὐτ' ἂν μάτην ἐποίησεν τὸν ἀνθρώπον). И для Афинагора такая цель сотворения человека — сам человек, его жизнь и “постоянство” (διὰμονήν). В противоположность этому творение животных имело совсем другую цель: они были созданы для других тварей и, в первую очередь, для человека. Как только эта цель достигается и животные “используются по назначению,” они прекращают свое существование. В противоположность им человек предназначен к “вечному существованию” (εἰς αἰδίαν διαμονήν), и в этом, по мысли Афинагора, заключается первая причина необходимости воскресения (О воскр. 12-13). Из “телеологического аргумента” апологет выводит следующий — “антропологический аргумент,” который основывается на факте творения че-

ловека как “сложного” существа, состоящего из души и тела (см.: О воскр. 18, где такая “сложность” определяется одной емкой фразой: συναμφότερον τον εκ ψυχής και σώματος άνθρωπος). Так как ни одна из этих частей состава человека не может быть самодовлеющей сама по себе, а обе составляют гармоничное целое (μία τις εστίν αρμονία του ζώου παντός), имея также одну цель бытия, такая “гармония” должна существовать вечно. Поскольку же она на время прерывается смертью и тлением тела, то отсюда, как считает Афинагор, естественно возникает необходимость воскресения этого тела, ибо иначе человек был бы напрасно сотворен Богом (О воскр. 15).

Однако апологет не мог не понимать, что подобного рода аргументация вызовет вопрос о необходимости “прерывности” в виде смерти в столь разумном устройении и смысле человеческого бытия. Упреждая данный вопрос, апологет так объясняет смысл этой “прерывности:” смерть является следствием промыслительного порядка тварного бытия, в котором, как уже говорилось, человек занимает среднее место между бессловесными тварями и духовными существами. Иначе говоря, смерть является следствием упоминаемой “аномалии” человеческой природы; она вполне естественна, поэтому и смерть, и “аномалию” нельзя воспринимать “трагически,” как абсолютное уничтожение жизни человека. Для сравнения Афинагор приводит пример сна, который также является аналогичным “прерывом,” или “аномалией,” в жизни человека, недаром эллинские писатели называли сон “братом смерти” (αδελφόν του θανάτου). Вообще, согласно апологету, вся жизнь человека представляет пример этой “аномалии:” так, между семенем, из которого вырастает зародыш, и взрослым человеком, состоящим из костей, мускулов и т. п., постоянно происходит процесс изменения, являющийся в определенной степени “аномальным.” Для Афинагора в этот процесс органично входит и смерть. Однако, по его мнению, она не есть последнее изменение тела, ибо таковым конечным изменением является воскресение его.

Наконец, третьим основным аргументом Афинагора в защиту учения о воскресении является “этико-эсхатологический аргумент.” Суть его сводится к тому, что разумная природа человека и его ответственность за свои поступки требуют праведного Суда Божиего. Иначе в этой жизни добродетель была бы ненужной, а порок и грех были бы совершенно безразличными; в подобном случае человеческая жизнь ничем бы не отличалась от жизни животных, “скотская и животная жизнь” (κτηνώδης η θηριώδης βίος) почиталась бы среди людей за наилучшую, и девизом человека должны были бы стать слова: “*Станем есть и пить, ибо завтра умрем*” (ср. 1 Кор. 15:32; Ис. 22:13). Отвергая подобную возможность, как противоречащую замыслу Божию о человеке, Афинагор останавливается на вопросе относительно того, когда должен осуществиться сей праведный Суд Божий. Им разбираются три предположения: этот Суд осуществится в настоящей жизни; однако опыт подсказывает, что данное предположение нереально, ибо добродетельные в земной жизни несут тяготы и скорби, а порочные и злодеи, наоборот, процветают и благоденствуют. Второе предположение: Суд произойдет сразу после смерти, когда тело подвергнется тлению и разложению.

Однако и данное предположение отвергается апологетом, ибо, по его мнению, праведное воздаяние тогда бы постигло лишь душу, что являлось бы полной несправедливостью, поскольку человек — “сложное” существо и во всех его деяниях равно участвуют как душа, так и тело, потому они несут и равную ответственность за эти деяния. Ведь тело, с одной стороны, помогает душе в трудах добродетели, а с другой, именно посредством тела душа часто впадает в грехи. Таким образом, остается только третье предположение: праведный Суд Божий осуществится лишь после конечного воскресения из мертвых

(О воскр. 18-23). Впрочем, Афинагор делает существенную оговорку: нельзя все учение о воскресении базировать исключительно на третьем аргументе. По его словам, все умершие люди воскреснут, но не все воскресшие подвергнутся Суду Божию; например, этот Суд не коснется умерших во младенчестве (*νεούς παίδας*), они являются исключением из общего закона воздаяния, ибо не успели совершить ни доброго, ни злого (О воскр. 14). Суть же всего учения о воскресении Афинагор суммирует, исходя из слов св. Апостола Павла (1 Кор. 15:51-53; 2 Кор. 5:10): “Надлежит по Апостолу “тленному сему” и рассеивавшемуся (*σκεδαστων*) облечься в нетление, дабы, когда умершие оживут через воскресение и опять соединятся разделившиеся и полностью распавшиеся [части], каждый получил бы праведное воздаяние за то благое или злое, что он соделал посредством тела (*δια του σωματος*)” (О воскр. 18).

Наконец, излагая учение о воскресении, Афинагор касается и вопроса о сущности и качестве, которыми будет обладать воскресшее тело. В том, что тело наше изменится, он, следуя св. Апостолу Павлу, нисколько не сомневается и прямо говорит: “тленное изменится (превратится) в нетление” (*το φθαρτον μεταβαλειν εις αφθαρσιν*; О воскр. 3). Согласно апологету, тело, в отличие от бессмертной души, обретет не бессмертие, а нетление; причем Афинагором особо подчеркивается различие этих двух понятий (*αθανασια* и *αφθαρσια*). Если душа по природе обладает “неизменной постоянностью” (*την αμεταβλητο ν διαμονην*), то тело, вследствие своего “изменения” (*εκ μεταβολης*; подразумевается, видимо, изменение естества тела), приобретет при воскресении нетление (О воскр. 16). Несомненно, для Афинагора подобное изменение является изменением “к лучшему” (*εις το κρειττον*; О воскр. 12). По мысли апологета, для воскресшего тела в его будущей жизни не будут потребны ни кровь, ни желчь, ни дыхание (О воскр. 7). Можно предполагать, что у воскресших тел не будет и обычных для земной жизни органов размножения. Другими словами, тело в будущей жизни обретет иное, лучшее качество, но сохранит свою материальную субстанцию (состоящую из четырех элементов, или “молекул” — *ουκοι*), т.е. в нем не будет “дебелой плотяности,” и оно обретет качество “духовного тела” (ср. цитирувавшееся выше место из 31 главы “Прощения:” мы будем как “небесный дух,” а не как плотские, хотя и будем обладать плотью). Эти мысли Афинагора созвучны ряду положений Апостола Павла, который, используя немислимое для греков-язычников выражение “духовное тело,” подразумевает под ним причастность сфере Божественного Бытия, а не “нематериальность” в узкофилософском смысле. Однако у Афинагора отсутствует одна руководящая идея учения Апостола: воскресение христиан есть следствие воскресения Господа, благодаря которому верующие и становятся “одним духом с Господом” (1 Кор. 6:17) (См. анализ учения о воскресении св. Павла в кн.: Cerfaux L. *Le chretien dans la theologie Paulinienne*. — Paris, 1962. — P. 162-173). В подобном отсутствии у Афинагора одного из центральных тезисов христианского учения о воскресении можно усмотреть некоторое отступление от столбовой дороги Православия, однако здесь опять необходимо учитывать ту языческую аудиторию, к которой обращался апологет, пытаясь найти в определенной степени “общий язык” с ней.

Такова суть богословских воззрений Афинагора. По характеристике Н. И. Сагарды, он “уступает в оригинальности мысли Иустину и Татиану, но значительно превосходит их, в особенности последнего, по способности литературного изложения, по чистоте стиля. Его речь течет спокойно и отражает на себе твердое осознание автором правоты своих убеждений и неопровержимости доводов, которыми он умеет пользоваться для раскрываемых положений с логической последовательностью. Его “Прощение о христианах” представляет собою блестящую апологию в собственном смысле слова. С чисто юридиче-

ской точностью он опровергает направленные против христиан упреки язычников, соединяя свою полемику с постоянно почтительными, даже панегирическими обращениями к любви, к истине и чувству справедливости императоров. Poleмика его исполнена достоинства и отступает на задний план перед положительными доказательствами, основывающимися на христианском вероучении и нравовании... Великая заслуга Афинагора и в том, что он поставил своей задачей философски обосновать и представить как требование разума трудно доступное для понимания язычников учение о воскресении” (Сагарда Н. И. Лекции по патрологии, с. 716-717). На наш взгляд, вряд ли стоит умалять значение Афинагора по сравнению со св. Иустином и, особенно, по сравнению с Татианом. Второго он явно превосходит по строгой культуре мышления, а с первым равен по способности представить христианское вероучение как подлинное “любомудрие,” не только не уступающее языческим философским школам, но и явно превосходящее их.

Глава VI.

Св. Феофил Антиохийский.

1. Жизнь и творения св. Феофила.

См.: Гусев Д. В. Св. Феофил Антиохийский. — Казань, 1898. Из иностранных работ наиболее емкой и информативной представляется энциклопедическая статья: Zeegers-Vander Vorst N. Theophile d'Antioche // *Dicti-onnaire de spiritualite*. — Paris, 1990. — Fasc. 96-98. — P. 530-542.

О жизни этого отца Церкви мы имеем самые скудные сведения. У Евсевия (Церк. ист. VI, 20) есть краткая заметка о нем: “В Антиохийской церкви шестым после Апостолов был Феофил.” Аналогично и сообщение блаж. Иеронима (*sextus Antiochensis ecclesiae episcopus*); правда, в одном из своих посланий Иероним называет св. Феофила “седьмым (*septimus*) антиохийским епископом,” но здесь первым епископом данного града Иероним считает Апостола Петра. Ряд автобиографических заметок встречается в сочинении “К Автолику” самого св. Феофила (Сочинение цитируется по изданию: *Theophili episcopi Antiochensis. Libri tres ad Autolyicum / Ed. by G. G. Humphry. — Cantabrigiae, 1852*). Здесь он, в частности, говорит, что раньше был неверующим (*ἔγω ἠπίστων*), но затем обратился к Богу и уверовал; это случилось, по словам святого, после того как он прочитал “Священные Писания пророков, которые Духом Божиим предсказали и то, что уже произошло (*τίχ προεγγύοτα*), и способ, каким это осуществилось (*ω τρώλω γέγονε*); предсказали пророки также настоящее и то, каким образом оно происходит; наконец, предвозвестили они еще будущее в той последовательности, в какой оно произойдет (*τίχ ελερχόμενα ποια τάξει ἀπαρτισθήσεται*). Получив доказательства относительно происходящего и относительно того, что оно случается так, как было предсказано, я не пребываю уже в неверии, но верую, повинуюсь Богу.” Исходя из данного самосвидетельства, можно предположить, что св. Феофил разделит судьбу многих апологетов II в.: свет Благовествования Христова объял внезапно его душу, сделав из бывшего язычника верного служителя Церкви. Судя по всему, он уроженец Сирии, так как, говоря о реках Тигре и Евфрате, замечает, что они знакомы ему, ибо “находятся в непосредственной близости к нашим странам” (II, 24). Другими конкретными деталями жития святого мы практически не располагаем. С уверенностью можно лишь констатировать, что св. Феофил жил во второй половине II в. и что расцвет его деятельности

приходится на 70-80-е гг. этого века. Его сочинение свидетельствует о том, что он получил приличное для своего времени образование. Впрочем считается, что он вряд ли был “философом-профессионалом,” наподобие св. Иустина и Афинагора, ибо у него отсутствует “интеллектуальная строгость” и логическая дисциплина ума (См.: Grant R. M. *After the New Testament*. — P. 133), что отнюдь не снижает достоинств св. Феофила как богослова, ибо богословие не сводится только к логике. Судя по некоторым его познаниям, отраженным в произведении (толкование еврейских слов и имен: “Суббота,” “Ной” и т. д.; см.: II, 12 и 24; III, 19), св. Феофил знал и еврейский язык. Однако данный факт совсем не позволяет делать таких крайних выводов, какие, например, делает Р.М.Грант (ученый, вообще склонный к крайностям и гиперкритицизму), считающий, что св. Феофил был “больше иудеем, чем христианином” и что он принадлежал к “христианскому иудаизму” (?), тесно смыкавшемуся с “либеральным иудаизмом диаспоры” (Grant R. M. *Christian Beginnings: Apocalypse to History*. — London, 1983. — XXI — P. 179-196). Абсурдность подобных выводов становится самоочевидной даже при самом беглом чтении творения св. Феофила. Неправомочность такого рода крайних суждений изобличается и церковным Преданием, признающим св. Феофила одним из столпов дони-кейской ортодоксии.

Из творений святителя сохранилось лишь одно упоминавшееся уже сочинение “К Автолику,” содержащее три книги. Оно дошло до нас в одной рукописи XI в. и написано, скорее всего, несколько лет спустя после 180 г., ибо в нем упоминается о смерти императора Марка Аврелия. В рукописи изначальное название произведения значит как “Феофила к Автолику,” но позднее, уже другой рукой, добавлено новое название: “Три Слова к эллину Автолику о вере христиан.” Первая книга (14 глав) представляет собой запись беседы автора с его другом — язычником Автоликом и посвящена преимущественно изобличению нелепостей языческих культов. Примечательна в ней одна тонкость: наименование *χριστιανός* здесь производится от глагола *χρίειν* (“умазывать, натирать”), а поэтому слово “христиане” св. Феофил толкует как “помазанные елеем Божиим.” Вторая книга (38 глав) первоначально продолжает тему критики язычества, но затем автор переходит уже к положительному раскрытию основ христианского вероучения, излагая учение о Боге, творении мира и человека, грехопадении и следствиях этого грехопадения. Третья книга (30 глав) в основном доказывает превосходство христианства над прочими религиями с этической точки зрения. Каждая из книг св. Феофила является достаточно законченным целым (некоторые исследователи считают эти книги самостоятельными произведениями, позднее сведенными в единое творение), хотя внутренняя связь трех частей, безусловно, существует.

Сочинением “К Автолику” явно не ограничивалась литературная деятельность св. Феофила. Сам он (II, 30) ссылается еще на одно свое произведение, носящее название “Об исторических повествованиях” (*περί ιστορίων*); но о его содержании, к сожалению, ничего неизвестно. Евсевий Кесарийский (Церк. ист. IV, 24) сообщает, кроме того, о трех сочинениях этого отца Церкви: “Против ереси Гермогена,” в котором св. Феофил, по свидетельству первого церковного историка, использовал Откровение св. Иоанна Богослова; второе произведение Евсевий называет “Некими катехитическими книгами” (*τίνα κатηχητικά βιβλία*), а третье — “Превосходной книгой против Маркиона.” Вероятно, второе произведение, упомянутое Евсеем, имеет в виду блаж. Иероним, когда говорит (О знам. мужах 25) о его “кратких и изящных (*breves elegantesque*) трактатах, относящихся к созиданию Церкви.” Кроме того, блаж. Иероним упоминает “Комментарии” на Евангелие и Притчи Соломона св. Феофила, “которые по изяществу формы и языка, как мне кажется, не сход-

ствуют с вышеупомянутыми книгами.” Наконец, он говорит также и о своего рода “Гармонии” почившего епископа, замечая, что тот “свел в одно произведение (in unum opus) изречения всех четырех Евангелистов.” К сожалению, данные плоды богатой литературной деятельности св. Феофила утеряны и о богословских воззрениях его мы можем судить только по сочинению “К Автолику.”

2. Богословие св. Феофила.

Учение о Боге и Боговедении. “Теология” святителя выдержана преимущественно в апофатических тонах. Одна из начальных глав его произведения весьма характерна в этом плане. Здесь апологет говорит следующее: “вид Бога (το μεν εἶδος του θεου) неизречен, невыразим и не может быть зрим плотскими очами. Ибо по славе Своей Он — безграничен (δόξη... αχώρητος), по величию — непостижим, по высоте — необъятен умом [человеческим] (ἀλεινότης), по мощи — несравним, по мудрости — не имеет Себе равных (ασυμβίβαστος), по благиости — неподражаем, по благотворениям [Своим] — невыразим. Ибо если я называю Его “Светом,” то высказываюсь [лишь] о том, что Он производит (о Его “деле, произведении, действии” — ποιήμα); если называю “Словом,” то говорю о Его начале (αρχήν); называю Его “Умом,” говорю о Его разумении (φρόνησιν); называю Его “Духом,” говорю о Его дыхании (ἀναπνοήν); называю Его “Премудростью,” говорю о Его порождении (γέννημα); называю Его “Крепостью” (ἰσχύον), говорю о Его силе (κράτος); называю его “Силой” (δύναμιν), говорю о Его действии (ἐνέργειαν); называю Его “Промыслом,” говорю о Его благиости; называю Его “Царством,” говорю о Его славе; называю Его “Господом,” говорю о Нем как о Судне (κρίτην); называю Его “Судией,” говорю о Нем как о праведном; называю Его “Отцом,” говорю о Нем все (τα πάντα)” (I, 3). — В данном большом отрывке из произведения св. Феофила прослеживается основная мысль: средствами человеческого языка трудно и почти невозможно выразить тайну Бога, ибо мышление человека, будучи мышлением тварного и конечного существа, не в силах объять бесконечного Творца. Поэтому св. Феофил, как и многие греческие отцы Церкви, предпочитает “формулы апофатического богословия.” Он стремится идти “путем отрицаний” (выражение В. Лосского), т.е. старается “познать Бога не в том, что Он есть (то есть не в соответствии с нашим тварным опытом), а в том, что Он не есть.”

(Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви: Догматическое богословие. — С. 204).

Вследствие этого в произведении св. Феофила часто встречаются такого рода “отрицательные суждения:” Бог — безначален, потому что нерожден; Он — неизменяем, потому что бессмертен и т. д. Впрочем, нельзя сказать, что “путь утверждений” абсолютно чужд апологету: Бог не только является Творцом всего, Он также питает и оживотворяет все, всем управляет и о всем промышляет. И Он для того “привел все из небытия в бытие (ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι), дабы через дела [Его] познавалось и постигалось величие Его” (I, 4). Таким образом, согласно св. Феофилу, для человека существует возможность определенного познания Бога, хотя бы и частичного. Однако непременным условием данного Боговедения служит внутренняя, духовная и нравственная, чистота человека. В уста язычника Автолика апологет вкладывает такие слова, обращенные к христианину: “Покажи мне твоего Бога” (δειξόν μοι τον θεόν σου). В ответ Автолик получает следующее требование: “Покажи мне [сначала] твоего человека (τον ανθρωπόν σου), и я покажу моего Бога.” Далее это требование разъясняется: “Покажи, что очи твоей души видят, а уши сердца твоего слышат,” поскольку Бог “зрится (βλέπεται) лишь могущими видеть Его, то

есть теми, у которых отверзнуты очи души.” Ибо если эти очи омрачены грехами и лукавыми деяниями, то человек не способен зреть Бога, как не может слепой видеть солнечного света. Поэтому душа, согласно св. Феофилу, должна быть чистой, как “блестящее зеркало” (ὄψτηρ ἑσπλητρον ἐστὶ λυβόμενον); ведь если “зеркало души” покрыто ржавчиной греха (в древности зеркала обычно делались из металла. — А. С.), то человек не может видеть Бога (I, 2). Следует отметить, что, изрекая подобную мысль, св. Феофил развивает известный в античности мотив “познания самого себя,” причем такое самопознание является и условием познания Бога. Для многих греческих философов (особенно в период поздней античности) данное самопознание есть познание своего подлинного и внутреннего “я,” которое непосредственно связано с Божеством, как “умным Принципом” чувственного бытия.

(Например, Эпиктет считает, что познание человеком самого себя означает, с одной стороны, осознание собственной смертности (человек есть “смертное живое существо” — θνητον ζῶον), но, с другой стороны, понимание того, что это “смертное живое существо” содержит в себе “часть Бога” (ἀλόπλασμα του θεού). См.: Courcelle P. “Connais-toi toi-meme” de Socrate a saint Bernard: Vol. 1. — Paris, 1974. — P. 62-63).

Этот мотив неоднократно сочетался с другим, не менее широко распространенным — “подобное познается подобным,” из которого вытекал следующий вывод: познающий Бога достигает определенного тождества с Ним (См.: Whittaker J. Plutarch, Platonism and Christianity // Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong. — London, 1981. — P. 56). Данные древние мотивы античной философии обретают у св. Феофила новое звучание: самопознание не есть некое “теоретическое познание,” оно является прежде всего деятельным очищением себя от греховной скверны (т.е. есть “практическое знание”), поэтому неотделимо от нравственного подвига человека. Благодаря этому подвигу душа человека становится “чистым зеркалом,” заглядывая в которое он сможет узреть (пусть даже очень смутно) “отражение Бога.”

С этим связан и еще один путь познания Бога, который не только “отражается” в душе познающего себя человека, но и проявляется в сотворенном Им мире. На сей счет св. Феофил высказывается так: “Как душа человека недоступна зрению, будучи невидимой для [других] людей, так и Бога нельзя зреть очами человеческими. Однако Он созерцается и познается через Промысл и дела Свои (δια δε της προνοίας και των έργων αὐτοῦ).” Делами же Божиими являются: преемственная смена времен года, “благочиние движения элементов” и др.; а Промысл Его проявляется в том, что готовится пища для всякой плоти, животные подчиняются человеку и т.п. (I, 5-6). Причем св. Феофилом особенно подчеркивается нерасторжимая связь самопознания и познания мира, ибо познание Бога, как “Господа всего,” и созданного Им мира зависит от внутренней чистоты человека. Непременным же условием данной чистоты являются “вера и страх Божий.” Далее, учение о Боговедении тесно увязывается апологетом с учением о воскресении из мертвых. Развивая мысли св. Апостола Павла, он говорит: “Когда снимешь с себя смертное (ἀλόθη το θνητον) и облачишься в нетление (ἐνδύσῃ την ἀφθαρσίαν), тогда достойно узришь Бога. Ибо воздвигнет (ἀνευείρει) Он плоть твою бессмертной вместе с душой; тогда, став бессмертным, и узришь ты Бессмертного, если ныне уверуешь в Него” (I, 7). Боговедение, согласно св. Феофилу, частично доступно уже в здешней жизни, и возможность такого Боговедения зависит от чистоты и праведности жития человека, которые немислимы без веры. Следовательно, для этого святителя, как и для всех отцов Церкви, богословие не есть некое “абстрактное теоретизирование,” но является самой жизнью, в подвигах добродетели и молитвы славящей Бога. Свое окончательное завершение такое “богословие-жизнь” обретает в будущем Царстве Небесном, когда человеку, достойно и праведно проведшему свое

земное бытие, открывается возможность зреть Бога “лицем к лицу.” Тогда он сможет сподобиться такого Боговидения, которое, по словам В. Лосского, “приложимо к человеку во всей его совокупности: как к его душе, так и телу, ставшим бессмертными после всеобщего воскресения. Это — приобщение людей, ставших безгрешными, Богу, безгрешному по Своей природе, причем в самом акте этого видения мы не находим никакого различия между познанием разумным и восприятием чувственным. Это — не столько созерцание Бога, как конечное Его явление, в котором Он становится видимым каждому человеку в той мере, в какой человек этого удостоился. Это богомыслие, обоснованное в сущности своей Священным Писанием, отмечено эсхатологическим веянием первых веков христианства, ожиданием совершенного откровения Бога после завершения веков.”

(Лосский В. Н. Боговидение в библейском образе мысли и богомыслии отцов первых веков // Богословские труды. — 1978. — Сб. 18. — С. 130).

Учение о Святой Троице.

Общеизвестным фактом является то, что св. Феофил был первым христианским писателем, употребившим понятие “Троица.”

(На латинском Западе данное понятие чуть позднее употребил Тертуллиан. См.: Margerie, de V. La Trinite chretienne dans Thistoire. — Paris, 1975. — P. 179).

Контекст употребления данного понятия следующий: “Три дня [творения], — говорит апологет, — которые были прежде [создания] светил, суть образы Троицы (τῶλοι εἰσι τῆς τριάδος): Бога, Его Слова и Его Премудрости” (II, 15). Вообще необходимо отметить, что к учению о Святой Троице св. Феофил неоднократно обращается в своем произведении, а поэтому триадология занимает важное место в общей системе его богословского мировоззрения. Одно из наиболее содержательных в плане учения о Святой Троице мест гласит: “Бог, имея Свое внутреннее Слово в Собственных недрах (τον εαυτου λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις πλάγχοις), породил Его вместе со Своей Премудростью, произведя до всех [тварей]. Это Слово Он имел в качестве Помощника (ὑποῦργον — Исполнителя) в Своем деле творения и через Него все было создано. Оно называется “Началом” (αρχή), потому что властвует и начальствует над всеми [вещами], сотворенными Им. Именно это Слово, будучи Духом Божиим (πνεῦμα θεού), Началом, Премудростью и Силой Вышнего (δύναμις ὑψιστου), сходило на пророков и через них глаголило о творении мира и о всем прочем. Ведь при творении мира пророков не было, но была Премудрость Бога, сущая в Нем (ἡ σοφία ἢ ἐν αὐτῷ οὐσα), и Святое Слово Его, всегда сопребывающее (συνταρων) с Ним” (II, 15). В этом отрывке сочинения св. Феофила рельефно проявляются некоторые характерные черты его триадологии. Во-первых, как и в цитированном чуть выше месте, Святой Дух отождествляется с Премудростью (“Софией”); причем наблюдается некоторая нечеткость терминологии, присущая многим доникейским отцам и учителям Церкви: Слово (Логос) называется не только “Премудростью,” но и “Духом Божиим.” Во-вторых, апологет ясно учит о рождении второго Лица Троицы (употребляется глагол ἐγέννησεν); в отношении же третьего Лица используется иной глагол — ἐξερέυομαι (“изливать” и даже “изрыгать, извергать”). Другими словами, св. Феофил пытается наметить различие Лиц Святой Троицы или определить особенности Их, “которые издревле называются в Церкви личными свойствами Божиими.”

(Макарий (Булгаков), архиеп. Православное догматическое богословие: Т. 1. — СПб., 1868. — С. 255).

Далее внимание привлекает и прилагательное ἐνδιάθετος, используемое апологетом в отношении к Логосу, существу “в недрах Отца. Чтобы понять значение данного слова, необходимо обратиться к еще одному месту произведения св. Феофила.

Оно гласит: “Бог и Отец всяческих есть неместимый (*αχώρητος ἐστί*), и Он не обретается в [каком-либо] месте, ибо нет такого места для Его упокоения (*καταλαύσεως*). Слово же Его, через Которое Он все сотворил, будучи Силой и Премудростью Его, а также приняв вид Отца и Господа всяческих (*αναλαμβάνω τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὄλων*), пребывало в раю под этим видом Бога [Отца] и беседовало с Адамом. И само Священное Писание научает нас, что, по словам Адама, он услышал голос. А что такое голос (*φωνή*), как не Слово Божие, Которое есть Сын Его? Оно не является Сыном в том смысле, в каком поэты и мифографы говорят о [якобы] сынах богов, рожденных от совокупления (*ἐκ συνουσίας*), но есть Сын в том смысле, как об этом повествует Истина, гласящая о внутреннем Слове, всегда сущем в сердце Бога (*τὸν οὐτὰ διαπαντός ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ*). Ибо до того, как все было приведено в бытие, [Бог] имел это Слово, бывшее Его Умом и Мыслью (*νοῦν καὶ φρόνησιν*), Своим Советником (*σύμβουλον*). Когда же Бог восхотел сотворить то, что Он задумал, тогда Он и родил это Слово как произнесенное (*τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν*), рожденное прежде всякой твари (Кол. 1:15); при этом Бог не лишился Слова (*οὐ κενώθεις αὐτός τοῦ λόγου*), но Он родил Слово и всегда пребывал (*ομίλων* — общался) с Ним” (II, 22). В данной фразе св. Феофила привлекает внимание прежде всего различие “внутреннего” и “произнесенного Слова” (*λόγος ἐνδιάθετος- λόγος προφορικός*). Оно восходит к стоической психологии, согласно которой человек посредством “внутреннего слова” сопричастует всеобщему Логосу (Мировой Душе), а посредством “произнесенного слова” общается с другими людьми и богами (См.: Lebreton J. Histoire du dogme de la Trinite: T. 1. — Paris, 1927. — P. 65). Однако данное стоическое различие св. Феофил прилагает к сфере триа-дологии, и поэтому оно существенным образом трансформируется, обретая совсем иной смысл. Для него Логос, как “внутреннее Слово,” обозначает вторую Ипостась, причем эту Ипостась в Ее “внутритроичной жизни,” т.е. в “домирном бытии;” а как “произнесенное Слово,” Логос есть та же самая Ипостась, только в Ее отношении к тварному миру.

(С этим связано понимание св. Феофилом первой фразы “Книги Бытия:” для него слова “в начале” (*ἐν ἀρχῇ*) обозначают предсуществующий Логос. В истории христианского богословия он был первым писателем, подобным образом истолковавшим данную фразу. См.: Nautin P. Genese 1,1-2, de Justin a Origene // In principio: Interpretations des premiers versets de la Genese. — Paris, 1973. — P. 78).

Поэтому единство этой Ипостаси как Божественной Личности не нарушается, но выделяются лишь два аспекта Ее. Второй момент, обращающий на себя внимание в процитированном месте “К Автолику,” это — смысл, который имеет здесь термин “лицо” (*πρόσωπον*). Когда св. Феофил говорит, что Слово (Логос) приняло “вид” Бога Отца и под этим “видом” (*ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ*) беседовало с Адамом в раю, то он слово “лицо” (“вид”) понимает не в смысле “личности” (“ипостаси” “в позднейшем классически-богословском словоупотреблении), но в одном из первичных значений данного понятия — в смысле “роли, наружности, облика” (и даже “маски”).

(Именно такое значение, применительно к этому месту сочинения св. Феофила фиксируется в известном словаре: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. — Oxford, 1978. — P. 1186).

Поэтому у св. Феофила полностью отсутствует смешение первой и второй Ипостаси Святой Троицы (впечатление о таком смешении может возникнуть при беглом чтении “К Автолику”). Используя термин “лицо” в указанном значении, он лишь подчеркивает “теофаническую роль” Логоса. Согласно апологету, Бог Отец обнаруживает Себя людям через Свое Слово (первородного Сына), также как посредством этого Слова Он творит мир. Поэтому, если можно так сказать, “демиургическая” и “теофаническая” роли второй Ипостаси Троицы в представлении св. Феофила тесно взаимосвязаны.

Что же касается третьей Ипостаси, то пневматология св. Феофила, как и многих ранних отцов Церкви, находится еще в очень зачаточном состоянии и имеет достаточно размытые грани. Для него само собой разумеется, что Святой Дух, как и Слово Божие (Логос), существует от вечности и вместе с Логосом Дух принимает участие в творении мира (см. приведенную выше фразу: “Бог Словом Своим и Премудростью все сотворил”).

(В данном случае можно отметить, что в палестинском и эллинистическом иудаизме Дух Божий, в отличие от Премудрости (Софии) и Слова (Логоса), не обретал ярко выраженных “космологических функций.” См.: Weiss H. F. *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palustinischen Judentums.* — Berlin, 1966. — S. 215. Богословие св. Феофила в этом аспекте, как и в других, развивается совсем в иных измерениях).

Более того, оба Лица Святой Троицы являются жизненной и спасительной для мира основой всего тварного бытия: “Бог через Слово и Премудрость врачует и животворит (θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν) [все]” (I, 7). Главное же дело Святого Духа, согласно св. Феофилу, вдохновлять пророков, которые “глаголили благодаря божественному и чистому Духу.” Однако такое “вдохновение” отнюдь не исчезло с ветхозаветными пророками, поскольку, по словам апологета, “только одни христиане обладают Истиной, так как мы научены Святым Духом” (II, 33). В данной фразе еще подспудно предполагается, что от иудеев Дух Божий отступил и что Он обитает только в “истинном Израиле,” т.е. в Церкви Христовой. Однако следует отметить, что христология как учение о Боге Слове воплощенном практически полностью отсутствует в сочинении св. Феофила. Объясняется это, скорее всего, как и в случае с Афинагором, тем, что данное произведение было предназначено для язычников, которые с трудом вмещали слово о Христе распятом. Но нет сомнений в том, что в утерянных творениях св. Феофила затрагивались проблемы христологии (по крайней мере, в “катехитических книгах”), а потому потеря их обедняет наше представление о богословии этого отца Церкви.

Антропология, сотериология и этика.

В прямой связи с триадологией св. Феофила находится его учение о человеке. Толкуя известное библейское изречение: “Сотворим человека по образу Нашему и по подобию” (Быт. 1, 26), он замечает, что этими словами Бог прежде всего показывает “достоинство (то ἀξίωμα) человека,” ибо, сотворив все посредством Своего Слова, Он только создание человека счел достойным “делом рук Своих” (ἰδίῳν ἐργῶν χειρῶν). Впрочем св. Феофил тут же уточняет: творение человека есть дело не одного Отца, но всех трех Лиц Троицы, поскольку, говоря “сотворим,” Отец обращается и к Своему Слову, и к Своей Премудрости (II, 18). Развивая дальше свое учение о человеке, св. Феофил также старается придерживаться русла библейского повествования (II, 24-27), однако он не воспринимает это повествование как мертвую букву, а развивает его в духе предшествующего Предания, стремясь раскрыть сокровенный смысл глаголов Священного Писания. Поэтому, по мысли св. Феофила, человек был создан ни целиком смертным (οὐτε θνητός ολοσχερώς), ни полностью бессмертным (οὐτε ἀθάνατος το καθόλου), но как бы “средним” (μέσος): способным воспринимать и то и другое (δεκτικός δε ἐκατέρων). Ибо если бы Бог сотворил человека изначально бессмертным, то значит Он соделал бы тварь Свою богом; а если бы создал смертным, то Сам бы стал причиной смерти человека. Соответственно этому, перед первозданным человеком открывалась дорога как к бессмертию, так и к смерти, поскольку он был сотворен “свободным и самовластным” (ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον). Если бы человек избрал путь исполнения заповедей Божиих, то наградой (μισθὸν — мздой) за это было бы бессмертие, и тогда человек стал бы богом. Но так как он избрал противополож-

ный путь, т.е. непослушание Богу, то сам явился причиной своей смерти. Таким образом, согласно св. Феофилу, человеку изначально было дано “побуждение (предпосылка) к преуспеванию” (ἀφορμὴν προκοπῆς), однако он не осуществил этот первоначальный замысел Божий о себе. Впрочем св. Феофил не считает судьбу человека безнадежной, поскольку человеколюбие и милосердие Божие велики и беспредельны. На сей счет апологет говорит: “Как преслушанием человек навлек на себя смерть, так и повиновением воле Божией желающий [спасения] (ο βουλόμενος) может добыть себе вечную жизнь. Ибо Бог дал нам закон и [Свои] святые заповеди, исполняя которые всякий может спастись и, получив воскресение, наследовать нетление.” Следовательно, учение о человеке св. Феофила органично перерастает в сотериологию, которая, в свою очередь, тесно сопряжена с этикой.

Естественно, что сотериология предполагает грехопадение человека, историю которого апологет излагает, целиком опираясь на Священное Писание. По его словам, Ева первая была прельщена змием, т.е. сатаной, и стала “родоначальницей греха” (ἀρχηγὸν ἀμαρτίας; И, 28). Затем св. Феофил повествует о судьбах ветхого Израиля, усматривая в них мудрый Промысл Божий. Следует отметить, что внимание апологета вообще привлекает главным образом ветхозаветный этап Домостроительства спасения. У истоков этого этапа стоит личность Моисея, о которой св. Феофил говорит следующее: “Служителем (διάκονος) Божественного закона был Моисей, служитель Божий (θεράπων του θεοῦ) для всего мира, но в полной мере (παντελῶς) — для евреев, именуемых также иудеями,” которые были “праведным семенем мужей благочестивых — Авраама, Исаака и Иакова” (III, 9).

(В данной фразе, подчеркивающей и всечеловеческое значение закона Моисеева, возможно, улавливается отзвук мыслей Филона Александрийского, рассматривающего Моисея как своего рода “воплощение” вселенского закона (νόμος ἐμψυχός — “одушевленный закон”) или, вернее, как святого мужа, приложившего данный всеобъемлющий закон бытия к сфере “человеческого космоса.” См.: Goodenough E. R. *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. — Amsterdam, 1969. — P. 189-192; Nikiprowetzky V. *Le commentaire de TEcriture chez Philon d'Alexandrie*. — Lille, 1974. — P. 133-159).

Тем не менее, и “этот народ преступил данный от Бога закон; Бог же, будучи благим и милосердным, и не желая гибели [этого народа], послал к иудеям пророков, которые должны были научать их и напоминать им заповеди закона (τα του νομου), обращая их к покаянию. Пророки также предсказали, что если евреи будут упорствовать в дурных деяниях, то тогда они подчинятся всем царствам земным, что явно и произошло с ними” (III, 11). Примечательно, что о новозаветном этапе Домостроительства св. Феофил почти не упоминает, указывая только на единство учения пророков (τα των προφητων) и Евангелистов (τα των ευαγγελιων), поскольку и те и другие были “духоносными” (πνευματοφορους) и “глаголили единым Духом Божиим” (III, 12).

В связи с этим не может не возникнуть вопрос: чем объясняется такой “сугубый акцент” на ветхозаветном этапе Домостроительства спасения у св. Феофила? — Думается, что его можно опять объяснить апологетической задачей произведения святителя. В частности, своего друга-язычника он убеждает в том, что христианское учение отнюдь не является новым (ου πρόσφατος) и баснословным, но есть более древнее и истинное (αρχαιότερος και αληθέστερος), чем учение всех языческих поэтов и писателей (III, 16). К этой мысли апологет возвращается неоднократно и, в частности, говорит: “Наши Священные Писания — более древние и истинные, чем сочинения эллинов и египтян или каких-либо других историографов” (III, 26). Также он замечает: “Евреи, прародители и праотцы наши, от которых мы получили Священные Книги — более древние, чем книги всех ваших писателей” (III, 20). Помимо того, что в эпоху поздней античности “древность” явля-

лась одним из наиболее весомых аргументов в пользу истинности того или иного учения (отсюда и “теория заимствования,” упоминаемая выше), следует учитывать и определенную “тягу к Востоку,” характерную для многих образованных язычников. Недаром Плотин, родоначальник неоплатонизма, “захотел познакомиться и с тем, чем занимаются у персов, и с тем, в чем преуспели индийцы” (Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979. — С. 463). А “Священные Книги” евреев в глазах греков представлялись образцами “восточной мудрости.”

Далее, нельзя забывать, что св. Феофил был родом из Сирии, а в этой провинции, как и в других восточных провинциях “эллинистической ойкумены,” после завоеваний Александра Македонского зрели определенные “антиэллинистические настроения,” выражающиеся прежде всего в гордости своими древними культурными традициями (См.: H ad as M. Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion. — N. Y.; London, 1959. — P. 89-90). Не случайно, что именно выходцами с Востока был выдвинут и развит тезис о “восточных истоках” греческой философии (См.: Hopfner Th. Orient und griechische Philosophie. — Leipzig, 1925. — S. 53). В лице Татиана подобные “антиэллинистические настроения” отчетливо проявляются и в древнецерковной письменности. Не лишено вероятности, что и св. Феофил, “земляк” Татиана, также подспудно разделял их. И когда он говорит, что христиане обладают большим знанием истины (*τα αληθή*), чем эллины, ибо научены святыми пророками, вмещающими в себя Дух Божий (III, 17), то здесь, вполне возможно, проявляется не только убежденность истинного последователя религии Христовой, но и убежденность жителя Востока в подлинной значимости своих древних традиций. Поэтому он и говорит о евреях как о “прародителях и праротцах наших.” Наконец, указанный акцент можно объяснить необходимостью подчеркнуть преемственность и единство ветхозаветного и новозаветного этапов Домостроительства спасения в противоположность еретикам. Следует напомнить тот факт, что Сирия была одним из главных районов распространения маркионитства и что все учение данных еретиков зиждилось на противопоставлении двух Заветов (Сам Маркион не признавал Ветхий Завет в качестве Священного Писания, но видел в нем лишь “историческое свидетельство о прошлом.” См.: Blackman E. Marcion and His Influence. — London, 1948. — P. 113-124). При учете того, что св. Феофил написал специальное сочинение против ереси маркионитов, это обстоятельство, на наш взгляд, имеет важнейшее значение.

Как уже было сказано, сотериология (вкуче с антропологией) определяет и основные черты нравственного учения св. Феофила. Отмеченный “библейский характер” его богословия накладывает заметный отпечаток и на этику апологета, основные контуры которой определяются известными десятью заповедями. Весьма знаменательно то, что и в плане нравственных предписаний он подчеркивает единство обоих Заветов. Так, говоря о заповеди любви, св. Феофил свободно цитирует Ис. 66:5 (“скажите ненавидящим и проклинающим вас: вы братья наши...”) и тут же сопоставляет эту цитату с известным евангельским изречением из Мф. 5:44-46 (“любите врагов ваших...”), являя внутреннее созвучие ветхозаветной и новозаветной этики (III, 14). Акцент на различии их он старается не ставить, вероятно опять исходя из апологетических задач своего произведения. В то же время нельзя не отметить один немаловажный нюанс: высказываясь о чистоте (непорочности — *περί ἀγνείας*) в брачных взаимоотношениях мужа и жены, св. Феофил приводит выдержку из Притч. 4:25, но тут же замечает, что “евангельский глас более повелительно научает” (*ἡ δὲ εὐαγγέλιος φωνὴ ἐπιτακτικώτερον διδάσκει*) относительно нее (III, 13). Данное замечание безусловно предполагает, что для него евангельская этика стоит выше ветхозаветной, хотя он и указывает постоянно на их единство. В общем для св. Феофила характерно глубокое убеждение в высоком нравственном достоинстве религии Христовой, которая вне сомне-

ния и в этом плане превосходит язычество. Например, он говорит о христианах следующее: именно у них обретается целомудрие (σωφροσύνη); христиане более всех подвизаются в воздержании (εὐκράτεια ἀσκεῖται); они блюдут единобрачие, сохраняют непорочность, истребляют неправду, искореняют грех; праведность составляет их главное попечение (δικαιοσύνη μελετάται), закон управляет их жизнью (νόμος πολιτεύεται); христиане творят дела благочестия, исповедуют Бога, а поэтому ими управляет Истина, их хранит благодать и ограждает мир (εἰρήνη); святое Слово является их Путеводителем, Премудрость [Божия] научает их, а Бог царствует среди них.

Заключая главу о св. Феофиле, можно сказать, что обычно ему уделяют довольно скромное место как в истории древнецерковной письменности, так и в истории христианского богословия. Например, С. Л. Епифанович характеризует его следующим образом: “Особенной оригинальности в учении, кроме некоторых деталей, Феофил не проявляет. Помимо влияния предшествующей апологетики, он, по-видимому, стоял под влиянием Филона, у которого позаимствовал и аллегоризм и которого, вероятно, читал, как и Иосифа Флавия. Во взглядах на философию и эллинскую культуру Феофил отчасти приближается к Татиану: у философов он видит главным образом одни несообразности (даже у Платона) и противоречия и считает их неспособными привести людей к истине; отрицательно он относится и к поэзии, приписывая ее вдохновению демонов, однако он допускает и следы истины у поэтов и философов и объясняет это либо зависимостью их от пророков, либо временным их освобождением из-под власти демонов, дающим возможность раскрыться естественному стремлению человека к познанию Бога... Критерием к различению истины объявляется учение пророков. Их Феофил, как и другие апологеты, и считает главным источником вероучения и на них преимущественно ссылается.”

(Епифанович С. Л. Патрология: Церковная письменность I-III вв.: Курс лекций, читанных студентам Киевской Духовной Академии в 1910-1911 учеб. г.: Ч. 3, отдел 1. Апологетическая литература II века / Под ред. доц. МДА Н. И. Муравьева. — Загорск, 1951 (машинопись). — С. 125).

Действительно, сочинение св. Феофила не блещет показной яркостью непродуманных и поспешных выводов, и он не стремится дерзновенно вторгаться в заповедные глубины богомыслия — скорее предпочитает держаться “средних пластов” христианского мирозерцания и трудолюбиво разрабатывать их. Вся история Церкви показывает, что подобные смиренные труженики на ниве Христовой чрезвычайно необходимы и для развития богословской мысли. Удивительный универсум христианской духовности создается не только выдающимися подвижниками и незаурядными мыслителями, но и такими скромными строителями Царства Божия.

Глава VII.

Св. Мелитон Сардийский 2.

1. Жизнь и творения св. Мелитона.

Мы опираемся в основном на критическое издание О. Перлера, которое снабжено к тому же хорошей вступительной статьей и комментариями: Meliton de Sardes. Sur la Paque et fragments / Ed. par O. Perler // Sources chretiennes. — Paris, 1966. — № 123. См. также: Perler O. Meliton (saint), eveque de Sardes // Dictionnaire de spiritualite. — Paris, 1978. — Fasc. 64-67. — P. 979-990; Bardenhewer O. Op. cit., S. 547-557

Сведениями об этом святителе, как и о многих других ранних отцах Церкви, мы обладаем очень небогатыми. В основном они содержатся в труде “отца церковной истории.” Именно Евсевий сохранил послание Поликрата Ефесского к папе Виктору (понтификат 189-198/199 гг.), в котором впервые упоминается имя Мелитона. Послание написано в разгар так называемых “споров о Пасхе,” и Поликрат, защищая малоазийский обычай празднования ее 14 нисана, ссылается на “великих светил” (μεγάλα στοιχεία) малоазийской церкви (Апостолов Филиппа и Иоанна Богослова, св. Поликарпа Смирнского и др.), придерживавшихся данного обычая. Среди прочих “светил” он упоминает и “Мелитона-евнуха” (τον ευνουχον — термин, обозначающий раннехристианских аскетов, воздерживавшихся от брачных отношений), как целиком жившего в Духе Святом, почивавшего в Сардах и ожидавшего пришествия Господа с небес и воскресения из мертвых. По словам Поликрата, все эти “светила” праздновали Пасху 14 нисана, “ничего не преступая и следуя правилу веры” (Церк. ист. V, 24, 2-6). Из этого краткого сообщения можно сделать вывод, что св. Мелитон был сторонником малоазийского обычая празднования Пасхи, являлся строгим подвижником и в 90-х гг. II в. уже отошел ко Господу. В других местах “Церковной истории” Евсевия имеются еще некоторые краткие заметки о св. Мелитоне: он был епископом города Сарды в Лидии (IV, 13, 8; IV, 26, 1) при императоре Антонине Пие (138-161), обрел известность в церковных и общественных кругах (IV, 13, 8), а при Марке Аврелии (161-180) известность его достигла расцвета (ἡκμαζεν; IV, 21). Евсевий цитирует и несколько фрагментов произведений св. Мелитона, в одном из которых святитель говорит о предпринятом им путешествии в Палестину: “Я отправился на Восток и дошел до тех мест, где Писание было проповедано и исполнено, в точности разузнал о ветхозаветных книгах и послал тебе их список” (IV, 26, 14). Судя по скудным сообщениям Евсевия, можно предполагать, что св. Мелитон родился приблизительно в начале II в. и дожил, вероятно, до глубокой старости, скончавшись ок. 190 г. Помимо Евсевия, некоторые штрихи, позволяющие частично восстановить духовный облик святителя, добавляют другие древнецерковные писатели (См.: Остроумов С. Указ, соч., с. 101-117). Так, св. Ипполит Римский в своем сочинении “Малый Лабиринт,” направленном против монархиан, называет св. Мелитона среди тех отцов Церкви, которые провозглашали “Христа Богом и Человеком.” Блаж. Иероним свидетельствует, что Тертуллиан, став уже монотанистом, в произведении “Об экстазе” осмеивал “элегантный и риторический талант” (elegans et declamatorium ingenium) св. Мелитона. Сам же блаж. Иероним высоко ценит святителя, называя его “нашим (кафолическим или православным) пророком.” Наконец, в VII в. преп. Анастасий Синаит говорит о нем как о “божественнейшем и мудрейшем учителе.” Все эти свидетельства ясно указывают на высокий авторитет и глубокое почитание, которыми пользовался св. Мелитон в древней Церкви.

Дошли до нас сообщения и о писательской деятельности св. Мелитона; судя по ним, он был достаточно плодовитым писателем, ибо известны названия примерно 20 его трудов, хотя не всегда возможно установить точное надписание данных трудов. Наиболее полный список их приводит опять же Евсевий (17 трудов; Церк. ист. IV, 26, 1-14), которого дополняют другие древние источники. От всех сочинений св. Мелитона (за исключением произведения “О Пасхе,” о котором речь будет ниже) сохранилось 16 фрагментов. Благодаря им мы и можем составить общее впечатление о характере и индивидуальных особенностях творений святителя. Среди них прежде всего следует указать на “Апологию,” носящую еще название “Книжечка к Антонину” (Προς Ἀντωνίνου βιβλίδιον). Данное про-

изведение адресовано императору Марку Аврелию и датируется приблизительно 170 г.; три фрагмента сочинения сохранились у Евсевия и один в “Пасхальной хронике” (византийской летописи VII в.). Поводом к написанию “Апологии” послужило новое гонение на христиан, разразившееся при этом императоре. Его, известного “философа на троне,” св. Мелитон увещивает познакомиться с учением христиан, выражая в то же время полную покорность государственной власти (“Если это делается по твоему приказу — хорошо, пусть так и будет!”). Самый большой фрагмент “Апологии,” сохраненный Евсевием, весьма примечателен в том плане, что в нем затрагивается проблема отношений Церкви и государства. Здесь, в частности, говорится: “Наше любомудрие (ἡ καθ’ ἡμᾶς φιλοσοφία) расцвело (ἤκμασεν) сначала среди варваров, затем оно достигло пышного цветения (ἐλαυθήσασα) у твоих народов во время великого царствования твоего предка Августа и стало счастливым благом для твоего царства. Ибо с тех пор возросла, обрела величие и засияла мощь римлян. Ты сделался желанным преемником (διάδοχος) этого и пребудешь им вместе с сыном, храня любомудрие, возросшее вместе с империей и получившее начало с царствованием Августа; предки твои чтити это любомудрие, как и прочие религии. Великим доказательством того, что на благо прекрасно начавшегося царства вместе с ним расцвело и наше учение (λόγος), служит следующее: от правления Августа не произошло ничего дурного, наоборот, все было блестящим и славным.”

Постановка проблемы “Церковь и государство” отнюдь не была новой, ибо уже Сам Господь и св. Апостол Павел указали кратко на решение ее. Для них само собой разумелось, что “государство, чтобы избежать бесполезной борьбы с Церковью, должно в своих распоряжениях о временной пользе человека иметь в виду вечное его спасение и конечную цель его бытия, должно руководствоваться законом высшей правды и истины.”

(Курганов Ф. Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. — Казань, 1880. — С. 8).

В принципе и св. Мелитон руководствуется такой основополагающей мыслью “христианской политологии,” но одновременно и стремится развить его дальше, ясно высказывая мысль о теснейшей связи судеб Римской империи с Церковью. В этой мысли подспудно предполагается, что данная связь имеет своим истоком Промысл Божий, благодаря Которому рах Романа послужил своего рода “приуготовлением” Евангельской проповеди, а та, в свою очередь, обеспечила благоденствие Римской империи. В некоторой степени “предтечей” этой идеи св. Мелитона являлось одно высказывание св. Иустина Философа, который видел в римской армии, разрушившей Иерусалим, орудие Божиего Промысла, наказавшего иудеев, отвергнувших Мессию и не принявших Новый Завет. Позднее данную мысль св. Мелитона развил в целое “богословие истории” Евсевий Кесарийский (См.: Chadwick H. The Early Church. — London, 1967. — P. 71). Поэтому, по словам С. Котляревского (См. его предисловие к переводу труда “императора-философа:” Марк Аврелий. Размышления. — Магнитогорск, 1994. — С. XLVIII-XLIX), “обращенная к Марку Аврелию апология Мелитона уже предвидит союз империи с христианской Церковью, исторические судьбы коих связаны настолько крепко, что временные недоразумения не могут их разъединить. Мелитон как бы проводит реформу Константина.”

Второе сочинение св. Мелитона носит название “Эклоги” (“Выдержки”), Начало его сохранилось в “Церковной истории” Евсевия. Здесь святитель обращается к некоему “брату Онисиму,” просившему его сделать выборки из Закона и пророков, относящиеся к Спасителю и “ко всей нашей вере.” Онисим просил также Мелитона представить список (κατάλογος) ветхозаветных книг. Эти просьбы Онисима св. Мелитон выполнил, разделив свои “выборки” на шесть книг. Судя по данному зачину, произведение св. Мелитона отно-

силось к жанру “Свидетельств” (Testimonia), довольно распространенному в раннехристианской письменности.

(Об этом жанре древнецерковной литературы см. работу: Danielou J. Etudes d'exegese judeo-chretienne (Les Testimonia). — Paris, 1966. В задачу таких “Свидетельств” входило, прежде всего, представить сборник ветхозаветных пророчеств о Господе нашем Иисусе Христе. См. также: Gribo-mont J. Testimonia // Dizionario patristico e di antichita cristiane. — Casale Monferrato, 1983. — Vol. 2. — P. 3435-3436).

Весьма обширный фрагмент дошел до нас и от третьего сочинения св. Мелитона, именуемого “О крещении” (Περὶ λουτροῦ). Здесь крещение понимается во “вселенском и космическом аспекте:” согласно святителю, вся земля “омывается” (λούεται — “купаются,” или “принимает крещение”) дождями и реками; океан называется “баптистерием солнца” (το του ἡλιου βαπτιστήριον) и “баней луны” (το της σελήνης λουτρόν), в котором они, вместе с звездами, принимают “таинственное крещение.” Но если небесные светила, — задает вопрос св. Мелитон, — принимают такое крещение, то почему Христос не мог креститься во Иордане? Ибо Он есть Царь небес, Глава творения (κτίσεως ἡγεμών), “Солнце востока,” или “единственное Солнце,” просиявшее и мертвым в аду, и смертным в мире (τοῖς ἐν κοσμῷ βροτοῖς). — Подобная “космическая перспектива” видения таинства крещения у св. Мелитона объясняется, скорее всего, его полемикой с “псевдогностиками,” среди которых отрицание этого таинства было достаточно широко распространено.

(Ср. трактат Тертуллиана “О крещении,” где он говорит, что “появившаяся здесь недавно гадюка Каиновой ереси многих увлекла своим ядовитейшим учением, обращаясь в первую очередь против крещения” (Тертуллиан. Избранные сочинения / Под общ. ред. А. А. Столярова. — М., 1994. — С. 93).

Четвертое произведение святителя у Евсевия называется “О Боге воплотившемся;” преп. Анастасий сохранил один фрагмент сочинения св. Мелитона со сходным названием: “О Воплощении Христа.” Можно предполагать, что в данном случае мы имеем дело с единым творением, значившимся в рукописной традиции под различными наименованиями. Сам сохранившийся фрагмент весьма важен для понимания христологических воззрений св. Мелитона. В нем говорится об “истинности и реальности (το αληθές και το άφανταστον) души и тела Христа, [обладающего] нашей человеческой природой.” Деяния Господа, особенно Его чудеса, творимые после крещения, являют Его Божество, сокрытое в плоти (κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα). Ибо Он есть Бог и, одновременно, совершенный Человек, и две Его сущности (τίχς δύο αὐτοῦ οὐσίας) познаются нами: Божество познается через творимые после крещения чудеса, а человечество, скрывающее “признаки” (τα σημεία) Божества в течение тридцати лет до крещения (хотя и в это время Господь оставался “истинным и предвечным Богом” — θεός αληθής προαιώνιος υπάρχων), — через несовершенство, присущее плоти (δια το ατελές το κατά σάρκα). Если данный фрагмент действительно принадлежит св. Мелитону (некоторые сомнения на сей счет все же остаются), то можно прийти к выводу, что этот древне-церковный писатель, в силу своей четкой терминологии (“две сущности,” “совершенный Человек”), знаменует собой значительный прогресс святоотеческой христологии во II в. Пятое сочинение св. Мелитона у Оригена, приводящего маленькую выдержку из него, носит название “О диаволе и Откровении Иоанна;” Евсевий, Руфин и блаж.

Иероним разделяют это название, предполагая два различных трактата (“О диаволе” и “Об Откровении Иоанна”). Небольшой фрагмент, который цитирует Ориген, гласит, что Авессалом (2 Цар. 15-17) есть “образ диавола” (τύλον του διαβόλου), восставшего на Царство Христово. Других сведений о содержании этого произведения (или двух сочинений) не имеется.

Несколько фрагментов, приписываемых св. Мелитону, сохранились в сирийском переводе, хотя категорически утверждать относительно подлинности их вряд ли возможно. Среди них — два фрагмента из трактата “О душе и теле;” сочинение под тем же названием упоминает и Евсевий, однако не совсем ясно, относятся ли сирийские фрагменты к этому сочинению. По содержанию фрагменты касаются сферы христологии и сотериологии: один гласит, что Отец послал Своего Сына нетелесного (в латинском переводе данного фрагмента — *sine corpore*) с неба и Тот воплотился в утробе Девы, родившись как Человек, чтобы оживотворить человека и собрать его члены, разделенные и рассеянные смертью. Во втором фрагменте говорится о Христе распятом: все творение пришло в ужас и изумление от этого “нового таинства” (*novum mysterium*), ибо “Судия был судим, Бесстрастный пострадал” и т. д. Но когда Господь воскрес из мертвых и освободил человека, смысл данного таинства стал понятен твари. Возможно, эти фрагменты принадлежат тому же самому произведению. Отрывок из его грузинского перевода нашел и опубликовал М. Ван Есбрук в 1972 г. (Русский перевод см.: Ранние отцы Церкви: Антология. — Брюссель, 1988. — С. 527-538). Сочинение имеет название “О душе и теле и страстях Господних” и по содержанию во многом совпадает с сирийскими фрагментами. Аналогичное содержание констатируется еще в двух сирийских фрагментах: один из них — выдержка из “Слова о Кресте,” а второй надписывается “Из сочинения о вере.” Первое название отсутствует в списке трудов св. Мелитона у Евсевия, что касается второго, то Евсевий упоминает два схожих надписания: “О вере человеческой” и “Об истине, вере и Рождестве Христа.” Относительно других творений св. Мелитона наши сведения ограничиваются лишь названиями. Они суть: “Об образе жизни и о пророках,” “О Церкви,” “О дне Господнем,” “О творении,” “О послушании чувств вере,” “О пророчествах о Христе,” “О гостеприимстве” и “Ключ.”

Наконец, необходимо отметить, что под именем св. Мелитона дошли до нас несколько фрагментов (в греческом оригинале и сирийском переводе), извлеченные из неизвестных произведений, — подлинность их сомнительна. На сирийском языке еще целиком сохранилась апология, приписываемая св. Мелитону, — “Слово Мелитона Философа, сказанное в присутствии Антония Кесаря.” Как установлено исследователями, данная апология явно не принадлежит св. Мелитону, а написана на сирийском языке анонимом в начале III в. (быть может, она и была подана какому-то императору, например, Ка-ракалле). Автор по своему мировоззрению вполне православен и убеждает язычников в высоком значении веры в истинного Бога, доказывая бессмысленность их многобожия и идолопоклонства (См.: Ortiz de Urbina. *Patrologia syriaca*. — Roma, 1965. — P. 41).

Краткий обзор литературной деятельности св. Мелитона позволяет констатировать, что в его лице мы имеем дело с многогранным писателем. По характеристике С. Остроумова, “Мелитон является в своих сочинениях то догматистом, то экзегетом, то критиком подлинности ветхозаветных книг, то практическим теологом, то, наконец, моралистом” (Остроумов С, Указ.соч., с 107). К великому сожалению, большинство его творений утеряно; наиболее полное же представление о св. Мелитоне как богослове и писателе можно составить лишь по сочинению “О Пасхе,” текст которого обретен благодаря недавним научным изысканиям.

Сочинение “О Пасхе.”

Греческий текст произведения реконструируется по двум папирусам, датирующимся приблизительно IV в. (*Papyrus Chester Beatty-Michigan* и *Papyrus Bodmer XIII*), которые

дополняются небольшим фрагментом из третьего папируса (Papyrus Oxurhynchus 1600). Первый папирус, содержащий много лакун и не имеющий конца сочинения, опубликован в 1940 г.; второй, хорошо сохранившийся (за исключением нескольких начальных строк), — в 1960 г. На основе их (с привлечением третьего папируса) О. Перлером (1966) было осуществлено упоминавшееся критическое издание текста произведения. Сохранились также переводы “О Пасхе” на древние языки (правда, обычно во фрагментарном виде): латинский, сирийский, коптский и грузинский, которые имеют некоторое значение для правильной реконструкции текста. Свидетельства древнецерковных авторов подтверждают подлинную принадлежность этого сочинения св. Мелитону. Датируется оно приблизительно 160-170 гг. По своему литературному характеру данное произведение принадлежит, как констатируют большинство исследователей, к жанру гомилий, сближаясь по стилю и литературным приемам с жанром “ораторских выступлений” (“декламаций” — *μελέται*) и “похвальных слов,” весьма распространенных в античной риторике, особенно в так называемой “новой, или второй, софистике” (Об этом литературном течении I-III вв. после Р. Х., берущем свои истоки в Малой Азии (на родине св. Мелитона), см.: История греческой литературы: Т. 3. — М., 1966. — С. 209-218). В то же время следует отметить, что сочинение св. Мелитона является гомилией особого рода, ибо вписывается в конкретно-исторический контекст малоазийской практики празднования Пасхи. Согласно сторонникам данной практики, опирающимся на четвертое Евангелие и на Предание, восходящее к любимому ученику Господа, Пасха рассматривалась как день смерти Спасителя и приходилась всегда на 14 нисана, вне зависимости от того, на какой день недели падало данное число по лунному календарю.

(О данной практике и спорах, связанных с ней, см.: *Histoire de l'Eglise: Vol. 2. De la fin du 2e siecle a la paix constantinienne.* — Paris, 1935. — P. 87-93. По словам В. В. Болотова, “разность в тоне празднования определяется тем, что малоазийские христиане совершали в пасху “таинство страдания,” *την του πάθους άνάμνησιν*, христиане всех других церквей — “таинство Воскресения Господня,” *το της αναστάσεως μυστηριον*” (Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви: Т. 2. — М., 1994. — С. 431).

Поэтому в этот день малоазийские христиане соблюдали строгий пост; в течение ночного бдения с 14-го на 15-е нисана читалась и комментировалась 12 глава Книги Исход. Затем пост прерывался “вечерей любви” (“агапой”), за которой следовала Евхаристия. Между чтением Исхода и “агапой” обычно происходило крещение оглашенных. На меки на данный малоазийский обычай постоянно встречаются в произведении св. Мелитона, которое во многом является типологическим толкованием Книги Исход.

2 Богословие св. Мелитона, отраженное в его сочинении “О Пасхе.”

Все богословское содержание гомилии сосредотачивается вокруг двух основных тем: проблемы соотношения Ветхого и Нового Заветов и проблемы Домостроительства спасения. Связующим центром обеих тем является “таинство Пасхи.” Чтобы оттенить все величие и всю непостижимость данного таинства, св. Мелитон искусно и изящно использует метод антитезы: оно — “ветхое и новое” (*καινόν ν και παλαιόν*), “вечное и временное” (*αίδιον και πρόσκαιρο ν*), “тленное и нетленное” (*φθαρτό ν και αφθαρτον*), “смертное и бессмертное” и т. д. (2) (Текст творения св. Мелитона цитируется по указанному изданию О. Перлера; цифра обозначает принятое здесь разделение на параграфы или строфы). Для св. Мелитона в таинстве Пасхи содержится и вся “тайна христианства,” которую невозможно до конца постичь человеческим умом, но можно лишь с великим благоговением чуть-чуть приоткрыть. Осуществляя это, святитель использует преимущественно “преобразовательный (типологический)” метод толкования Священного Писания.

Типология. Проблема соотношения двух Заветов.

В основе “типологического (прообразовательного)” толкования, намеченного уже священными авторами Нового Завета (Лк. 24:25-27; Деян. 8:31-35; Рим. 5:12-19), лежит принцип, предполагающий, что есть некий несовершенный порядок вещей, который подготавливает и предызображает порядок совершенный.

(См.: Danielou J. From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers. — London, 1960. — P. 31. В этой связи возникает вопрос относительно взаимосвязи “типологического” и так называемого “аллегорического” толкований, который и исследователями древнецерковной письменности, и богословами решается различным образом. Так, одни считают, что эти два экзегетических метода у христианских писателей следует четко разграничивать, ибо “типологическое” толкование предполагает реальность фактов, о которых повествуется в том или ином священном тексте, а “аллегорическое” часто исходит из предположения, что эти факты имеют “баснословный” (легендарный) характер, будучи лишь символическими указаниями на сокрытый и глубокий смысл. См.: Fairbairn P. Typology of Scripture. — Grand Rapids, 1989. — P. 2-7. Другие ученые, наоборот, считают, что у древнецерковных авторов “типология” неотделима от “аллегории.” Поэтому, например, в отличие от Филона Александрийского, в экзегезе которого полностью отсутствуют “временные измерения” (вследствие чего он использует так называемую “вертикальную аллегория”), у древнецерковных авторов “аллегория” имеет преимущественно “преобразовательный” характер и есть, так сказать, “горизонтальная аллегория.” См.: Simon M. La Bible dans les premières controverses entre Juifs et Chrétiens // Le monde grec ancien et la Bible / Ed. par C. Mondesert. — Paris, 1984. — P. 117. Последняя точка зрения, на наш взгляд, более соответствует истине. Следует учитывать также мнение И. Корсунского, согласно которому “отличие типа от символа, притчи и аллегии должно быть строго наблюдаемо при исследовании о новозаветном типологическом толковании Ветхого Завета, дабы не смешивать его с иудейским аллегоризмом” (Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. — М., 1885. — С. 39). Действительно, типологическое толкование существенным образом отличается от “иудейского аллегоризма,” но с “христианским аллегоризмом” оно имеет внутреннее сродство).

Для обозначения первого (несовершенного) порядка св. Мелитон обычно использует термин τύπος (“отпечатление, изображение, образ, очертание”), но иногда и понятия προτύωσις (“предызображение”), προκέντημα (“эскиз, предварительный набросок”). св. Мелитона ставится ясный и четкий акцент на качественном различии ветхозаветного и новозаветного этапов Откровения Для святителя первый (ветхозаветный) имеет лишь относительное значение, а второй (новозаветный) — значение абсолютное. Поэтому он говорит, что с осуществлением того, для чего служило изображение (τύπος), само это изображение (или “несущее образ будущего”) разрушается как бесполезное, ибо оно уступает свой образ (την περί αὐτοῦ εἰκόνα) “истинному по природе.” Ведь у каждого есть свое время: у изображения — свое, у реальности (букв, “материи, вещества” — της ὕλης) — свое. Так как изображение существует лишь ради будущего творения, то с осуществлением этого творения оно теряет смысл своего бытия (37-38). Прилагая данный образ к конкретной проблеме соотношения двух Заветов (или ветхого Израиля и нового Израиля), св. Мелитон развивает свои мысли следующим образом: народ иудейский был как бы “изображением эскиза” (τύπος προκεντήματος), а ветхозаветный закон — “буквой притчи” (γραφή παραβολής), но Евангелие стало “объяснением закона и исполнением его” (διήγημα νόμου καὶ πλήρωμα), а Церковь — “вместилищем Истины” (ἀλοδοχείον της ἀληθείας). Изображение (“типос”) представляло ценность до появления Истины, а притча была достойной удивления до ее истолкования, т.е. народ иудейский представлялся ценным до того, как воздвиглась Церковь, а ветхозаветный закон вызывал удивление до того, как просиял свет Евангелия. А когда воздвиглась Церковь и просиял свет Благовествования, то “изображение истошилось” (ο τύπος ἐκενώθη), передав свою “силу” (την δύναμιν) Евангелию. Другими словами, бывшее некогда ценным потеряло свою ценность, ибо появилось “ценное по природе” (των φύσει τιμίων); поэтому бывший некогда ценным “дольний храм” (ο κάτω

ναός) перестал быть таковым “вследствие горнего Христа” (δια τον άνω Χριστόν), дольний Иерусалим потерял свою цену вследствие горнего Иерусалима, а “узкое наследование” (ή στενή κληρονομία) сменилось “широкой благодатью” (την πλατεϊαν χάριν). Ведь, по словам св. Мелитона, “не в одном месте и не в малой части [земли] поместилась [теперь] слава Божия, но благодать Божия растеклась по всем пределам вселенной, и повсюду нашел Себе пристанище Вседержитель Бог через Иисуса Христа” (40-45). Эту мысль св. Мелитон формулирует еще в одной краткой фразе: “изображение отошло в прошлое (ο μεν γαρ τύπος έγένετο), а Истина обрелась” (ή δε αλήθεια ήυρίσκετο), т.е. “изображение” для него есть только факт прошлого, а “Истина” — действительность реального настоящего (4). Вместе с тем, подчеркивая качественное отличие двух этапов Откровения, святитель настойчиво проводит мысль о том, что без “изображения” невозможна была бы и реализация “Истины,” являющейся “исполнением изображения.” Это предполагает единство обоих этапов Богооткровения: “Ибо таинство Господа есть ветхое и новое; оно — ветхое соответственно изображению (πάλαιον μεν κατά τον τύπον), а новое — соответственно благодати.” И если взглянуть в “изображение,” то “через результат” (δια της έκβάσεως) можно узреть в нем “Истину” (58). Центром, сплачивающим оба Завета и средоточием всего Домостроительства спасения, согласно св. Мелитону, является Господь наш Иисус Христос. А это заставляет обратиться ко второй основной теме его богословия.

Христология и сотериология св. Мелитона.

По мнению одного исследователя, между св. Игнатием Богоносцем и св. Иринеем Аионским св. Мелитон является наиважнейшим звеном, позволяющим восстановить христологическое веросознание Церкви в первые два века ее существования (Cantalamessa R. Meliton de Sardes: Une christologie antignostique du He siecle // Revue des Sciences Religieuses. — 1963. — Vol. 37, — P. 3). И, действительно, Христос является средоточием всего мирозерцания св. Мелитона, жизненным нервом всего его богословия. Заключительные строки его сочинения весьма показательны в этом плане. Здесь о Господе говорится, что Он есть “Создавший небо и землю, Сотворивший в начале человека, Провозглашенный через закон и пророков, Воплотившийся в Деве (ο εν παρθένω σαρκωθείς), Подвешенный на Древе, Погребенный в землю, Восшедший на вышние из небес, Сидящий одесную Отца, Имеющий власть судить и спасать всех; через Него Отец сотворил [все] — от начала и на веки [вечные]. Он есть Альфа и Омега, Начало и Конец — Начало неизъяснимое и Конец непостижимый; Он — Христос, Он — Иисус, Он — Воевода (στρατηγός), Он — Господь, Он — Воскресший из мертвых.” Наконец, Христос называется Тем, “Кто несет Отца и Кто несетя Отцом” (φορεί τον πατέρα καί του πατρός φορείται; 104-105). В этом славословии (“доксологии”) Господу, завершающем произведение св. Мелитона и насыщенном реминисценциями из Нового Завета (Евангелия от Иоанна, Откровения Иоанна, посланий св. Апостола Павла), ясно обнаруживается глубинный христоцентризм мирозерцания святителя, по духу близкий христоцентризму св. Игнатия Богоносца. Христос здесь, будучи центром и мира духовного, и мира материального, предстает в различных Своих аспектах: космологическом, антропологическом, сотериологическом и т. д. Причем, на такое “вселенское значение” Господа св. Мелитон только осторожно намекает, лишь благоговейно приоткрывая великую Тайну, никогда не могущую быть постигнутой умом человеческим. “Триадологический аспект” также не остается в тени, хотя и не выступает на первый план: указывается лишь на то, что Христос есть Бог и Сын Бога Отца. Некоторое недоумение может вызвать фраза о Нем, как “несущем Отца и несомом Отцом,” на первый взгляд имеющая некий “монархианский оттенок.” Однако подобный оттенок глубоко чужд мирозерцанию

св. Мелитона: (Анализ этого и других “подозрительных” мест в творении св. Мелитона см.: Cantalamessa R. *Ibid.*, p. 4-11) здесь он просто акцентирует единство Бога Отца и Бога Сына, ориентируясь на Евангелие от Иоанна (ср. Ин. 14:10: “Я в Отце, и Отец во Мне”).

Следует отметить, что произведение св. Мелитона, будучи по своему характеру сочинением поэтическим, насыщенным образной символикой и не всегда понятными до конца намеками, требует как бы постоянной “расшифровки.” Например, в одном месте этой поэтической гомилии о Господе говорится, что Он “есть всё (*τα πάντα*): Закон, поскольку судит; Слово, поскольку научает; Благодать, поскольку спасает; Отец, поскольку рождает; Сын, поскольку рождается (*καθ'δ γεννά πατήρ, καθ'δ γεννάται υἱός*); Человек, поскольку погребается, Бог, поскольку воскрешает” (9). В этом отрывке, созвучном приведенной выше “доксологии,” не совсем ясными, на первый взгляд, представляются слова: “Отец, поскольку рождает; Сын, поскольку рождается,” которые также могут пониматься в несколько “монархианском” (или “модалистском”) смысле. Однако если принять во внимание, что первая часть фразы соотносится с тем, что Христос является “Отцом” людей, получающих новое рождение в таинстве крещения, то всякие недоумения рассеиваются. Необходимо констатировать, что подобное наименование Господа не является исключением в святоотеческой письменности: в частности блаж. Феодорит Кирский также называет Христа “Отцом будущего века” (*πατήρ του μέλλοντος αἰώνος*) (Lampe G. W. H. *Op. cit.*, p. 1051), т.е. Отцом спасенных Им людей (а спасение, как известно, невозможно без таинства крещения). Что же касается второй части фразы, то ее можно соотносить как с предвечным рождением Бога Слова от Отца, так и с рождением Христа по человечеству от Пресвятой Богородицы, ибо глагол *γεννάω* может предполагать оба эти смысла. Однако думается, что речь здесь идет, скорее, о первом.

Необходимо еще подчеркнуть, что постоянный акцент на Божестве Христа является весьма ощутимым в творении св. Мелитона. Не вызывает никаких сомнений, что он мыслит Сына Божиего в качестве самостоятельного Лица Святой Троицы, отличающегося от Ипостаси Бога Отца. Но еще больший акцент ставится святителем на подлинной реальности человеческой природы Господа. В сочинении говорится, что Христос есть “воплотившийся в Деве” и “рожденный от Марии (*ο τεχθείς εκ Μαρίας*), прекрасной девственной Овцы” (70-71); Он — “Господь, облачившийся в человека (*ἐνδυσάμενος τον ανθρωπον*), пострадавший ради страдающего, заключенный в узы ради побежденного, подвергнутый суду ради осужденного, положенный во гроб ради погребенного” (100). Единство Богочеловеческой Личности Христа и наличие в Нем двух природ рельефно выступает, например, в строках, образно описывающих крестную смерть Господа: “Подвесивший землю — подвешен (*ο κρεμάσας την γην κρέματα*), Утвердивший небеса — пригвожден, Укрепивший все — укреплен на Древе, Владыка — презрен, Бог — убит (*ο θεός λεφόνευται*), Царь Израильский — уничтожен десницей израильтян” (96). В этом поэтическом описании парадокса крестной смерти Господа св. Мелитон тонкими и осторожными штрихами, с великим благоговением, пытается намекнуть на великую Тайну Богочеловечества. Историки богословия отмечают, что св. Мелитону удалось сделать несомненный шаг вперед в разработке христологической терминологии (Grillmeier A. *Op. cit.*, p. 97), но хотелось бы, в первую очередь, подчеркнуть его удивительную “богословскую тактичность.” святитель не стремится отчеканить законченные “христологические формулы,” но с чувством глубокого благочестия лишь оттеняет грани церковного учения о Лице Господа Иисуса Христа.

В мировоззрении св. Мелитона с предельной ясностью проявляется одно из самых фундаментальных свойств всего свято-отеческого богословия — органическая и нераз-

ривная связь хри-стологии с сотериологией. Например, он говорит, что Господь “пришел с небес на землю ради страдающего [человека], в которого Он облекся через утробу Девы и вышел [из нее] Человеком. Он принял [на Себя] страдания страдающего благодаря могущему страдать телу (δια του παθειν δυναμένου σώματος), расторг страдания плоти и с помощью Духа [Своего], не подвластного смерти, убил смерть-человекоубийцу” (66). Другое место “О Пасхе” не менее красноречиво: Господь есть Тот, “Кто облачился в беславие смерти и поверг диавола в печаль, как Моисей фараона; Он — Тот, Кто поразил беззаконие и соделал бездетной несправедливость (την άδικίαν άτεκνώσας), как Моисей соделал бездетным Египет; Он — Тот, Кто избавил нас от рабства ради свободы, от мрака ради света, от смерти ради жизни, от тирании ради вечного Царства, соделав нас новым священством (ιεράτευμα καινον) и избранным на веки народом” (68).

Вся гомилия св. Мелитона является поэтическим описанием Домостроительства спасения рода человеческого, являющего под пером святителя свой драматический характер. Драма эта начинается с момента сотворения человека и помещения его в рай. Согласно св. Мелитону, первозданный человек был “восприимчив к добру и злу” (δεκτικός ων αγαθού και πονηρού) и, “подобно кому земли” (ώσει βωλος γης), мог принимать в себя и добрые, и худые семена. Когда же он допустил до себя падкого на чревоугодие (λι'χρον) лукавого, тогда прикоснулся к дереву познания добра и зла, нарушил Божию заповедь и был извержен из рая в мир сей, “словно в темницу осужденных [преступников]” (ως εις δεσμωτήριον καταδίκων). В результате первый человек оставил чадам своим и соответствующее наследие: “не чистоту, но блуд; не свободу, но рабство; не царство, но тиранию; не жизнь, но смерть; не спасение, но гибель.” Поэтому жизнь последующих поколений людей превратилась в кошмар: их захватил в плен “тиранический грех,” они были уведены “в места похотей” и на них обрушились ненасытные наслаждения. На земле воцарилось сплошное беззаконие: отец стал поднимать меч на сына, а сын — на отца; брат убивал брата; даже мать поедала собственное чадо, сделав утробу свою “страшным гробом.” Отец распутничал с дочерью, сын — с матерью, брат — с сестрой, и “*кийждо ко жене искренняго своего ржасце*” (Иер. 5:8). Персонифицируя до некоторой степени грех и смерть, св. Мелитон говорит, что грех, будучи “соратником смерти” (του θανάτου συνεργός), радовался такому торжеству безумия и сладострастия. “Ведь всякая плоть подпадала под власть греха, всякое тело — под власть смерти, а всякая душа изгонялась из плотского жилища своего.” Поэтому человек, “будучи разделен смертью” (υπό του θανάτου μερίζμενος), оказался в рабстве и в плену у нее (47-56).

Ветхозаветный этап Домостроительства спасения св. Мелитон подробно не описывает. Можно только предполагать, что, согласно его мнению, Бог, видя столь великие страдания своей разумной твари, решил даровать людям закон, избрав для этого один народ — иудеев. Естественно, что в своей пасхальной проповеди св. Мелитон достаточно подробно касается событий, связанных с учреждением иудейской пасхи. Примечательно, что святителя интересуют не столько сами события, сколько их духовный смысл, который он старается раскрыть перед своей паствой с помощью типологического толкования. Ветхозаветные праведники (Авель, Исаак, Моисей, Давид) для него лишь “прообразуют” Господа и Его страдания. По словам св. Мелитона, именно Господь “был убит в Авеле, в Исааке связан, в Иакове странствовал на чужбине, в Иосифе был продан в рабство, в Моисее брошен на произвол судьбы; в [пасхальном] агнце Он предавался закланию, в Давиде преследовался, а в пророках подвергался бесчестию” (69). Поэтому, описывая некоторые де-

тали ветхозаветного этапа Домостроительства спасения, св. Мелитон ориентируется, прежде всего, на этап новозаветный.

И главное его внимание привлекает тот переломный момент истории человечества, когда совершилось страшное предательство Спасителя и мировая история повернула в новое русло. Исходя из толкования слова “Израиль,” согласно которому данное слово обозначает “видящий (зрящий) Бога” (подобное толкование впервые встречается у Филона Александрийского, а затем становится весьма распространенным в святоотеческой письменности), св. Мелитон говорит: “О незаконный Израиль! Почему совершил ты новое преступление, ввергнув Господа твоего в новые скорби — твоего Владыку, образовавшего тебя, создавшего тебя и назвавшего тебя “Израилем””? Однако ты не стал “Израилем,” ибо не узрел Бога (ου γαρ ε'ίδες τον θεον) и не постиг (ουκ ε'νόησας) Господа” (81-82). Это предательство вызывает у самого святителя искреннюю скорбь (“Что ты соделал, о Израиль!;” 73). И как бы обращаясь непосредственно к ветхому Израилю, он говорит: “Должно было пострадать Господу, но не от тебя. Должно было Ему быть осужденным, но не тобою. Должно было Ему быть обещенным, но не тобою. Должно было Ему быть подвешенным [на Кресте], но не твоей десницей” (75). Сетования по поводу столь печальной судьбы ветхого Израиля занимают значительную часть гомилии. Например, св. Мелитон изрекает: “Услышьте, все племена языков, и смотрите: новое убийство (καινός φόνος) произошло среди Иерусалима — в граде закона (εν πολει νομικῆ), в граде еврейском, в граде пророческом, в граде, который считался праведным! И Кто был умерщвлен? Кто убийца? — Я стыжусь сказать, но вынужден говорить. Ибо если бы убийство совершилось ночью, или заклятие бы произошло в пустынном месте, то тогда подобало бы [мне] молчание. Однако ныне среди улиц града, на глазах у всех совершилось несправедное убийство Праведника” (94). Здесь стиль произведения св. Мелитона достигает вдохновенности пророков древнего Израиля, также скорбевших о грехах своего народа. И св. Мелитон, будучи христианским епископом, от всего сердца также скорбит о печальной участи ветхого Израиля, естественно, не испытывая даже малейших признаков злорадного удовольствия. Он лишь ясно высказывает общехристианскую печаль относительно “трагического разрыва” (un rupture tragique) в плане Божественного Домостроительства, связанного с тем фактом, что основная масса ветхого Израиля отказалась признать Господа Иисуса Христа. Печаль эта сокрушала уже сердце св. Апостола Павла и на протяжении веков не перестает удручать “христианское сознание” (la conscience chretienne) (Benoit P. Exegese et theologie: Vol. 3. — Paris, 1968. — P. 431).

Собственно на этом ключевом моменте всемирной истории Домостроительства спасения и заканчивается в сочинении развитие мыслей св. Мелитона. Открывается новая страница этой истории, но святитель лишь намекает в своей проповеди на содержание ее. В уста Господа он вкладывает следующие слова: “Придите, все племена человек, замешанные [словно тесто] на грехах, и получите отпущение их. Я — ваше Отпущение, Я — Пасха спасения, Я — Агнец, закланный ради вас, Я — Искупление ваше, Я — Свет ваш, Я — Спасение ваше, Я — Царь ваш” (ЮЗ). Иначе говоря, Домостроительство спасения вступило в свою новую, решающую, стадию, и св. Мелитон как бы призывает свою паству принять достойное участие в этой “истории спасения,” став причастниками Господа.

Если рассматривать творчество св. Мелитона в целом, то его можно охарактеризовать как одного из самых своеобразных и ярких представителей греческой апологетики II в. Несомненный поэтический дар, тонкое чувство слова и искреннее воодушевление проповедника, всегда призывающего на помощь благодать Божию, позволяют ему образно и

точно выразить свою мысль. Из всех греческих апологетов II в. он в своем сочинении “О Пасхе” наиболее целеустремленно и с великим мастерством использует типологический метод толкования Священного Писания. Данное произведение является одним из важнейших звеньев в истории святоотеческой экзегезы и представляет, несомненно, один из лучших образцов древнехристианской проповеди. Глубокое чувство церковности придает всем высказываниям св. Мелитона высокую значимость. Хотя то, что сохранилось от его творений, представляет собой совсем малую толику его литературного наследия, но и эта малая толика позволяет ему, безусловно, занять одно из самых достойных мест в истории Древне церковного богословия и первохристианской письменности.

Глава VIII.

Анонимное сочинение “к Диогнету.”

1. Судьба, характер и датировка произведения.

См.: A Diognete / Ed. par H. I. Marrou // Sources chretiennes. — Paris, 1965. — № 33 bis. Следует отметить, что основную часть этого выпуска “Христианских источников” занимает подробнейшее исследование данного памятника древнецерковной письменности.

Среди прочих памятников первохристианской письменности это произведение по своей уникальной судьбе занимает особое место. Во-первых, потому, что его не цитирует и не упоминает ни один из последующих отцов Церкви и церковных писателей. Во-вторых, потому, что рукописная традиция сочинения опять же не совсем обычна. Произведение дошло до нас в единственной рукописи XIII-XIV вв., получившей название “Страсбургского манускрипта.” Данная рукопись, содержащая сборник христианских апологетических сочинений II-IX вв., была обнаружена и куплена в Константинополе латинским клириком и гуманистом Томасом д'Ареццо в 1436 г. Затем доминиканцем (будущим кардиналом) Иоанном Стойковичем она была вывезена в Европу и здесь, после ряда перипетий, осела в Страсбургской библиотеке (1793-1795). Однако во время бомбардировки Страсбурга прусской артиллерией в 1870 г. рукопись погибла вместе с прочими сокровищами библиотеки. К счастью, до этого печального события с рукописи были сделаны копии и они были использованы для ряда изданий, в том числе для критического издания творений греческих апологетов, осуществленного И. Отто. Произведение неоднократно издавалось, но первым издателем Г. Этьенном было не совсем правильно названо “Посланием к Диогнету” (под таким названием обычно значится в старых патрологических работах). На самом деле это небольшой апологетический трактат (Λόγος), органично вписывающийся в общий контекст раннехристианской апологетики. Исследователи обычно высоко оценивают его литературные достоинства, называя даже “перлом” христианской апологетики (См.: De Ghellinck J. *Patristique et moyen age*: Vol. 2. — Paris, 1947. — P. 71), хотя порой встречаются весьма скептические оценки.

(Например, И. Геффкен называет автора этого произведения “христианским софистом.” См.: Geffcken J. *Der Brief an Diognetos*. — Heidelberg, 1928. — S. V.I).

Вопрос о датировке сочинения остается до сих пор спорным, и диапазон мнений на сей счет чрезвычайно широк: от I до XVI вв. Однако по мнению большинства патрологов, оно было написано в период между 120 и 210 гг. (Г. Марру предполагает, что создание его

приходится на время ок. 200 г.). Место написания также проблематично, но из всех возможных вариантов более вероятным представляется Египет (точнее — Александрия).

Сочинение адресовано некоему неизвестному язычнику по имени Диогнет, который был, судя по обращению (κράτιστε — “наилучший, знатнейший”), лицом достаточно влиятельным (если, конечно, исключить ту гипотезу, что Диогнет является чисто литературным персонажем). Структура трактата, состоящего из 12 небольших глав, достаточно логична и обладает строгой простотой. Он распадается на четыре “тематических блока,” внутренне взаимосвязанных. Первый “блок” (гл. I-IV) представляет собой апологию в собственном смысле этого слова, где главное место уделяется полемике с язычеством и иудаизмом. Второй “блок” (гл. V-VI) посвящен роли христиан в мире; третий “блок” (гл. VII-IX) является своего рода кратким “катехизисом;” наконец, четвертый “блок” (гл. X-XII) содержит увещание к язычникам. Такая структура произведения отражает сущностную черту его содержания: полемический элемент здесь отступает на второй план и основное внимание автораращается на положительное раскрытие христианского вероучения. В целом, сочинение выдержано в духе “протрептика” (“увещания, убеждения”); зачин трактата во многом определяет его содержание. Здесь приводятся слова Диогнета, который вопрошает: в чем состоит “богопочитание” (την θεοσεβειαν) христиан? в какого Бога они веруют? каковы религиозные обряды их? почему они презирают мир и пренебрегают смертью? почему не признают эллинских богов и не соблюдают “благочестия (δεισιδαιμονιαν — или суеверия) иудеев?” что за любовь (φιλοστοργιαν) питают они друг к другу? почему “этот новый род (καινον τουτο γενος) [людей] или “новый образ жизни” появился только ныне, а не раньше? (1,1). — Эти вопросы, являющие достаточно высокий уровень культуры и образованности Диогнета, требовали и соответствующих ответов. Перед автором трактата стояла нелегкая задача, но он вполне успешно справился с ней. Характерны те требования, которые он предъявляет к Диогнету, прежде чем дать ответы на его вопросы: тот должен прежде всего очистить свой ум (букв, “мысль” — την διανοιαν) от всяких “предвзятых помыслов” и стать “словно вновь рожденным, новым человеком” (ωσπερ εξ αρχης καινος ανθρωπος), поскольку ему предстоит услышать “новое учение” (II, 1). Другими словами, автор-христианин требует от своего собеседника-язычника определенного внутреннего преображения, ибо без такого преображения немислимо восприятие религии Христовой.

2. Миросозерцание автора трактата.

Пolemика против язычества и иудаизма. Как уже указывалось, полемическая часть занимает сравнительно небольшое место в трактате. Что касается язычества, то автор направляет свою основную контраргументацию против двух пунктов языческого суеверия: идолопоклонства и жертвоприношений. Он указывает и причины, по которым христиане не признают языческих богов: одни из них, по его словам, сделаны из камня, подобного тем камням, которые мы попираем ногами, другие — из меди, третьи — из дерева и т. д. Иначе говоря, все они сотворены из “тленной материи” (φθαρτής ύλης), созданы обычными ремесленниками, делающими из того же материала и предметы домашнего обихода. Поэтому языческие боги, подобно этим предметам, глухи, слепы, бездушны, бесчувственны и неподвижны. Соответственно, и почитание, воздаваемое таким лжебогам, следует считать за нечто недостойное, и оно является своего рода “наказанием.” Ведь даже человек, одаренный чувством и разумом, не смог бы вынести, согласно автору трактата, тех жертвоприношений, которые приносятся таким лжебогам; лишь бездушный камень может по-

терпеть подобное надругательство (II, 2-9). Из этих рассуждений автора можно заключить, что в своей критике языческой религии он следует достаточно традиционным “топосам” христианской апологетики. В трактате содержится также небольшой полемический экскурс в область языческой философии (VIII, 1-6), выдержанный в негативном плане. Речения эллинских философов автор называет “пустыми и вздорными,” считая их “небылицами и обманом шарлатанов” (τερατεία καὶ πλάνη τῶν γοήτων). Он отрицает всякие проблески Боговедения у этих так называемых “любомудров,” ибо одни из них утверждали, что Бог есть огонь, другие, что Он есть вода, а третьи — что Он есть какой-либо материальный элемент или “стихия” (τὶ τῶν στοιχείων), которые на самом деле являются творением Божиим. По мысли автора, если бы одно из этих мнений можно было принять, то тогда и любую тварь допустимо провозглашать “богом.” Следовательно, в отношении к античной философии, как и в отношении к языческой религии, автор занимает резко отрицательную позицию, сближающуюся с позицией, например, Татиана.

Не менее суровы его суждения и об иудаизме. Правда, автор признает, что иудеи, в отличие от эллинов, воздерживаются от идолослужения, веруют в единого Бога и почитают “Владыку всяческих.” Однако их религиозные обряды (τὴν θρησκείαν), по мнению апологета, схожи (ὁμοιοτρόπως) с языческими, поскольку они также приносят жертвоприношения, проливают кровь животных и совершают всесожжения, словно Бог, сотворивший все, нуждается в подобном “почитании.” Поэтому иудейскую религию нельзя назвать “богопочитанием” (θεοσεβείαν) в собственном смысле слова, и автор усваивает ей наименование “глупости” (μωρίαν). Второе обвинение, которое выдвигается против иудаизма, — ритуализм. Под ним автор трактата понимает мелочные предписания, касающиеся пищи, “суеверие относительно субботы” (περὶ τὰ σαββάτα δεῖσιδαμονίαν) и “хвастовство обрезанием.” Для самого апологета нечестивым является разделение тварей, созданных Богом для использования их человеком, на “благосотворенных” и “ненужных.” А похвалиться обрезанием (букв. “уменьшением плоти”), словно “знаком (свидетельством) избрания” (μαρτύριον ἐκλογῆς), — признак недалекого ума. Вследствие таких соображений, иудаизм в трактате практически уравнивается с язычеством. От них коренным образом отличается христианство, именуемое в сочинении “таинством” (μυστήριον); причем, по мысли автора, “изучить” (μαθεῖν) данное “таинство,” как изучают, например, науки и искусства, человеку невозможно (III-IV). Оно доступно лишь через Откровение. Необходимо констатировать, что проблема “ветхого Израиля” и “Израиля нового,” которая являлась для многих апологетов II в. Весьма насущной, представляется автору полностью решенной: Церковь и синагога окончательно отделены друг от друга, между ними нет (и не может быть) никакого общения. В этом полемическом экскурсе против иудаизма отчетливо намечается и одна из характерных черт всех позднейших антииудейских трактатов, являющихся особым жанром церковной письменности: они писались не столько для того, чтобы обратить иудеев, разоблачив всю несостоятельность их религии, сколько для того, чтобы еще раз подтвердить истинность христианского вероучения в глазах самих христиан и, отчасти, язычников.

(Schrekenberg H. Die christliche Adversus-Judeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-II. Jh.). — Frankfurt am Main; Bern, 1982. — S. 16).

Данная черта антииудейской полемики связана с тем фактом, что после консолидации “раввинистического иудаизма” Церковь в общем отказалась от попыток обратиться к христианству остаток ветхого Израиля, поняв бесплодность данных попыток (хотя исключения, безусловно, были).

(Simon M. Verus Israel: Etude sur les relations entre chretiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425). — Paris, 1948. — P. 175).

Учение о Боге. “Логология.”

Полемизируя против язычества и иудаизма, автор трактата, естественно, должен был наметить основные пункты христианского учения о Боге, которое в сочинении выдержано в традиционных для ранних отцов Церкви тонах. Бог Отец называется “Вседержителем,” “Творцом всего” и “незримым Богом” (ἀόρατος θεός); Он есть “Владыка и Создатель всяческих,” Который не только все сотворил, но и “распределил все по чину” (κατά τάξιν διακρίνας); Бог — “человеколюбив и долготерпелив,” милостив, благ, незлобив и истинен — таким Он всегда был, есть и будет (VIII, 7-8). Говорится также, что Бог Отец — непознаваем, ибо никто из людей не видел и не познал (οὔτε ἐγνώρισεν) Его; постичь Его можно лишь посредством веры, и то настолько, насколько Он Сам являет Себя (VIII, 5-6). — Наметив в таких самых общих чертах учение о Боге Отце, автор более подробно останавливается на изложении учения о втором Лице Святой Троицы. В сочинении Оно обычно именуется “Сыном,” “Сыном Божиим” или “Единородным Сыном;” порой — “Отроком” (Παις), “святым и непостижимым Словом” и “Истиной.” Имена “Христос” и “Иисус” автор, как и некоторые другие греческие апологеты, не употребляет. Главное, что подчеркивается в трактате, — космологическое и сотериологическое значение второй Ипостаси Троицы. Говоря о первом, аноним называет Сына “Художником” (τεχνίτην — “Ремесленником,” “Мастером”) и “Создателем всего” (δημιουργό τῶν ὅλων); с помощью Сына (ω) Бог Отец привел в бытие небеса, заключил море в его пределах; от Сына солнце получило меры дневных прохождений своих, Ему повинуются луна и звезды, Им все устроено, распределено и Ему все подчиняется (ω πάντα διατέτακται καὶ διώρισται καὶ ὑποτέτακται): небеса и все, что на небесах, земля и все, что на земле, и т. д. (VII, 2). Таким образом, вторая Ипостась Святой Троицы, по мысли автора, является Основой тварного бытия и Центром всего мироздания. О третьей Ипостаси Троицы в трактате практически не упоминается, а поэтому “триадология” в собственном смысле слова здесь отсутствует. Равенство же двух первых Лиц Троицы явно предполагается автором. Это проявляется в том, что одни и те же понятия (“Демииург” и т. п.) часто прилагаются и к Богу Отцу и к Богу Сыну. В то же время автор ясно различает их в качестве особых Божественных Лиц. Данная диалектика “единства-различия” несомненно чувствуется и в изложении сотериологического аспекта христианского вероучения.

Домостроительство спасения и Богооткровения.

Это Домостроительство предполагает традиционно-библейскую антропологию и учение о грехопадении, которые намечаются в трактате беглыми штрихами. Согласно автору, Бог возлюбил людей, подчинил им прочие земные твари, даровал разум (λόγον) и ум (νοῦν); только одних людей Бог создал по Своему образу и позволил им возводить очи к небу (X, 2). Однако человек явил себя недостойным подобного великого предназначения своего — вследствие его непослушания и произошло грехопадение (XII, 2). Впрочем, в трактате указывается, что данное грехопадение случилось “по попущению Божию;” за падением последовало увлечение человека беспорядочными порывами (ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι), наслаждениями и желаниями. Бог же “терпел” это наступившее в мире “время неправедности,” подготавливая “нынешнее время праведности” (τὸν νῦν τῆς δικαιοσύνης δημιουργόν), чтобы люди, своими прежними делами обличив себя и убедившись в собственной немощи, ныне удостоились истинной жизни по благодати Божией. Апологет под-

черкивает, что человеку самому по себе невозможно войти в Царство Божие — только укрепленный Силой Божией способен он удостоиться этого (IX, 1). Характерно, что автор подчеркивает следующее: “великая и неизреченная мысль” о спасении людей, называемая также “мудрым намерением” (την σοφην βουλην), возникла у Бога Отца сразу после грехопадения человека, но до поры Он держал ее в тайне, сообщив о ней лишь Своему Сыну. Когда же исполнилось время (предполагается, вероятно, внутренняя готовность людей), то Отец открыл через Сына людям это Свое “намерение” и позволил им стать причастниками Божиих благодетий (VIII, 9-11). Откровение этого “великого совета Божиего” о спасении мира автор изображает как дело беспредельного Человеколюбия Божиего и Любви Божией: Бог Сам принял на Себя грехи наши, отдал Собственного Сына во искупление за нас (λύτρον υπέρ ημών) — Святого за беззаконных, Невинного за виновных, Праведного за неправедных, Нетленного за тленных и Бессмертного за смертных. Явление Спасителя, осуществляющего волю Отца Своего, называется поэтому в трактате “сладостным обменом” (ω της γλυκειάς ανταλλαγής) и “неисповедимым созиданием” (ώ της ανεξιχνίαστου δημιουργίας), поскольку “беззаконие многих покрывается одним Праведником, и праведность Одного оправдывает многих беззаконников” (IX, 2-5). Причем в сочинении подчеркивается, что Бог послал к людям не “какого-то слугу” (υπηρέτην τίνα), не Ангела, не “Начальника” (άρχοντα) или одного из “Владык,” которым вручено управление земным и небесным мирами, но Бога Слова — Творца всего; так посылает царь своего возлюбленного сына (VII, 2-4).

Таково то таинство Домостроительства спасения, которое автор “К Диогнету” описывает хотя и скупыми, но сочными красками. Собственно о Воплощении Сына Божиего в трактате прямо не говорится, т.е. христология в буквальном смысле слова здесь отсутствует. Однако она безусловно предполагается; автор, обращаясь к язычникам, не старается раскрывать этот аспект христианского вероучения, опасаясь, вероятно, “метать бисер перед свиньями.” Зато внимание язычников он стремится привлечь к своего рода “теодицее,” намеченной в произведении несколькими штрихами. В соответствии с этой “теодицеей,” мысль автора развивается в следующем направлении: Бог чужд всякого памятозлобия и прочих скверных чувств, поскольку Он — человеколюбив и долготерпелив (VIII, 7). Если Он откладывал Откровение того, что “изначала уготовил” (VIII, 11), то не по какому-то “памятозлобию” на людей, послушавшихся Его, но только потому, что сами люди не способны были принять такое Откровение. Когда же “время исполнилось,” тогда “явившееся Слово открыло” (εφανέρωσεν ό λόγος φανείς) и “изрекло с доверительностью” (παρρησία λάλων) то, что было непостижимым для неверующих, но что Оно объяснило ученикам; поэтому лишь “верные” (δι πιστοί) познали от Слова (Сына) “таинство Отца.” Подвергнувшись унижению от народа [иудейского] и не принятое этим народом, Слово было через Апостолов проповедано язычникам, которые уверовали в Него. Поэтому Оно, бывшее в начале всего творения (о απ'αρχής), явилось как бы “новым” и всегда рождается новым в сердцах святых (XI, 2-4). Таким образом, Домостроительство спасения понимается автором “К Диогнету” преимущественно в аспекте Богооткровения, т.е. в “теофаническом аспекте.” Благодаря такому Богооткровению соединяются вечный и временной “уровни бытия.”

(Данный “теофанический” аспект отнюдь не поглощает собою “сотерио-логического” аспекта Домостроительства. Поэтому возникает сомнение в корректности суждений типа: апологеты II в. рассматривают христианство скорее как “религию Откровения, чем как религию спасения” (a religion of revelation than as religion of redemption); главный акцент они ставят более на “истине,” чем на “благодати,” а поэтому Христос у них предстает как верховный Учитель, а не как Спаситель мира. См.: Mozley J. K. The Beginnings of Christian Theology. — Cambridge, 1931. P. 54. Подобный разрыв между “Откровением” и “спа-

tian Theology. — Cambridge, 1931. P. 54. Подобный разрыв между “Откровением” и “спасением” абсолютно чужд и автору “К Диогнету,” и вообще всем апологетам).

Экклесиология.

Христианство и мир. Учение о Предании и ведении (“гносисе”). Все Домостроительство спасения, согласно автору, сосредотачивается в Церкви, благодаря которой и открываются для человека конечные тайны бытия. В трактате об этом говорится так: “Через Сына обогащается Церковь (πλουτίζεται ἡ ἐκκλησία); благодать, распространяясь, приумножается во святых, даруя [им] ум (παρέχουσα νοῦν), открывая тайны, возвещая времена (διαγγέλλουσα καιρούς — это выражение, скорее всего, имеет эсхатологический оттенок) и радуясь о верных. Ибо эта благодать даруется взыскующим ее, которые не нарушают залога веры (ἔρκια πίστεως) и не преступают пределов отцов (ὅρια πατέρων). Так воспевается страх закона (φόβος νόμου ἀδεταί), познается благодать пророков, утверждается вера Евангелий, соблюдается апостольское Предание (ἀποστόλων παράδοσις) и ликует благодать Церкви” (XI, 4-6). Это место “К Диогнету” обнаруживает глубокую церковность автора, для которого именно Церковь является вместилищем Истины Богооткровения. Весьма характерен здесь и сильный акцент на значении Предания, показывающий, что мирозерцание автора является сознательно традиционным. Эта традиционность ярко проявляется и в следующих его словах: “Я не странное проповедую (οὐ ξένα ομιλώ) и не ищу парадокса (οὐδέ παραλόγως ζητῶ), но, будучи учеником Апостолов, я стал учителем язычников (διδάσκαλος ἐθνῶν) и то, что мне передано, я стараюсь достойным образом сообщить ученикам Истины” (XI, 1). Следовательно, учение о Церкви в сочинении является нераздельным от учения о церковном Предании, и автор мыслит самого себя лишь как “передающее звено” этого Предания. Самообозначение “дидаскал” позволяет видеть в авторе произведения одного из тех учителей, которые, подобно св. Иустину, Клименту Александрийскому и др., достойно выполняли свое высокое служение в Церкви. Как предполагает Н.Афанасьев, в таком подчеркивании автором своей верности Преданию “чувствуется, что уже существует некоторая нотка недоверия к дидаскалам, которых, по-видимому, обвиняют в новшестве” (Афанасьев Н. Церковь Духа Святого. — Рига, 1994. — С. 136). Однако подобное предположение вряд ли имеет серьезные основания, поскольку сочинение не столько предназначалось для “внутреннего употребления” в Церкви, сколько адресовалось язычникам, у которых вряд ли возникали подобные “нотки недоверия.” Поэтому, делая акцент на Предании, автор “К Диогнету” стремился, скорее всего, убедить язычников в древности христианского вероучения.

Далее, автор пытается подчеркнуть следующую мысль: в Церкви потому открываются все тайны бытия и Она потому является “вместилищем Истины,” что христианское Предание не есть “земное изобретение” (ἐπίγειον εὑρημα); христиане блюдут не “смертную выдумку” (θνητὴν ἐπίνοιαν) и им вверено не “домостроительство человеческих тайн” (ἀνθρωπίνων οἰκονομιῶν μυστηρίων), поскольку Сам Вседержитель Бог утвердил и запечатлел в их сердцах Истину и Святое Слово Свое (VII, 1-2). Отсюда исключительным представляется положение христиан (т.е. Церкви) в мире. Здесь автор приводит свое знаменитое сравнение, часто фигурирующее в патрологических работах, которое занимает всю шестую главу произведения: “Что есть в теле душа, то и христиане — в мире. Душа рассеяна (ἐσπάρται) по всем членам тела, а христиане — по всем городам мира. Хотя душа и обитает в теле, но она не принадлежит телу (οὐκ ἐστὶ δε ἐκ τοῦ σώματος); и христиане, хотя и обитают в мире, но не от мира они. Незримая душа заключена в темнице (φρουρεῖται) зримого тела; христиане также, хотя и известны, [как пребывающие] в мире (γινώσκονται

μεν οὐτεσ εν τω κοσμῳ), однако Бого-почитание их остается незримым. Плоть ненавидит душу, хотя душа не обижает ее — она же ненавидит душу, ибо та мешает ей предаваться наслаждениям; и мир ненавидит христиан, хотя они и не наносят никакой обиды миру, а лишь противостоят [мирским] наслаждениям. Душа любит плоть и члены [ее], хотя они ненавидят душу; христиане также любят ненавидящих их. Душа, хотя и заключена в теле, сама является сохраняющим началом этого тела (συνέχει — “объединяет, удерживает от распада, сохраняет” тело); христиане также, заключенные в мире, словно в темнице (ως εν φρουρά), удерживают этот мир от распада. Бессмертная душа обитает в смертном жилище; христиане также, обитая, словно на чужбине (παροικοῦσιν), среди тленных вещей, ожидают нетления на небесах. Душа, терпя голод и жажду, становится лучше; христиане также, будучи преследуемы, приумножаются с каждым днем.”

Выдержанная в подобном духе, эта глава позволяет уточнить некоторые детали мировоззренческого стиля автора. Здесь сплетаются воедино многие мотивы, известные в античной философии: пифагорейско-платонический дуализм души и тела (“тело — темница души”), идея “макро и микрокосма” (известная уже Анаксимандру, Гераклиту и др. древним философам), представление о Душе мира (получившее распространение в стоицизме, платонизме и неоплатонизме) и т.д. Подобный факт “философского синкретизма” не вызывает особого удивления, поскольку автор обращается к языческой аудитории, где подобный “синкретизм” был достаточно популярен в эпоху поздней античности. Однако используя с большим искусством язык греческой философии, столь понятный языческому интеллигенту, автор развивает свои мысли в “экклесиологическом контексте,” совершенно чуждом языческому восприятию мира. Тем самым, данный язык служит апологету удобным средством для своего рода “преображения языческого ума,” постепенно вводящего в духовный мир христианского Благовествования. Исходя из евангельского положения, что христиане есть “соль земли,” автор представляет Церковь в качестве Души мира, оживотворяющей, скрепляющей и сочетающей воедино весь космос. Сама Церковь изображается как некое “незримое Единство,” зримым образом проявляющееся в отдельных людях, т.е. в христианах.

(См. наблюдения над экклесиологией автора “К Диогнету” в кн.: Bardy G. La Theologie de l'Eglise de saint Clement de Rome a Saint Irenee. — Paris, 1945. — P. 15).

Такое “незримое Единство,” по словам В. Лосского, предполагает “множественность личностных сознаний” (many personal consciousnesses), но “только один Субъект сознания” (only one subject of consciousness), или единое “Самосознание” (“self-consciousness,” Selbst-bewusstsein), которое и есть Церковь (Lossky V. In the Image and Likeness of God. — London; Oxford, 1974. — P. 194). Данный “Субъект сознания” (или “Самосознание”) автор “К Диогнету” обозначает термином “душа.”

Соответственно такому пониманию Церкви как “Души мира,” автор еще раз подчеркивает (в пятой главе) особое положение христиан среди прочих людей: христиане не отличаются от них ни страной (γῆ), ни языком (φωνή), ни одеянием. Но, населяя эллинские и варварские города, они являют удивительное и “парадоксальное” устройство своего жития (την κατάστασιν της εαυτῶν πολιτείας). Живут они в своем отечестве, но как чужестранцы (ως πάροικοι); участвуют во всех [общественных делах], как граждане, но терпят все [обиды], как иноземцы (ως ξένοι); [поэтому] всякая чужая страна для них — отечество, а всякое отечество — чужая страна. Христиане, как и все люди, вступают в брак и рожают детей, но [в отличие от некоторых] не бросают своих младенцев [на произвол судьбы]; разделяют общую трапезу (под τράπεζαν κοινήν подразумеваются, скорее всего, “агапы”), но не разделяют “общей постели.”

(Это одно из самых трудных, в плане текстологии, мест произведения. В старом русском переводе: “имеют общую трапезу, но не простую.” Мы, вслед за Г. Марру, принимаем исправление текста, предложенное Д. Марраном, — οὐ κοίτην. По всей вероятности, здесь анонимный автор “К Диогнету” подразумевает одно из тех абсурдных обвинений в адрес христиан, которые выдвигали язычники, подозревающие сторонников религии Христовой в беспорядочных половых отношениях на “вечерах любви”).

Далее, христиане пребывают “во плоти” (ἐν σαρκί), но живут не “по плоти” (οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν); проводят свою жизнь на земле, но являются “гражданами неба” (ἐν οὐρανῷ πολитеύονται). Повествуя о скорбной жизни “граждан неба” в дольней юдоли печали, автор замечает еще: “Иудеи воюют против них, как против иноплеменников (ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται), и эллины их также преследуют, но враги не могут назвать причины, по которой они ненавидят [христиан].” Однако, как отмечает автор в другой главе, гонения лишь укрепляют Церковь: когда христиан бросают на съедение зверям, чтобы добиться от них отречения от Господа, они, несмотря на все муки, остаются непобедимыми (μὴ νικωμένους); и чем большее число христиан подвергается казням, тем более увеличивается количество их (VII, 7-8). Это замечательное описание жизни древних христиан ярко оттеняет тот знаменательный этап в земной истории Церкви, когда, по словам К. Скворцева, “на христианство начали обращать внимание лучшие умы, когда добродетельная жизнь христиан и их терпение в страданиях невольно остановили внимание врагов христианства, заставив их подумать, что это за религия, производящая столь благотворные действия на человечество.”

(Скворцев К. О Послании к Диогнету // Труды Киевской Духовной Академии. — 1873. — Т. 3. — С. 50).

Поскольку Домостроительство спасения понимается преимущественно как таинство Богооткровения, постольку учение о ведении (“гносисе”) является своего рода “завершающим аккордом” трактата (оно и излагается в последней, двенадцатой, главе). Данное учение в сочинении связано с аллегорическим (точнее — духовным) толкованием рая и деревьев в нем. Следует отметить, что подобное аллегорическое толкование рая было намечено уже в иудейской традиции. В частности, в одном из ветхозаветных апокрифов — “Псалмах Соломона,” датирующемся приблизительно I в. до Р. Х., говорится, что “святые Господа” (или: “благочестивые Господа” — des Heiligen Fromme) всегда будут жить в Нем; рай Господа и деревья Жизни суть эти святые. Аналогичное понимание рая встречается и у Филона Александрийского.

(См.: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alien Testament, Bd. 2. Obersetzt und herausgeben von E. Raubsch. — Tübingen, 1921. — S. 131).

Естественно, что библейское описание рая и деревьев в раю привлекало внимание и древнецерковных писателей. Среди них можно отметить, например, св. Феофила Антиохийского, который трактует “древо познания” следующим образом (“К Автолику” II, 25): само по себе это древо было прекрасным (хорошим, добрым — καλόν); оно не содержало в себе смерти, ибо смерть возникла лишь в результате преслушания. В плоде же древа познания не было ничего другого, кроме ведения (οὐ γὰρ τι ἕτερον ἢ ἐν τῷ καρπῷ ἢ μόνον γνῶσις), а ведение — прекрасно, если им правильно пользоваться. Другими словами, согласно св. Феофилу, само по себе познание, ведение отнюдь не являлось злом, но первый человек должен был навыком в добре и в послушании Божией воле внутренне созреть для этого ведения, чтобы правильно пользоваться им. Поэтому исполнение заповеди: не есть от этого древа — “должно было как испытать, так и утвердить человека в повиновении воле Божией, долженствовавшей стать для его воли всегдашним законом, идеалом и мерилом” (Сильвестр (Малеванский), архим. Опыт православного догматического богословия: С история,

излож. догматов: Т. 3. — Киев, 1898. — С. 376). Таким образом, св. Феофил, как и другие древние отцы Церкви, раскрывая данное в Священном Писании Богооткровенное учение, наметил некоторые черты христианского понимания проблемы знания.

Автор “К Диогнету,” опираясь на Священное Писание и предшествующее церковное Предание, также обращается к данной проблеме, пытаясь еще глубже понять ее. Он исходит из того, что истинно (ορθώς — право, правильно) любящие Бога сами становятся как бы “раем утешения” (παράδεισος τρυφής) и “обильным плодами древом” (πάγκαρπον ξύλον), поскольку они, возрастая в духовном преуспевании, украшаются различными плодами [добродетелей]. Согласно апологету, “в этой земле” (τούτω τῷ χωρίῳ — “в этой стране, области;” этой фразой указывается на “внутреннего человека”) насажены были [Богом] два дерева — дерево познания и дерево жизни (ξύλον γνώσεως και ξύλον ζωής). Поскольку они насажены Богом, то в них не было никакой пагубы; более того, они должны были служить на пользу человека, который через познание мог бы обретать доступ к жизни (δίχῃ γνώσεως ζωῆν). Однако преслушание погубило первых людей, которые “нечисто воспользовались” (μη καθαρῶς χρησάμενοι) ведением, а поэтому сделались нагими через обман змия. Вероятно, под “наготой” здесь подразумевается “лишенность ведения,” неразрывно сопряженного с жизнью. Далее, автором предполагается, что такое “райское ведение,” изначально уготованное человеку Богом, является целью устремлений человека. Эта цель достижима лишь в Богооткровенной религии Христовой, а поэтому церковное вероучение апологет именуется “твердым ведением” (γνώσις ασφαλής); данное ведение противопоставляется “лжеведению” (ср. 1 Кор. 8:1), ибо не может быть обретено “без истинной заповеди” (ἀνευ ἀλήθειας προστάγματος), данной Богом. Поэтому основным признаком подлинного “гносиса” служит “засвидетельствованность жизнью” (μαρτυρούμένης ὑπὸ τῆς ζωῆς); наоборот, тот кто не возлюбил Жизнь (т.е. Господа), неизбежно “прельщается змием.” Истинный же “гностик” обладает ведением, нераздельным от страха Божиего, и постоянно “взыскует Жизнь;” его ведение как бы “становится сердечным ведением” (ἦτω σοι καρδία γνώσις), т.е. проникает все его существо; он приемлет в себя “Слово Жизни,” т.е. Бога Слово, а поэтому истинный “гностик” всегда приносит “добрый плод” — благие дела свои. В данном случае автор трактата выражает ту основную православную интуицию, которая предполагает, что “Иисус Христос принес нам прежде и главное всего новую жизнь и научил ей Апостолов, и что дело церковного Предания не учение только передавать, но передавать из рода в род именно то, что не передается никаким словом, никаким писменем, а лишь непосредственным общением личностей. Теоретическое учение только обобщает и возводит в систему это учение о жизни” (Сергий (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. — М., 1991. — С. 8).

Заключая свое учение о христианском “гносисе,” автор говорит: “Тогда и Ева не растлевается (οὐδέ Εὐά φθείρεται), но остается Девой... спасение становится явным (δείκνυται), Апостолы преисполняются разумения (συνετίζονται), Пасха Господня приближается, времена сочетаются воедино (καίροί συνάγουνται) и Слово [Божие], приходя в созвучие с миром (μετά κόσμου ἀρμόζεται), радуется, научая святых.” Эту достаточно сложную для интерпретации фразу скорее всего следует понимать в “экклесиологическом смысле:” исходя из известной типологии “Девы Марии-Евы” (Пресвятая Богородица есть “новая Ева,” как Христос — “новый Адам”), автор мыслит Церковь как “новый (обретенный) Рай.”

(Более подробно о Богородице как “новой Еве” см.: Meyendorff J. Initiation a la theologie Byzantine: L'histoire et la doctrine. — Paris, 1975. — P. 198-201).

Именно в Церкви восстанавливается вселенская гармония бытия, в Ней заключается вся полнота Истины и только в Ней обретается спасение. Соответственно, вне Церкви не

может быть и истинного знания. В данном аспекте сочинение “К Диогнету” является еще одним звеном в прочной цепи традиции православного “гносиса,” восходящего к Новому Завету.

Если рассматривать данное произведение в целом, то можно вполне согласиться с оценкой его, данной К. Скворцевым: “оно есть плод самого утонченного классического образования; есть произведение ума, способного возвыситься над всеми абстракциями и созерцать свой предмет при свете и теплых лучах Евангельской Истины” (Скворцев К. Указ, соч., с. 45). К этой характеристике можно еще добавить, что трактат “К Диогнету” служит одним из первых образцов того церковно-научного богословия, которое чуть позднее (или практически одновременно) расцвело в александрийской школе. Наконец, и в стилистическом отношении сочинение “является перлом древнехристианской литературы, с которым едва ли может сравниться какое-нибудь другое произведение по чистоте, живости и силе языка. Как содержание послания, так и способ изложения мыслей выдает образованного автора, вероятно, платоновской школы, глубоко убежденного православного христианина с возвышенным, духовным пониманием исповедуемой религии” (Сагарда Н. И. Лекции по патрологии, с. 756-757).

Глава IX. Ермий. Апологеты Мильтиад и Аполлинарий Иерапольский.

1. Памфлет Ермия против языческой философии.

См.: Hermias. Satire des philosophes paiens / Ed. par R. P. C. Hanson, etc. // Sources chretiennes. — Paris, 1993. — № 388

Это небольшое сочинение (19 маленьких глав) под названием “Осмеяние внешних философов” (διασυρμός των ἔξω φιλοσόφων) дошло до нас в значительном количестве рукописей (16 манускриптов), хотя и сравнительно поздних (XIV-XVI вв.); только одна из этих рукописей (“Патмосский манускрипт”) датируется XI-XII вв. Примечательно, что это сочинение, как и “К Диогнету,” практически не оставило никаких следов в древнецерковной письменности: ни один христианский писатель поздней античности и средневековья прямо не ссылается на него и не упоминает о нем. Об авторе произведения также ничего неизвестно и лишь в заголовке данного маленького трактата встречается имя “Ермия Философа” (Ερμεῖου φιλοσόφου). Судя по содержанию и стилю сочинения, можно только догадываться, что он был достаточно образованным человеком, неплохо владеющим пером и, скорее всего, обращенным из язычников. Место и время написания произведения определить весьма трудно, по косвенным данным можно предполагать, что оно было создано в самом конце II — начале III вв. (скорее всего, ок. 200 г.). Поскольку трактат написан в сатирическом жанре, то среди прочих памятников древнецерковной письменности он занимает особое место. Апологеты в своей полемике против язычества допускали элементы сатиры, но лишь сочинение Ермия целиком выдержано в данном жанре. Поэтому мировоззренческое и богословское значение его невелико, хотя, в то же время, следует конста-

тировать, что автор, являясь своего рода “христианским Лукианом,” обладает несомненной творческой индивидуальностью. Вряд ли глубоко знакомый с самими произведениями античных философов и опираясь преимущественно на доксографический материал, он сумел с максимальной полнотой использовать этот материал, представив достаточно оригинальную сатиру на языческих “любомудров.”

Содержание произведения Ермия. В поле зрения писателя попадают главным образом две сферы античного мирозерцания: учение о душе и учение о мире. Лейтмотивом маленького трактата Ермия является мысль о взаимной противоречивости взглядов всех языческих философов относительно происхождения и сущности души и мира. Причем следует подчеркнуть, что “фоном” этой мысли служит предполагаемая идея единства (и единственности) Истины; такое единство (и единственность) обретается, согласно автору, лишь в религии Христовой, в сравнении с которой все эллинские философские системы представляются совершенно нелепыми и беспомощными. Так, рассматривая точки зрения античных философов на душу, Ермий говорит, что одни из них считают ее “огнем,” другие — “воздухом,” третьи — “умом,” четвертые — “движением” (την κίνησιν), пятые — “испарением” (την ἀναθυμίασιν), шестые — “силой, истекающей от звезд” (δύναμιν ἀπὸ τῶν ἀστρῶν ρέουσαν), седьмые — “движущим [тело] числом” (ἀριθμὸν κινήτικόν) и т. д. Столь же противоречивые мнения высказывают философы и относительно природы души: одни говорят, что она — бессмертна, другие — что смертна; третьи утверждают, что после смерти тела душа продолжает еще некоторое время существовать; четвертые же предполагают, что она сразу же после гибели тела растворяется на атомы (εἰς ἀτόμους διαλύουσιν); пятые думают, будто она трижды перевоплощается (τρὶς ἐνσωματοῦσιν), а шестые определяют периоды ее бытия тремя тысячами лет. Подобные точки зрения Ермий называет “бреднями” (τεραταῖαν), “безумием” (ανοῖαν) и “сумасшествием” (μανίαν), ибо, по его мнению, если бы философы обрели какую-то истину, то они согласились бы друг с другом. По поводу разногласий “эллинских любомудров” относительно души он саркастически замечает: “То я — бессмертен и радуюсь, то — смертен и плачу. Ныне я растворяюсь на атомы, становлюсь водой, воздухом и огнем; а чуть позднее я — уже не воздух и не огонь, но меня делают диким животным (θηρίον), рыбой и братом имею я дельфина. Когда я смотрю на самого себя, то пугаюсь своего тела, и не знаю, как называть его: человеком или собакой, волком или быком, птицей или змеем (οφίον), драконом (δράκοντα) или химерой (чудовище с львиной головой, козьем туловищем и с хвостом дракона, по легенде живущее в Ликии. — А. С.). Во всех животных превращают меня философы: земных, водяных, пернатых, многообразных, диких и домашних, безгласных и благозвучных, неразумных и разумных” (гл. 2-4).

Впрочем, согласно Ермию, философы не в силах прийти к единому мнению не только относительно души, но и относительно богов и относительно мира. Неспособные обрести природу собственной души, они, тем не менее, дерзают исследовать “своих богов,” а не ведая собственного тела, пытаются обнаружить “природу мира” (гл. 5). Поэтому и в своем изыскании “начал природы” (περὶ ἀρχάς τῆς φύσεως) они равным образом впадают в многочисленные противоречия. Например, Анаксагор говорит, что началом всего является “Ум,” но Парменид, не соглашаясь с ним, утверждает, что “бытие есть единое” (την οὐσίαν ἐν ἑνεί); Анаксимен, расходясь с обоими, заявляет, что “всё есть воздух,” но тут же опровергается Эмпедоклом, считающим, что началами всего являются “любовь” и “вражда” (гл. 7). Все эти многообразные и противоречивые взгляды языческих философов приводят Ермия к выводу: если нет ничего постижимого (μηδὲν εἴη καταληπτόν) и истина ус-

кользает от людей, то столь восхваляемая элинами философия на самом деле лишь “воюет с тенями” (σκιωμαχεί) и не обладает твердым знанием сущего (гл. 15). Поэтому “исследование о вещах” (ἡ ζήτησις τῶν πραγμάτων) философов простирается в дурную бесконечность; у них отсутствует ясная цель, поскольку они не опираются на очевидные факты (букв, “дело” — ἐργῶ προδήλω) и не руководствуются ясным рассуждением (λόγῳ σαφεῖ — гл. 19).

Таково содержание этого маленького трактата. В нем, по оценке С. А. Епифановича, “критика ведется довольно поверхностно, философские тезисы берутся вне своей связи, сопоставляются часто без системы, часто представляются в карикатурном виде, но при всем том Ермию нельзя отказать в силе иронии и одушевленности речи; слог его простой и непринужденный” (Епифанович С. Л. Указ, соч., ч. 3, отдел 1, с. 129). Следует отметить также, что в рамках избранного им жанра Ермий достаточно тонок и корректен: грубого издевательства над личностями античных философов и ненужной буффонады, в которые впадает порой Лукиан, христианский сатирик не позволяет. Его мысль отличается определенной строгостью и именно с позиции такой строгости мысли он стремится судить греческих “любомудров.” Поскольку произведение Ермия выдержано в “духе чистого отрицания,” то положительное богословское содержание его, как уже отмечалось, весьма незначительно. Лишь в первой главе привлекает внимание одно рассуждение автора. Здесь Ермий, ссылаясь с большой долей свободы на 1 Кор. 1:20-21 (в парафразе Ермия: “мудрость мира сего — безумие перед Богом”), замечает, что начало свое эта “мирская мудрость” берет в “отступничестве ангелов” (τῆς τῶν ἀγγέλων ἀποστασίας). Данная мысль Ермия, скорее всего, восходит к представлению о “грехопадении ангелов,” намеченному в некоторых ветхозаветных апокрифах. В первую очередь, привлекает внимание апокрифическая “Книга Еноха,” созданная в своем окончательном варианте приблизительно в 60-70 гг. до Р. Х. В этом произведении, написанном в жанре “апокалипсиса,” повествуется, в частности, о том, что 200 ангелов, соблазвившись красотой дочерей человеческих, сниспали с небес и, взяв в жены этих дочерей, породили от них гигантов и научили людей всяким “тайным знаниям,” в результате которых и люди, в свою очередь, впали в грех.

(См. указанный перевод на немецкий язык: Die Apokryphen und Pseu-doeigraphen des Alten Testament: Bd. 2. — S. 217-240).

Подобное представление о “грехопадении ангелов” получило распространение и в древнецерковной письменности II-III вв., хотя в IV-V вв. оно исчезает в связи с уточнением и более глубокой разработкой церковного вероучения. Своеобразие Ермия состоит в том, что он связывает данное “грехопадение ангелов” с возникновением эллинской философии. Из всех христианских авторов первых веков мы находим подобную же связь только у Климента Александрийского. Однако толкование Климентом этой идеи развивается в совсем ином и даже противоположном направлении, чем толкование Ермия. Согласно Клименту, падшие ангелы совлекли с неба истинную, т.е. Божественную, мудрость, которой и научили людей; другими словами, у Климента явно прослеживается аналогия с известным античным мифом о похищении огня Прометеем. Ермий же толкует данную идею совсем иначе: в “апостасии ангелов” он не видит никаких следов Промысла Божия. Соответственно, языческая философия, берущая исток в данной “апостасии,” лишена всяких отблесков Божественной Истины. Поэтому в сочинении Ермия с предельной отчетливостью выражается характер полемики апологетов, который, по словам Е. Ловягина, “в отношении как вообще к языческому строю древнего мира, так и в частности к писателям классической древности, был преимущественно унигизительно-обличительный, направленный к обнаружению лжи и нечестия, господствовавших вне христианства” (Ловягин Е. Об

отношении писателей классических к библейским по воззрению христианских апологетов: Историко-критическое исслед. — СПб., 1872. — С. 3).

2. Апологеты Мильтиад и Аполлинарий Иерапольский.

Относительно **Мильтиада** у нас имеется сравнительно краткое упоминание Евсевия Кесарийского (Церк. Ист. V, 28, 4 и V, 17, 1-5), который сам при этом ссылается на св. Ипполита Римского и автора одного антимонтанистского произведения. Св. Ипполит помещает Мильтиада между св. Иустином и Татианом, писавшими “в защиту истины против язычников и против тогдашних ересей.” Анонимный же автор антимонтанистского произведения (писавший в самом конце II в.) опирается на авторитет Мильтиада, который также выступал против ереси (или раскола) монтанистов, доказывая, что “пророк не должен говорить в исступлении” (*εν έκστάσει λαλεῖν*).

(О монтанистских лжепророках анонимный автор, ссылающийся на Мильтиада, говорит: “Лжепророк находится в мнимом исступлении, с которым связано дерзкое бесстрашие. Он начинает со своевольного бреда, который превращается, как мы сказали, в невольное безумие” (Церк. ист. V, 17, 2). В данном случае речь идет о различном понимании термина “экстаз” у православных авторов и монтанистов. По словам Д. Касицына, “сходство и даже тождество слов и выражений не всегда ручается за тождество мысли. И в настоящем случае одни и те же слова: экстаз, пророк, исступление и под., употребляемые и в кафолической Церкви, и у монтанистов, на самом деле обозначают собою совершенно различные и даже прямо противоположные состояния духа” (Касицын Д. Расколы первых веков христианства: Монтанизм, новацианство, донатизм и влияние их на раскрытие учения о Церкви. — М., 1889. — С. 33-34).

От себя Евсевий добавляет: “Мильтиад оставил нам и другие памятники своих прилежных занятий Священным Писанием, в том числе книгу против эллинов и другую, против иудеев: он особо рассматривает обе темы в двух книгах каждого из названных произведений. Направил он еще владыкам мира (*προς τους κοσμικούς άρχοντες*) и Апологию философии, которой следовал (*υπερ ης μετρηι φιλοσοφίας πελοιηται άπολογία*.” Свидетельство блаж. Иеронима (О знам. мужах, 39) практически повторяет сообщение Евсевия: “Мильтиад, о котором упоминает Родон в своем сочинении... против Монтана, Прискиллы и Максимиаллы, написал против тех же еретиков превосходную книгу, а также другие книги против язычников и иудеев, и подал царствовавшим в то время императорам апологию. Он жил во времена Марка Антонина и Коммода,” Блаж. Иероним только уточняет имя автора (Родон) антимонтанистского трактата, который ссылается на Мильтиада, и приблизительно определяет время жизни этого апологета. Судя по этим сообщениям, Мильтиад жил и писал во второй половине II в. Вероятно, он был одним из первых церковных писателей, выступившим в защиту Православия против монтанистов.

(Точную дату появления секты монтанистов установить трудно. Некоторые исследователи считают, что она возникла примерно в 156 или 157 г. См.: Покровский А. Хронология раннего монтанизма // Христианское Чтение. — 1913. — Т. 240. — С. 1442. Другие склоняются к более поздней датировке (ок. 172 г.). См.: Greenslade S. L. Schism in the Early Church. — London, 1953. — P. 223).

Свою “Апологию” Мильтиад подал императорам Марку Аврелию и Луцию Веру, бывшим соправителями в 161-169 гг. Исходя из приведенных скудных данных, можно заключить, что этот церковный писатель был по преимуществу полемистом, направляя оружие критики как против “внешних врагов” Церкви (язычников и иудеев), так и против “врагов внутренних” (еретиков и раскольников). Не лишено вероятности, что он, подобно некоторым другим греческим апологетам II в., был обращенным философом — название его “Апологии,” по крайней мере, позволяет сделать такое предположение.

Почти столь же мало, как о Мильтиаде, мы знаем и об **Аполлинарии**, бывшем во время правления Марка Аврелия епископом Иераполя (малоазийского города). Евсевий

(Церк. ист. IV, 27) сообщает о нем следующее: “У многих хранится много книг Аполлинария; до нас дошли следующие: речь к упомянутому императору (Марку Аврелию. — А. С.); “К эллинам” в пяти книгах; “Об истине” две книги; “К иудеям” две. Позже писал он против фригийской ереси (она спустя немного времени расцвела буйно, но тогда только как бы начинала прорасти). и против Монтана, ее создателя, сбившегося с правого пути вместе со своими мнимыми пророчицами.” В других местах “Церковной истории” (V, 16, 1; V, 19) Евсевий упоминает Аполлинария среди “защитников истины, оплота крепкого и необоримого,” вставшего на пути распространения монтанизма. Еще, ссылаясь на епископа Серапиона Антиохийского, Евсевий говорит о послании (γράμματα) Аполлинария, направленном против той же “фригийской ереси;” данное послание, по словам Евсевия, подписали и некоторые другие малоазийские архиереи.

(Вероятно, это послание прямо связано с рядом соборов, которые были созваны в 70-х гг. II в. в Малой Азии для церковного осуждения “нового пророчества.” О них см.: Покровский А. Раннейшие “малые” противомонта-нистические соборы // Христианское Чтение, 1913, т. 240. — С. 928-943; Он же. Большой Иернопольский собор против монтанизма // Там же, с. 1060-1084).

Эти сведения Евсевий повторяет и блаж. Иероним (О знам. мужах, 26). Сочинения Аполлинария в IX в. читал еще патриарх Фотий, знакомый с тремя его книгами: “К эллинам,” “Об истине” и “О благочестии;” патриарх характеризовал этого апологета как “мужа превосходнейшего,” пишущего к тому же и отличным языком (“Библиотека,” 14). Наконец, в “Пасхальной хронике” Аполлинарий именуется “святейшим (благочестивейшим — ὁσιώτατος) епископом,” который был “близок ко временам апостольским.” Здесь же приводятся и два фрагмента из его сочинения “О Пасхе” (Текст их приводится в указанном издании творений св. Мелитона Сардийского: Op. cit., p. 244-246). Судя по ним, Аполлинарий, в отличие, например, от св. Мелитона, был противником малоазийской практики празднования Пасхи, считая эту практику “несозвучной с законом” (ἄσυνφωνός τε νόμῳ) и противоречащей Евангелиям. Следовательно, в лице Аполлинария мы имеем дело с одним из наиболее авторитетных церковных писателей II в. Недаром “современная Церковь видела в нем твердый оплот против современных еретиков, как и против скорбен, воздвигавшихся язычниками,” который “сверх знания веры... был обогащен и внешнею образованностью” (характеристика блаж. Феодорита Кирского. См.: Филарет Гумилевский, архиеп. Историческое учение об отцах Церкви: Т. 1. — С. 79). Поэтому вызывает большое сожаление, что сочинения Аполлинария утеряны.

Глава X.

Жанр “Учительных Книг.”

1. Предварительные замечания: идейно-богословские истоки жанра.

Жанр “учительных книг” в древнецерковной литературе возникает в результате слияния двух традиций: традиции ветхозаветной мудрости, нашедшей свое классическое выражение в ветхозаветных “учительных книгах,” и традиции мудрости эллинской, которая неотделима от истории греческой философии. Что касается второй, то, как известно, сами истоки этой философии связываются с образом “семи мудрецов,” имена которых обросли многочисленными легендами, но суть мировоззрения которых можно определить как “связь... житейской мудрости с начатками греческой науки” (Целлер Э. Очерк истории грече-

ской философии. — М., 1913. — С. 25). К этому следует добавить еще религиозный характер первоначального греческого любомудрия, уходящего своими глубокими корнями в язычество. Содержание учения первых эллинских мудрецов дошло до нас в форме кратких изречений с ярко выраженной этической направленностью, типа: “мера лучше всего,” “к несправедливости питай ненависть, благочестие блюди” и т. д. (Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1. М., 1989. — С. 92-94) Традиция эллинской мудрости затем получает своеобразное развитие у Пифагора и его учеников, объединившихся в религиозно-философско-политическое общество (прообраз будущих масонских лож). Жизнь их определялась рядом правил, частично сохранившихся в так называемых “акус-мах,” которые представляют собой краткие сентенции, подразумевающие сокрытый и символический смысл (См.: Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа ок. 530 — 430 гг. до н.э. — Л., 1990. — С. 30-55). Далее эта традиция запечатлелась в личности знаменитого Сократа, хотевшего “понять и оценить жизнь” (Лосев А. Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. — М., 1969. — С. 51); она прослеживается у некоторых стоиков, например, в “Беседах” Эпиктета и “Размышлениях” Марка Аврелия, и, в принципе, не умирает до гибели языческой античности. Вся данная традиция эллинской мудрости, несомненно, несет на себе печать нравственно-религиозного научения, часто граничащего с псевдорелигиозностью. Обычным способом передачи этой традиции были сборники кратких изречений или поучений, часто в устном виде, ибо “эллинские мудрецы” далеко не всегда затруднялись письменным изложением своих мыслей.

Вообще говоря, сам феномен “мудрости,” по своей формальной стороне, имеет общечеловеческий характер. Естественно, что он обнаружился и в древневосточных культурах, где также сложилась своя “традиция (или традиции) мудрости.” В эту традицию и уходят корни “ветхозаветной мудрости” (См.: Rad G., von. Weisheit in Israel. Neukirchen — Vluyn, 1970, — S. 21), первоначально существующей лишь на уровне “естественного Откровения.” Поэтому в самых древнейших пластах ветхозаветного мышления под “мудростью” преимущественно понимается практическое и основанное на живом опыте знание законов жизни человеческой и вселенского бытия (См.: Rad G., von. Theologie des Alien Testaments: Bd. 1. — Munchen, 1957. — S. 415). Но почти одновременно эта “мудрость” стала пониматься как Божественная “харизма,” как “посредница” Богооткровения (als gottlicher Offenbarungsmittler), как “призыв Божий к человеку” (als der gottlicher Anruf an den Menschen) (Ibid., S. 439-451). Просто “мудрость человеческая” становится лишь гранью и аспектом Премудрости Божией, “естественное Откровение” разрешается в непосредственное Богооткровение, дарованное избранному народу. Сам процесс преобразования “естественного Откровения” в “непосредственное Богооткровение” остается во многом тайной для нас, но результатом его явился тот факт, что “ветхозаветная традиция мудрости,” по существу своему, стала отличаться как от “традиции древневосточной мудрости,” так и от “традиции эллинской мудрости,” что, впрочем, не означало изоляцию ее от последних.

Отмеченный процесс преобразования “естественного Откровения” запечатлелся в “учительных книгах” Священного Писания Ветхого Завета, которые обладают рядом существенных черт отличия по сравнению с книгами “законоположительными, историческими и пророческими.” Во-первых, “закон Иеговы” здесь излагается “в основных, принципиальных положениях религиозной философии;” если в прочих ветхозаветных книгах “закон дается от Бога, как непреложная истина для усвоения и выполнения ее человеком,” то в “учительных книгах” эта истина “является плодом колебаний, сомнений, рассуждений человеческого ума и духа, содействуя тем сознательности ее усвоения и рассудочной ясности понимания ее обязательности.” Во-вторых, “учительные книги знакомят очень

подробно с внутренним миром мыслей, чувств, желаний и надежд писателей их; личность последних находит здесь более яркое, сравнительно с другими книгами, и полное выражение.” Наконец, в-третьих, названные книги “понятны и могут интересовать не одного лишь еврея. Их содержание — изображение мыслей и чувств человека по поводу разнообразных явлений жизни и своих положений. Ход же и развитие духовной жизни совершается по одним основным законам, общим всему человечеству, и то, что передумал и что перечувствовал известный писатель, может быть понятно и доступно всякому читателю его книги, к какой бы нации он не принадлежал.”

(Гавриловский В. Учительные книги Ветхого Завета. — Вольск, 1911. — С. III — IV. Данные характерные черты “учительных книг” нашли отражение, например, в Книге Притчей Соломона, которая “подвергает обсуждению потребности высшей духовной жизни со всех сторон, и дает руководительные начала и объяснения для многих таких отношений, которые в других священных книгах вовсе не затронуты” (Оленицкий А. Книга Притчей Соломоновых (Мишле) и ее новейшие критики. — Киев, 1884. — С. 18). “Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова” также начертывает “правила жизни” и общие нравственно-философские принципы, которые “остаются и доселе вполне применимыми и полезными в жизни,” ибо “основаны на вечных канонических откровенных воззрениях” (Юнгеров П. Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги: Вып. 2. Пророческие и неканонические книги. — Казань, 1907. — С. 236).

Весьма примечательно то, что некоторые “учительные книги” Ветхого Завета пишутся именно тогда, когда Ветхий Израиль подвергается мощному влиянию эллинистической культуры — влиянию, затронувшему не только иудейскую диаспору, но и саму Палестину.

(О широком распространении здесь греческого языка и греческой культуры убедительно свидетельствует работа М. Хенгеля, который приходит к выводу, что “все иудейство” (*das gesamte Judentum*) уже в середине III в. до Р. Х. было “эллинистическим иудейством.” См.: Hengel M. *Judentum und Hellenismus: Studien zur ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palastinas bis zur Mitte des 2.Jh. v. Chr.* — Tübingen, 1969. — S. 108-195. Подобный процесс взаимообращения “иудейства” и “эллинизма” в Палестине наблюдается и в самые первые века нашей эры. См.: Liebermann S. *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B. C. E. — IV Century C. E.* — N. Y., 1950. — P. 193. Однако победа “раввинистического иудаизма” привела к постепенному затуханию данного процесса, пока он, уже в ранневизантийский период, окончательно не погас).

Яркий пример такого синтеза “иудейства” и “эллинизма” (а отчасти, и древневосточных культур) являет “Книга Премудрости Соломона.”

(См.: Reese J. M. *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences.* — Rome, 1970. — P. 1 — 31. Особенно сильное влияние на это ветхозаветное сочинение оказала греческая философия. См.: Поспелов Д. Книга Премудрости Соломона, ее происхождение и отношение к иудейско-александрийской философии. — Киев, 1873. — С. 319-358).

Не менее показательный пример того же синтеза — так называемая “Четвертая книга Маккавейская” (написанная, вероятно, уже в I в. после Р. Х.), которую высоко ценили отцы Церкви (свв. Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и др).

(Именно христианская Церковь сохранила этот, как и прочие, памятник “эллинистического иудейства.” См.: *Le quatrieme Livre des Machabees / Introduction, traduction et notes par A. Dupont-Sommer.* — Paris, 1939. — P. 1-3).

Анонимный автор ее выражает глубокое убеждение в том, что существует “иудейская философия,” нисколько не уступающая “эллинистическому любомудрию,” а во многом и превосходящая последнее. Она, тождественная мудрости, состоит в “ведении (*γνώσις*) вещей божественных и человеческих” и полностью совпадает с благочестием (*φιλοσοφία* = *ευσέβεια*). Определяющей чертой этого подлинного любомудрия является единство веры и дел, и именно такое единство явили маккавейские мученики, вписавшие незабвенную страницу в “историю целомудренного разумения” (*ιστορία του σώφρονος λογισμού*) (*Ibid.*, p.

12-44). В этом сочинении, как и в ряде ветхозаветных “учительных книг,” мудрость человеческая предстает в качестве “излучения” Премудрости Божией. Далее, следует отметить, что в “учительных книгах” Ветхого Завета намечается и слабая тенденция к тому, чтобы Премудрость Божию мыслить в виде “самостоятельной духовной силы, отличной от Бога по бытию, но стоящей в непосредственной связи с Ним.”

(Особенно ясно чувствуется эта тенденция в “Книге Премудрости Соломона.” Иваницкий В. Ф. Указ, соч., с. 556). Другими словами, Премудрость Божия обретает здесь некоторые, хотя и очень смутные, черты Божественной Ипостаси (“Софии.” См.: Mack B. L. Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. — Gottingen, 1973. — S. 21 — 107).

Данная тенденция находит свое крайнее выражение у Филона Александрийского, который порой отождествляет Софию с Логосом, а порой их разграничивает; Премудрость он мыслит как “Посредницу” при творении мира, как “Матерь всего” (наряду с Богом — “Отцом всяческих”), но, в то же время, Филон говорит о “мудрости” в качестве высшей ступени знания и пределе всех устремлений человеческих.

(Fruchtel U. Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien: Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese. — Leiden, 1968. — S. 172-183).

В какой мере отмеченная (естественно, в очень беглом виде) достаточно неоднородная традиция понимания “мудрости” (и “Премудрости”) в Ветхом Завете и эллинистическом иудействе получила продолжение и развитие у священных авторов Нового Завета — вопрос особый и далеко не однозначный. Можно лишь констатировать, что отождествление Господа нашего Иисуса Христа с Премудростью, характерное для богословия многих отцов Церкви, намечается уже в Новом Завете.

(См.: Bonnard P.-E. La Sagesse en personne annoncée et venue: Jesus-Christ. — Paris, 1966. — P. 123 — 157. М. Муретов говорит о “ветхозаветных следах идеи Логоса.” В основе этой идеи, проявившейся в Новом Завете, “лежит представление о Боге как Верховном Разуме и Премудрости, явленных в творении и устройении мира и человечества, что соответствует умо-созерцательной стороне веры” (Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. — Сергиев Посад, 1915. — С. 24).

Поэтому некоторые западные исследователи говорят даже о наличии здесь следов так называемой “софио-христологии” (Christ F. Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern. — Zurich, 1970. — S. 61-154). Другие считают более правомерным высказываться лишь об определенном влиянии ветхозаветного понимания Премудрости на учение новозаветных авторов о Христе как Слове (Логосе) Божием (Cullmann O. Christologie du Nouveau Testament. — Paris; Neuchatel, 1958. — P. 222-223). Наконец, третьи отрицают значение ветхозаветных “спекуляций о Премудрости” (Weisheitsspekulation) для формирования богословия священных писателей Нового Завета.

(См. на сей счет замечания о богословии св. Апостола Павла в работе: Conzelmann H. Paulus imd die Weisheit // New Testament Studies. — 1966. — Vol. 12. — S. 235-237. Противоположная точка зрения высказывается в кн.: Feuillet A. Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes. — Paris, 1960. — P. 366-373).

Решение данного сложного вопроса мы оставляем православным библиологам, но, с чисто априорной точки зрения, нам представляется вполне вероятным наличие следов ветхозаветного понимания как “мудрости,” так и “Премудрости” в богословии Священного Писания Нового Завета. Оно и составляет то необходимое посредствующее звено между “учительными книгами” Ветхого Завета и аналогичным жанром древнецерковной письменности. Что же касается последнего, то возникновение его связано со “встречей” Евангельского Благовествования и “естественного Откровения,” мерцание сумрачного света которого служило ориентиром для лучших представителей эллинистического любуудрия. В рассматриваемый период указанный жанр представлен всего двумя произведениями,

хотя ими отнюдь не завершается развитие жанра в истории позднейшей церковной литературы: некоторые произведения монашеской письменности (в частности так называемые “Главы”) являются логическим продолжением данного жанра. Специфику его, с точки зрения содержания, составляет концент-рирование внимания на проблеме истинной мудрости и на вопросе о путях обретения ее; а с точки зрения формы — афористический стиль изложения мыслей.

2. “Изречения Секста.”

Судьба и характер памятника; проблема авторства.

Мы опираемся на критическое издание текста этого сочинения и исследование его: Chadwick H. *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics.* — Cambridge, 1959.

Данное произведение, представляющее собой сборник афоризмов, в греческом оригинале сохранилось в двух рукописях: Патмосской (X в.) и Ватиканской (XIV в.); только в XIX в. был полностью издан текст этого оригинала. Более широкую известность до этого стяжал латинский перевод “Изречений,” осуществленный известным Руфином Аквилейским (конец IV — начало V вв.), который неоднократно издавался, начиная с XVI в. Имеется также несколько рукописей перевода произведения на сирийский (два манускрипта достаточно древние — VI в.) и армянский языки (в армянской традиции “Изречения” смешиваются с афоризмами Евагрия Понтийского). В новейшее время (после Второй мировой войны) среди находок рукописей из Наг Хаммади был обнаружен и коптский перевод “Изречений,” правда, во фрагментарном состоянии. Известны еще переводы на грузинский и эфиопский языки. Судя по переводу Руфина, изначальная форма произведения ограничивалась 451 афоризмом, но позднее данный сборник был расширен и стал включать в себя 610 афоризмов. Добавленные афоризмы, отражающие более позднюю рукописную традицию, представляют интерес сами по себе, но для целей нашего обзора они малопригодны, а поэтому не будут приниматься во внимание.

Наиболее раннее упоминание об “Изречениях” в древнецерковной литературе встречается у Оригена, который дважды цитирует это произведение, называя Секста автором, но не сообщая никаких сведений относительно его личности. Замечания Оригена по поводу “Изречений” показывают, что это сочинение пользовалось широкой известностью среди александрийских христиан в III в. Хронологически вторым свидетельством, касающимся автора сочинения, является сообщение Руфина, который в предисловии к своему переводу “Изречений” называет автором его Ксиса (Сикста) И, папу-мученика (понтификат его приходится на 257-258), грека по происхождению, память которого благоговейно почиталась не только на латинском Западе, но и на греческом и сирийском Востоке (свидетельством такого почитания являются латинские, греческие и сирийские мартирологи). Причем, отождествляя таким образом автора произведения, Руфин опирается на Предание (tradunt). О существовании подобного Предания помимо Руфина свидетельствуют и некоторые греческие источники. Например, в сочинении под названием “*Sacra Parallela*,” приписываемом св. Иоанну Дамаскину, приводятся несколько выдержек из “Изречений,” и автором их также называется папа Ксис II. Одна древняя сирийская рукопись перевода данного произведения надписывается так: “Избранные изречения Мар Ксиса, епископа Рима.” Наконец, имеется еще одно свидетельство блаж. Иеронима, который считает создателем сочинения некоего пифагорейца по имени “Секст;” при этом блаж. Иероним не-

справедливо упрекает Руфина в том, что тот злонамеренно приписал языческое сочинение папемученику. Все эти противоречивые свидетельства не позволяют решить проблему авторства “Изречений,” хотя бы с более или менее вероятной степенью достоверности. Лишь в качестве очень зыбкой гипотезы можно предположить, что создателем сочинения является тот христианин Секст, о котором упоминает Евсевий в “Церковной истории” (V, 27) как об авторе трактата “О воскресении,” написанного в правление Септимия Севера (193-211). Однако несмотря на нерешенность проблемы авторства, следует констатировать, что данное произведение получило церковное признание и на греческом Востоке, и на латинском Западе. На него, например, ссылаются св. Василий Великий и Евагрий Понтийский, а св. Венедикт Нурсийский в своем “Правиле” цитирует один афоризм из “Изречений Секста.”

(См.: Gribomont J. Sesto (Sentenze di) // Dizionario patristico e di antichità cristiane.— Casale Monferrato, 1983.— Vol. 2.— P. 3171).

Свидетельством достаточно высокого авторитета этого сочинения в церковных кругах может служить и тот факт, что в схолиях на “Ареопагитики,” приписываемых преп. Максиму Исповеднику, имеется 28 ссылок на “Изречения,” причем автор произведения называется “Секстом— церковным философом” (Σέξτος ὁ ἐκκλησιαστικὸς φιλόσοφος).

Данный почетный титул автор, безусловно, заслуживает. Разделяя точку зрения многих греческих апологетов, он придерживается твердого убеждения, что христианство есть единственно истинная “философия.”

(См.: Wilken R. L. Wisdom and Philosophy in Early Christianity // Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity / Ed. by R. L. Wilken.— London, 1975.— P. 164).

Его сочинение в целом представляет собой довольно удачную попытку христианизации (точнее — воцерковления) ряда лучших элементов античного философского наследия, прежде всего пифагорейской традиции. В основу произведения положен сборник (или сборники) пифагорейских изречений (максим), главной темой которого является проблема мудрости и вопрос о путях стяжания ее. Однако сама эта основа существенным образом изменяется христианским автором: элементы ее структуры перемещаются и выстраиваются в ином порядке, подчиняясь совсем другой руководящей идее, чем мысль составителя (или составителей) пифагорейских афоризмов.

(Вряд ли можно согласиться с характеристикой Ф. Виссе; определяющего “Изречения Секста” в качестве “типичного примера эллинистической религиозной этики,” где элементы христианства играют роль чисто “поверхностного налета.” Цм.: Wisse F. Die Sextus-Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik // Zum Hellenismus in den Shhiften von Nag Hammadi. — Wiesbaden, 1975. — S. 56).

Во многом образцом для Секста служат учительные книги Ветхого Завета; активно привлекается им и чисто христианский материал (в произведении множество явных и скрытых ссылок на Новый Завет), который, будучи смешан с элементами пифагорейской мудрости, сущностным образом преобразует ее (правда, подобное преобразование не всегда полностью удается автору). Все это сообщает произведению уникальный вид, ставя его на особое место среди прочих памятников древнецерковной письменности. Датируется сочинение, скорее всего, самым концом II — началом III вв. (180-210). Определить место написания “Изречений Секста” достаточно трудно, ибо в самом произведении нет никаких намеков на конкретно-исторические реалии. Однако исходя из общего мировоззренческого настроения автора, а также из факта первого упоминания об “Изречениях” у Оригена, можно предположить, что сочинение было создано в Александрии (или, по крайней мере, в Египте).

Мирозерцание автора “Изречений Секста.”

В силу афористического характера сочинения изложить в стройном виде основные идеи автора представляется делом весьма нелегким. Впрочем одна существенная черта его мирозерцания обращает на себя внимание: оно как бы разворачивается в диапазоне между двумя полюсами, одним из которых является Бог, а другим — человек; причем сквозным лейтмотивом всего произведения служит тема уподобления человека Богу.

Учение о Боге.

Затрагивая данное учение, Секст прежде всего подчеркивает трансцендентность Бога: сущность Божию нельзя постигнуть чувствами (она есть *αυαίσθητο ν ούσιαν*; 25) и определить каким-либо именем. На сей счет автор изрекает: „Не взыскуй имени Божиего (θεού όνομα), ибо не найдешь [его]; ведь все именуемое нарекается тем, кто более могущественен (παν το όνομαζόμενον ονομάζεται ύπο του κρείττονος), дабы один называл, а другой послушно [принимал свое имя]. А кто дает имя Богу? Поэтому “Бог” не есть имя Божие, но [наше] мнение о Боге (δόξα περί θεού; 28).” В силу Своей трансцендентности Бог ни в чем не нуждается (49, 382), и величие Его представляется неизмеримым; судьба (рок), как и все прочее, не имеет власти над благодатью Божией (επιαρμένη θεού χάριτος ουκ άρχει; 436). Однако несмотря на такую трансцендентность Бога, Промысл Его распространяется на весь мир и особенно на мир человеческий. Это существование Божиего Промысла предполагает ответственность человека, которую далеко не все люди готовы принять на себя. Поэтому Секст и изрекает: “Плохой (какός) человек не желает, чтобы Промысл Божий существовал” (312). Наличие Промысла предполагает еще и то, что Бог является Существом Всевидящим, от взора Которого ничего не может быть сокрыто. Будучи Промыслителем мира, Он одновременно есть и Судия человеков. На сей счет две максимы Секста гласят: “Считай душу свою заложницей (παραθήκην) у Бога. Когда говоришь [что-либо] о Боге, [знай,] что будешь судим Им” (21-22). — Собственно этими немногими положениями и ограничивается учение о Боге в “Изречениях.”

Антропология.

Ей в сочинении уделяется значительно больше места, чем учению о Боге. Согласно Сексту, человек в общей онтологической перспективе занимает второе место после Бога. Одно изречение выражает эту мысль весьма отчетливо: “Первый благодетельствующий (το πρώτον ευεργετούν — букв, “то первое, которое оказывает благодеяния”) есть Бог, а второй облагодетельствуемый (το δεύτερον ευεργετούμενον — т.е. объект благодеяний Бога) — человек” (33). Вследствие чего человек, несомненно, почтен Богом “паче Ангелов;” один афоризм выражает эту мысль следующим образом: “Ангел есть Служитель Божий, [приставленный] к человеку (υπηρέτης θεού προς ανθρώπον), а не к кому-либо другому [из тварных существ].

Поэтому человек ценнее (τιμιώτερον) Ангела пред Богом” (32).

(В данном случае можно провести сравнение с учением св. Григория Паламы, согласно которому “ангелы суть служебные духи, “литурги,” не только Высшего Ума, но и ниже их по достоинству стоящих людей. И это единственный им данный удел” (Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — С. 363).

В чем состоит это превосходство человека над Ангелом, автор не уточняет, но можно предполагать, что оно заключается в “образе и подобии Божиим.” Вероятно, одна из самых существенных черт данного “образа” есть свобода воли, ибо в произведении говорится: “Верующему (πιστω) Бог дарует свободу воли (έξουσίαν) по Богу (την κατά τον θεό ν) —

ее, чистую и безгрешную, дарует Он” (36). В силу своего богоподобия человек наделен полномочиями власти над прочими тварями и даже над себе подобными (43). В то же время сам человек находится под началом Бога, о чем Секст говорит: “Начальствуя над людьми, помни о том, что над тобой начальствует Бог” (182).

Что же касается антропологии в узком смысле слова, то автор ясно различает в человеке два начала, высшее и низшее, изрекая: “Тело твое пусть одно возвращается в землю, а душа пусть всегда пребывает с Богом” (55). Естественно, что подобная иерархия “высшего” и “низшего” должна строго блюстись человеком, а поэтому Секст увещевает: “стяжай принадлежащее душе, как нечто незыблемое (τα της ψυχής ως βέβαια — “как нечто твердое, прочное”), и отрекайся, насколько возможно, от того, что принадлежит телу” (77-78). Тело является тем “посредником,” через которого чувственный мир и его искушения соблазняют душу, но сами эти искушения имеют про-мыслительное значение: “Душа мудреца испытывается Богом (δοκιμάζεται ὑπο θεού) через тело” (425). Впрочем, Сексту чуждо “онтологическое презрение” к телу, что явствует из такого, например, его изречения: “Считай тело свое образом (ἐκμαγεῖον — отпечатком, оттиском) души и блюди чистоту его” (346). В том же духе выдержана и другая сентенция: “Храни тело свое незапятнанным, словно одеяние души (ἐνδύμα της ψυχής), дарованное тебе Богом, подобно тому, как блюдешь ты незапятнанным хитон свой — облачение тела” (449).

Другими словами, обоим началам человеческого существа следует воздавать должное; эту мысль Секст, парафразируя известное евангельское изречение, выражает так: “Пользуйся мирскими вещами (τοῖς κοσμικοῖς πράγμασιν), насколько это необходимо; строго возврати миру то, что принадлежит ему (τα του κόσμου), а Богу воздай Божие” (19-20). Однако подобное “соразмерное воздаяние” не должно нарушать Богоустановленной иерархии “высшего” и “низшего:” душа (которую Секст иногда называет “умом” или “мыслящим началом”) обязана властвовать над телом, поскольку именно она представляет в первую очередь подлинное “я” человека. Об этом в сочинении говорится так: “Считай, что мыслящее начало твое (το εν σοι φρονοῦν) и есть человек. Ибо где [пребывает] оно, там и благо для тебя. Не ищи блага в плоти” (315-317). Сущностным свойством высшего начала в человеке является его способность к постоянному саморазвитию и самораскрытию; оно мыслится не как нечто статичное, но как начало динамичное. Исходным же пунктом подобного самораскрытия, т.е. духовного преуспеяния, является смирение: “Ума ты до тех пор не будешь иметь, пока не познаешь, что не обладаешь им” (333).

Нравственное учение. Идеал истинного мудреца.

Оно является органичным продолжением и развитием антропологических воззрений автора “Изречений.” Более того, можно констатировать, что в этике все богословское мирозерцание Секста обретает свое наиболее яркое и концентрированное выражение. Суть этого мирозерцания можно выразить одной фразой: “путь к Богу.” Началом данного пути, согласно автору, служит вера. Сам зачин произведения весьма показателен в данном плане: “Верующий человек есть избранный человек (εκλεκτός ἐστίν άνθρωπος). Избранный человек есть человек Божий. Человек Божий — тот, кто достоин Бога (ο άξιός θεού). Достойный же Бога человек есть тот, кто не совершает ничего недостойного Бога. Поэтому старающийся быть верующим не делает ничего недостойного Бога” (1-5). Этот зачин “Изречений” ясно показывает, что для Секста исходным моментом нравственного учения является тезис: “вера без дел мертва” (Иак. 2:20). Поэтому в его мирозерцании жизнь и вера неразрывно сопрягаются: “Нельзя добре (καλώς) жить, не веруя искренне” (196).

Жизнь без веры равна жизни без Бога, а “без Бога ты не можешь жить добре” (215; Руфин переводит: “Без Бога ты не можешь жить для Бога” — *sine deo non poles deo vivere*). Поэтому жизнь людей неверующих представляется автору “позорной” (*ὄνειδος*; 400), ибо лишь “вера возводит душу к Богу” (402).

Таким образом, согласно Сексту, вера является исходным пунктом и основой всего бытия человека и его духовного преуспевания. Поскольку же подлинно нравственная жизнь немислима без познания (главным образом — без Боговедения), то вера несомненно является одним из основных “органов” такого познания. Вследствие чего в мирозерцании Секста вера теснейшим образом связывается с мудростью и ведением (“гносисом”), ибо мудрость, также как и вера, “руководит душой на ее пути к Богу” (167; ср. выше 402). Понятие же “мудрость” (*σοφία*) в сочинении постоянно ассоциируется с терминами “истина” и “ведение.” Так, здесь, с одной стороны, говорится: “Нет ничего более сродного (*οὐδέν οὐκείότερον*) мудрости, чем истина” (168), а с другой, “божественная мудрость” I отождествляется с “ведением Бога” (*θεία σοφία ἢ τοῦ θεοῦ γνῶσις*; 406). Далее, для автора само собою разумеется, что ведение Бога предполагает и уподобление Богу, а поэтому данное ведение и уподобление есть “величайшая честь, воздаваемая Богу” (*τιμὴ μευίστη θεῷ γνῶσις καὶ ομοίωμα*; 44). Их (ведения и подобия) вполне достаточно для того, чтобы сделать человека счастливым (148). Органичной частью учения о ведении и мудрости Секста является тема “познания себя:” “познав (*εἰδώς*), для чего ты живешь, ты познаешь (*γνώστη*) самого себя” (398). Поскольку же “мудрый муж” есть “общник” или “причастник” Царства Божиего (314), то его “мысль” (*διάνοια*) служит своего рода “зеркалом” (*ἐνὸπτρον*), в котором отражается Бог (450). Естественно, что познание самого себя влечет и познание Бога; и наоборот — необходимым условием Боговедения является познание “мыслящего” (духовного) начала в самом себе (394). Таким образом, два сущностных и определяющих момента всего человеческого мышления: познание Бога и познание себя взаимопроникают друг в друга. Однако за первым остается несомненный приоритет, ибо познание Бога является “формооб-разующим принципом” мышления человека: “Созерцая Бога (*ὄρων τὸν θεόν*), ты узришь и самого себя. Созерцая Бога, ты соделаешь мыслящее начало в себе таковым, каков есть Бог” (446-447).

Тесное сопряжение понятий “мудрость” и “ведение” предполагает тот факт, что для Секста идеал истинного мудреца тождественен идеалу истинно христианского “гностика.” Истоки этого идеала уходят в Священное Писание Ветхого Завета. Здесь “дух человека, особенно под воздействием Божественным, проявляется как дух премудрости и разума.” Причем, авторы Священного Писания “не представляют естественному уму так много, как много представляют ему гордые своею мудростью Еллины (1 Кор. 1:22 и далее). Премудрость, разум, познание и другие свойства и способности в ветхозаветном Писании приписываются уму человеческому более как дар Божий, а не собственные его приобретения, так как один Господь открывает дм человеческий — *ἀνακαλύπτει νοῦν ἀνθρώπων* (Иов. 33:16) для познания, уразумения и заключения, а открывает Он для сего только ум людей благочестивых и боящихся Его” (Корсунский И. Перевод LXX: Его значение в истории греческого языка и словесности. — СферпиеВ Посад, 1897. — С. 357-358). Развивая это ветхозаветное представление об истинной мудрости, автор “Изречений” и намечает контуры идеала “православного гностика.” В частности, он говорит: “Тот, кто знает достойное Бога (*οὗ τῆς τοῦ θεοῦ ἀξίως εἰδώς*; или: “кто достойным образом ведает Божественное”), есть мудрый муж. Без науки (*χωρίς μαθήματος*) ты не будешь угоден Богу; поэтому домогайся ее, как [совершенно] необходимого тебе” (250-251). Однако, ставя столь высоко науку, автор отнюдь не

подразумевают всякую науку. Поэтому он наставляет: “Не изучай той науки, которая недостойна Бога,” поскольку “многознание” (πολυμαθία) тождественно “праздному любопытству” (περιεργία), являющемуся лишь соблазном для души и уводящему ее от истинного ведения (248-249). Столь же чуждо для истинного мудреца (“гностика”) и многоглаголанье, ибо “мудрый муж молча (σιγών) почитает Бога” (427), а “ведение Бога делает человека немногословным” (430). Вследствие этого “верующий любитель знания” (πιστός φιλομαθής), будучи “работником Истины” (εργάτης αληθείας; 384), в первую очередь избегает многословия. Но столь чуждо ему и человекоугодие: “Не стремись нравиться толпе (112), — поучает автор, — поскольку для дурных (φάυλοις — “подлых”) мудрец все равно кажется бесполезным” (214). Однако самого мудреца это никоим образом не должно удручать: “За великую мудрость считай ту мудрость, которая позволяет [тебе спокойно] переносить непросвещенность (ἀπαιδευσίαν — “невоспитанность”) людей невежд” (285). Подобная высшая мудрость, неотделимая от терпения и смирения, позволяет обладателю ее постоянно заботиться обо всех людях и молиться за них (372). Наконец, неотъемлемым свойством данной мудрости, согласно Сексту, является полное созвучие слов и дел, мыслей и жизни: “Пусть жизнь твоя подтверждает слова твои в глазах внимающих тебе” (177); слова же истинных мудрецов (= людям верующим) — немногочисленны (ολίγοι), а дела их — обильны (πολλά; 383).

Данный принцип единства слов и дел проливает свет еще на одну грань этики Секста — ее глубоко аскетический характер. Для него истинный мудрец является, безусловно, и подвижником. Ведь душа, испытывающая томительную страсть к телесному (ποθεί το σώμα), не может ведать Бога (136); соответственно, и “Бог не слышит сластолюбца” (72). Наоборот, “воздержание есть основа благочестия” (κρητὶς εὐσέβειας εὐκράτεια; 82а). Аскетическая направленность мирозерцания Секста позволяет ему видеть ту духовную брань, которая постоянно ведется в мире за души людей. По его словам, “Бог укрепляет людей, творящих добро;” но, с другой стороны, “злой бес (κακός δαίμων) является повелителем тех, которые творят зло” (304-305). Рассматривая христианскую нравственность в перспективе подобной непрерывной духовной брани, автор постоянно увещевает своих читателей воздерживаться от греха (243, 247). Это предполагает подвиг постоянного подвижничества, необходимый для каждого верующего, ибо величие души стяжается аскезой (μεγαλοψυχίαν ασκεΐ; 120). Каждый верующий христианин как “сын Божий” должен и поступать достойно Бога, подражая Ему в делах своих (58-59). Что же касается мудреца (“гностика,” т.е. христианина, достигшего высоких ступеней духовного преуспевания), то он и во сне обязан блюсти воздержание (253). Прежде всего, данное воздержание направлено на укрощение чрева, ибо “обилие пищи (τροφαὶ πολλαί) препятствует чистоте [души], а неумеренность в еде (ἀκρασία αἰτίων) делает [человека] нечистым” (108). Поэтому автор советует своим читателям вставать из-за стола, не насытившись еще полностью (265). Вообще для него само собой разумеющимся является то, что “человек, уступающий своему чреву, подобен дикому зверю” (270). Кроме того, в “Изречениях” явное предпочтение отдается вегетарианству: использование в пищу живых существ отнюдь не является “безразличным” (ἀδιάφορον — стоический термин); для мудреца более разумным (λογικώτερον) представляется воздержание от мясной пищи (109). Более мягок Секст в отношении к вину: “Пусть всякое питье твое будет сладким, но береги себя от пьянства, подобного безумию” (269-270).

Особое место в рассуждениях Секста занимает проблема девства и супружеской жизни. Он признает брак делом трудным (χαλεπόν), а поэтому считает, что только набравшись

мужества можно вступать в него (230b); предполагается также, что основной целью брака является деторождение, поэтому супружеский союз никоим образом не должен заключаться “только ради наслаждения” (ἐνεκα ψιλῆς ἡδονῆς; 232). Брак верующих людей автор рассматривает часто как “состязание в воздержании” (ο τῶν πιστῶν γάμος ἄγων ἐ’στο περί εὐκράτειας; 239). Соответственно, для верующей жены украшением является целомудрие, и целомудренная жена есть “слава мужа” (235, 237). Впрочем, в этом отношении муж и жена совершенно равны, поскольку развратный муж клеймится, как “совратитель своей жены” (231). Вполне допускает Секст и отказ от супружеских отношений (естественно, с обоюдного согласия) мужа и жены ради полноты жизни с Богом (230a). В целом, высшим благом он почитает целомудрие: в сочинении его даже встречается одно изречение, гласящее, что лучше быть кастрированным, чем, возжигаясь похотью, погубить свою душу (13 и 273; именно эти изречения позднее цитировал Ориген, энергично предостерегая своих читателей от буквального толкования их). Таким образом, девство Секст считает более предпочтительным состоянием для полноты жизни в Боге, хотя отнюдь не отвергает законности и целесообразности супружеской жизни.

Данная точка зрения автора “Изречений” органично вписывается в общий контекст святоотеческого нравственного богословия. В основе святоотеческого видения проблемы брака и девства лежат глубокие метафизические посылки. Ибо “в противоположность древнеязыческой философии, которая впадала в крайности или абсолютного идеализма, или абсолютного реализма, христианство имеет в основе своего мирозерцания более широкую, всеобъемлющую, жизненную точку зрения на мир Божий. Все бытие в целом и частях оно представляет творением единого благого Бога, всепроникающего все части Своего совершенного творения; весь мир как в материальной, так и в духовной части своего бытия есть благо по своей сущности. Между духом и материей, между жизнью духовных и материальных существ, одинаково добрых по своей природной субстанции, все различие в христианстве сводится к тому только, что блага духовные признаются имеющими самодовлеющее бытие, тогда как блага материальные — бытие служебное: первые сами в себе сосредотачивают конечную цель нравственно-религиозной жизни, вторые же, наоборот, имеют нравственную ценность постольку, поскольку они служат средством к осуществлению высших духовно-нравственных целей.” Исходя из этих метафизических посылок, отцы и учителя Церкви “совершенно последовательно и логично приняли под свою защиту и девство, и брак, как два состояния, в которых концентрируются интересы цельного человека, как существа духовно-нравственного, с одной стороны, и как существа телесного, с другой стороны.”

(Писарев Л. И. Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности. — Казань, 1904. — С. 8-9).

При этом святые отцы ясно осознавали диссонанс в подобной двойственности религиозно-нравственного идеала.

По их соборному мнению, “жизнь телесная в состоянии брачном и жизнь духовная в состоянии девственном действительно представляет из себя очевидное противоречие, но это зависит не от самого существа девства и брака, а от того обстоятельства, что самая жизнь наличного падшего человечества представляет из себя раздвоенность, диссонанс, издаваемый дурно настроенным инструментом, каким является природа падшего человечества. Сознание этого диссонанса в жизни было настолько сильно в мирозерцании святых отцов, что они самую двойственность состояний — девственного и брачного — считали результатом ненормальных условий, среди которых проходит жизнь наличного падшего человечества” (Там же, с. 10.). Имея в виду, что целью всех нравственных и духовных

усилий христианина является стяжание того гармоничного единства девственного и брачного состояния, которым обладали Адам и Ева в раю, отцы Церкви, производя сравнительную нравственно-религиозную оценку этих состояний, считали, что “основа сравнения заключается не в объекте, а в субъекте, в самой личности спасающегося человека.” Однако при этом идеал девственной и целомудренной жизни в свято-отеческих творениях всегда иерархически стоял выше жизни супружеской. Данное общее убеждение святых отцов хорошо выразил св. Иоанн Дамаскин: “Прекрасен брак, для тех, у кого нет воздержания, но лучше девство, умножающее чадородие души и приносящее Богу благовременный плод.” Эта формула, предложенная Иоанном Дамаскиным, точно выражает общецерковный и общецерковный взгляд на идеальное девство в его отношении к браку, где “холод зимних бурь” не допускает “твердого и неуклонного шествования по пути нравственно-религиозного совершенствования” (Там же, с. 71-72). Данная общецерковная точка зрения на указанную проблему нашла свое выражение и в произведении Секста.

С аскетической направленностью мировоззрения Секста вполне согласуется и оценка им “земных стяжаний” и богатства. В частности, он говорит: “Сребролюбие служит доказательством любви к телу” (φιλοχρηματία φιλοσωματίας ἐλεγχος; 76), и “злато не избавляет душу от пороков” (117). Вообще, по мнению автора “Изречений,” стяжание имущества и денег бесполезно, ибо оно все равно не насыщает желания их (274б). Вследствие чего подлинный “любомудр” не стремится к обретению их (227-228), считая единственной ценностью духовное благо. Поэтому Секст дает такой совет: “Когда ты, преисполнившись благоразумия (εὐλόγως), бросишь в грязь самые красивые из приобретенных [тобою вещей], тогда, став чистым, можешь просить что-либо у Бога” (81). Естественно, что мудрец не должен считать что-либо своей исключительной собственностью, ибо те, которые признают Бога общим Отцом, рассматривают и свое личное достояние как общее (227 — 228). В любом случае, “мудрый муж, даже и будучи нагим, покажется тебе мудрым” (191). Из этого вытекает требование быть благодетелем для всех людей (210, 260), причем в своих благодеяниях истинный христианин должен руководствоваться человеколюбием (φιλανθρωπία), которое именуется “основой благочестия” (371). Наоборот, злоба к людям и стремление нанести им вред обозначаются как “великое безбожие” (96).

Таковы основные мировоззренческие интуиции автора “Изречений.” Безусловно, в центре всего мирозерцания Секста находятся проблемы нравственности. Решая их, он смело использует лучшие достижения эллинского любомудрия в области этики, поскольку именно в этой области уже до Рождества Христова шел активный процесс “Евангельского приуготовления” (См.: Wendland P. Die hellenistisch-romische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. — Tübingen, 1907. — S. 50-53). Все греческие апологеты, обращаясь к античному наследию, руководствовались тремя основными мотивами: 1) оружие, которым обладали язычники, должно быть взято у них и обращено против них; 2) обращение язычников легче осуществить, используя привычные для них формы мышления, идеи и понятия (“миссионерский мотив”); 3) поскольку все благое и прекрасное принадлежит Богу, то сокровища, накопленные эллинской культурой, следует обратить для служения Богу (См.: Gnllka Ch. ΧΡΗΣΙΣ: Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. — Basel; Stuttgart, 1984. — S. 16). Первый мотив практически отсутствует в сочинении Секста, где полемика против язычества совсем не прослеживается. Зато два других мотива подспудно определяют все его мирозерцание, а поэтому “Изречения Секста” следует рассматривать как органичную и неотъемлемую часть греческой христианской апологетики II в.

3. “Поучения Силуана.”

На русском языке имеется книга Хосроева А. П. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (М., 1991), которая содержит исследование памятника (с. 92-130) и его перевод (с. 186-204). Однако православному читателю пользоваться указанной книгой весьма трудно, ибо при внешней наукообразности работы автор исходит из принципов вульгаризированной протестантской историографии, часто повторяя ее давно устаревшие тезисы (например, положения об “острой эллинизации христианства” и об отсутствии разграничения и различия в древней Церкви между “ортодоксией” и “ересью”). Перевод А. П. Хосроева также характеризуется абсолютным пренебрежением к глубокой традиции русских переводов свято-отеческих текстов и полным непониманием Православного Предания. Поэтому мы вынуждены часто пересказывать мысли автора “Поучений Силуана,” ориентируясь, главным образом, на английский перевод: *The Nag Hammadi Library in English*. — Leiden, 1977. — P. 346-361.

Находка сочинения и его характерные особенности.

Это произведение, приписываемое спутнику св. Апостола Павла (“Силе” или “Силуану;” ср. Деян. 15:22 и 1 Пет. 5:12), является, пожалуй, единственным “чисто христианским сочинением” среди найденных в Наг Хаммади рукописей (См.: Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади II. Сочинения 2, 3, 6, 7). — М., 1977. — С. 3-15. Среди работ западных исследователей наиболее емкий обзор истории находок рукописей и их содержания см. в кн.: Rudolph K. *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*. — P. 34-52), основной массив которых представлен еретическими сочинениями различных сект “лжеименных гностиков,” с небольшой примесью герметических трактатов, апокрифических деяний и т.д., переведенных с греческого языка на коптский, скорее всего, в самом конце III — начале IV вв. Хотя “Поучения Силуана” и приписываются спутнику Апостола Павла, подлинный автор остается нам неизвестным. Примечательно, что в начале XX в. был найден фрагмент другого коптского перевода того же сочинения, причем его автором называется преп. Антоний Великий. Большинство исследователей признает, что данное произведение было создано, скорее всего, в Египте (точнее — в Александрии), но хронологический диапазон предположительной датировки его значительно колеблется: от середины II до середины III вв.

(Особо следует отметить точку зрения Р. Ван ден Брёка, считающего “Поучения” позднейшей копией, составленной в 20-30 гг. IV в., хотя и включающей в себя более ранние пласты, восходящие к II в. См.: Van den Broek R. *The Theology of the “Teachings of Silvanus” // Vigiliae Christianae*. — 1986. — Vol. 40. — P. 1-23).

Как и “Изречения Секста,” оно, по своему стилю и композиции, во многом зависит от “учительных книг” Ветхого Завета и написано в жанре “нравственного увещания.” Однако в отличие от “Изречений Секста,” мысль автора “Поучений” запечатлевается в более пространственных предложениях, логически и композиционно связанных, несомненно, более тесно. О самом анониме можно сказать, что он был человеком, безусловно получившим приличное “эллинское” образование; причем в ряде моментов своего мировоззрения он сближается с Филоном Александрийским, сочинения которого ему, скорее всего, были известны.

(См.: Zandee J. “Les Enseignements de Silvanos” et Philon d’Alexandrie // *Melanges d’Histoire des Religions offerts a Henri Charles Puech*. — Paris, 1974. — P. 337-345).

В “Поучениях” чувствуется также знакомство автора с платонизмом и стоицизмом, причем некоторые парадигмы мышления платоников наложили свой отпечаток на учение о нравственности автора, а влияние стоицизма прослеживается преимущественно в области учения о Боге.

(См.: Zandee J. “Les Enseignement de Silvanos” et le platonisme // *Les textes de Nag Hammadi / Ed. par J. E. Menard*. — Leiden, 1975. — P. 159).

Впрочем, говоря о “влиянии” платонизма и стоицизма на это древнехристианское сочинение, следует подчеркнуть, что здесь речь идет о восприятии, главным образом, формы мышления, которому сопутствует преобразование его содержания. В общем, данное произведение определяется как памятник “просвещенного христианства,” представляя собой литературный и богословско-мировоззренческий феномен, во многом сродный творениям Климента Александрийского.

(Ernes aufgeklärten Christentums. Zandee J. Die Lehren des Silvanus: Stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der fruhkatholischen Kirche //Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Bohlig / Ed. by M. Krause. — Leiden, 1972. — P. 155. См. небольшую монографию, в которой весьма детально анализируются многочисленные точки соприкосновения во взглядах автора “Поучений Си-луана” и Климента Александрийского: Zandee J. “The Teachings of Silvanus” and Clement of Alexandria: A New Documentation of Alexandrian Theology. — Leiden, 1977).

Богословское мирозерцание автора “Поучений.” Триадология, христология и сотериология.

Собственно учению о Боге уделяется сравнительно небольшое место в сочинении. Автор исходит из достаточно традиционных для ранней греческой апологетики представлений о том, что Бог нетелесен (не есть тело, σῶμα), но является “духовным” (πνευματικός); указывается также на вездесущность Бога, Который в то же время не ограничивается никаким местом. Будучи присносущным Вседержителем, Бог есть Творец всего, причем акт миротворения Он осуществляет посредством Сына и Слова Своего, Который называется “Рукой (Десницей) Отца.” В сочинении также ясно говорится и о третьем Лице Святой Троицы, именуемом “Святым Духом” или “Духом Божиим;” о действии данного Лица говорится только, что Духом “все обновляется.” Следует отметить, что наибольшее внимание в сочинении уделяется второму Лицу Троицы; понятийная палитра автора здесь обретает богатство оттенков: Сын есть “Образ” (εἰκὼν) или “Отпечатление” (τύπος) Отца; Он отражает преизобильную Благодать Отца и является “незапятнанным Зерцалом” действия Отца. Еще Сын называется “Первым Светом” (или “Светом от вечного Света”) и “Истечением чистой славы Вседержителя.” Как Первородный Сын, Он именуется еще “Премудростью” и “Началом и Концом всего” (Альфой и Омегой?); рожденный по благоволению Отца, Сын господствует над всем тварным бытием, дарует всему жизнь и промыслительно печется о всех тварях, будучи “Добрым Пастырем” всего созданного.

Подобный акцент на втором Лице Святой Троицы позволяет констатировать ясно выраженный христоцентризм автора “Поучений,” который запечатлевает собой все его мировоззрение (в отличие, например, от мирозерцания автора “Изречений Секста”). Христос в произведении представляется как центр всего мироздания и через Него познается Бог Отец. Оставаясь Богом, Христос стал Человеком ради людей (ср. Флп. 2:7). Обозначив достаточно ясно христологические ориентиры, автор преимущественное внимание уделяет в сочинении сотериологии. Развивая постулаты новозаветной христологии и сотериологии, он указывает на то, что Господь не только пришел на землю, но и спустился в преисподнюю; Он освободил “чад смерти,” в муках влачивших там жалкое существование, и обратил в бегство темные силы. Умерев за человека и предав Себя для искупления всех (1 Тим. 2:6), Христос спас всех людей от “сильной руки преисподней.” В подобном сошествии Господа на землю и во ад автор подчеркивает момент Его смирения: именно посредством смирения Господь низвергнул “гордеца” (т.е. диа-вола) и “устыдил гордыню,” свергнув “высокомерных тиранов.” Акцентируя момент “снисхождения” (“катабасиса”) и “умаления” (“кеносиса”) в спасительном Воплощении Бога Слова, автор отнюдь не пре-

небрегает моментом и “возвышения” (“анабасиса”) человека, являющимся следствием первого. О Господе говорится следующее: “Он — Тот, Кто возвысил человека; и человек стал подобен Богу — не для того, чтобы Бог был низведен до чело веко подобия, но чтобы человек стал богоподобен.” Другими словами, идея обожения, основополагающая для всего православного учения о спасении, несомненно разделяется автором “Поучений.” При чем для него, как, например, и для св. Ириния Лионского, эта идея зиждется на христологическом догмате — глубокой вере в Богооткровенную Истину, что Христос есть и истинный Бог, и истинный Человек (Lot-Borodine M. La deification de l'homme selon la doctrine des Peres s. — Paris, 1970. — P. 53).

В этом обожении первенствующую роль играет благодать Христова

Автор, как и все древние отцы Церкви, не рассматривает благодать в качестве “частной силы Святого Духа.” Ибо для древних отцов “говорить о благодати Божией значило то же, что изображать многообразные дела премудрости, благодати и человеколюбия Божия на пространстве всего бытия и жизни мира разумного. Правда, они не упускали из внимания, в частности, и совершаемого силою Духа Св. усвоения нам спасения во Христе. Говорили и о совокупном действии силы Божией с силами человеческими, намечали и различали и моменты благодатного воздействия и соответствующих ему воздействию движений в душе человеческой, изображали и процесс постепенного преуспеяния человека облагодатствованного. Но все это составляло у них только часть широкого, многосоставного целого и притом часть последнюю, заключительную” (Катанский А. Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцев и учителей Церкви до блж. Августина. — СПб., 1902. — С. 18).

В произведении ясно изрекается, что только душа, облачившаяся во Христа, может стать чистой и неподвластной греху, ибо где Господь, там грех бездействует. Поэтому когда Христос входит во внутренний мир (κόσμος) или внутренний храм человека, изгоняя оттуда темные силы, тогда человек очищается, становясь “священником” и “левитом.” Очищая человека, Господь одновременно просвещает и умудряет его, поскольку Сам является Премудростью. На сей счет в произведении говорится: “Ради тебя Премудрость Божия стала образом (τύπος) глупости, чтобы тебя, глупого, вознести и соделать мудрым” (ср. 1 Кор. 3:18). Соответственно, Господь, как Слово (Логос, Разум), делает человека и разумным; причастие этому высшему Логосу и отличает человека от неразумных тварей — чем полнее такое причастие, тем меньше в человеке “скотского.” Вследствие чего человек обязан неустанно “стучать” в дверь этого высшего Разума и ходить “путем Христовым,” т.е. “тесным и узким путем.” Он должен всегда жить со Христом — истинным Светом и Солнцем, просвещающим всякий ум человеческий. Другими словами, для автора “Поучений” спасение человека немислимо без Христа. Это спасение он мыслит и как процесс постоянного научения, а поэтому Христос неоднократно обозначается в произведении термином “Учитель.”

Антропология и этика. Учению о человеке, которое тесно связано с христологией и сотериологией, также уделяется значительное место в сочинении. Автор придерживается преимущественно “трихотомической антропологии,” обычно различая в человеке три части: тело, душу и ум. Тело произошло из земли, и его сущностью (ουσία) является материя (ύλη); душа образуется (букв, “лепится;” глагол — πλάσσω) Богом и происходит из “мысли Божественного;” ум же сотворен (в греческом оригинале, вероятно, употреблялся глагол κτίζω) Богом, произошел “по образу” и имеет свою сущность от Божества. Автор еще замечает, что душа есть как бы “жена” ума; отсюда делается вывод, что человек должен жить руководствуясь этим высшим началом в себе (жить “сообразно уму”), и не думать о плотском. Вообще в сочинении ум ассоциируется с “мужественностью,” и сущностью такой “мужественности” является мышление (νοησις); если человек пренебрегает своим “мужским” началом и отвергает данное “мышление,” то он обращается к “женскому” и

становится “душевым” (ψυχικός). Отречение же от этого “душевного” имеет следствием превращение человека в животное (“скота”), в результате чего он становится “плотским” (σαρκικός). Впрочем, подобного рода “трихотомическая антропология,” в которой, несомненно, чувствуется влияние учения о человеке св. Апостола Павла, далеко не всегда строго выдерживается автором “Поучений.” Иногда он говорит о душе, как начале “божественном:” душа, с одной стороны, общается (глагол κοινώνέω) с Богом, а с другой — имеет общение и с плотью. Вообще, то божественное начало (ум или душа), которым Бог, согласно автору, наделил род человеческий, делает людей избранными пред лицом всех Ангелов и Архангелов. Можно отметить, что антропология автора “Поучений” не производит целостного впечатления. В ряде моментов она зависит от антропологии св. Апостола Павла (Следует отметить многоплановость учения о человеке Апостола, проявляющуюся в богатой палитре его антропологической терминологии. Подробно см.: Jewett R. Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings. — Leiden, 1971. — P. 447-460) и в то же время “подпитывается” подспудно из не совсем чистых источников. Во всяком случае, возведение трех начал человека к трем различным онтологическим уровням (миру горнему, или духовному, миру “среднему,” или “душевному,” и миру дольнему, или материальному) очень напоминает учение валентиниан. Правда, автор говорит, что весь человек воспринял “образ” (“зрак,” “вид” — μορφή) от сущности Божией, однако данная мысль не разрабатывается им со стройной логичностью, будучи смешанной с чужеродными ей элементами. Поэтому идея целостности человека как единого творения Божия несколько затеняется и отступает на второй план в сочинении.

Что же касается учения о нравственности, то оно в “Поучениях,” как и в “Изречениях Секста,” занимает центральное место. Исходным пунктом этических размышлений автора является мысль о печальном состоянии человечества, которому всегда грозит грех и смерть. Ибо если человек отвергает Бога, то смерть (ο θάνατος) становится его отцом, а незнание (ή άγνοσία) — матерью. Естественно, что при этом предполагается факт грехопадения людей: “супротивник” (αντικείμενος), имея в своем распоряжении множество колдовских чар, лишил некогда “духовного” (νοητός) человека мудрости, дарованной Богом; он, коварно прикинувшись “другом” человека, представил пороки (лицемерие, жадность и т. д.) под видом добродетелей. Тем самым “супротивник” стал и родоначальником лжеведения, которое поработило человека. Поэтому грех как реальность настоящего постоянно ассоциируется в произведении с неведением, неразумием и глупостью. Согласно автору “Поучений,” человек, прельщаемый дьяволом, подчиняет свою волю этому “супротивнику.” Поэтому он добровольно погружается в тьму неведения, хотя для него сияет Свет божественного ведения; он пьет “дурную воду,” хотя рядом течет чистая вода; он стремится к глупости, хотя его призывает к Себе Премудрость Божия.

Помимо лукавого, возбудителем неразумных стремлений человека является и обитающая в нем “животная (скотская) природа.” Данная природа лишает людей руководства разума и ума, заставляя их без руля и ветрил пуститься в плавание по морю похотей и страстей брэнной и преходящей жизни. Когда человек, поддавшись воздействию такой “скотской природы,” пускается в подобное “плавание,” он теряет разум, облачается в “одеяние неразумия и позора,” увенчивает себя “венцом незнания” и водружается на “престол непонимания.” Он делается словно пьяный и подпадает под власть “духа лукавства,” безумного и жестокого, который ввергает человека в “грязь” (βόρβωρος) нечистых желаний. Можно предполагать, что, согласно автору, эта человеческая драма разыгрывается преимущественно в душе, ибо, как говорится в сочинении, “душа, подпавшая смерти, оказывается лишенной разума (άλογος);” она, бывшая некогда храмом, делается могилой

(τάφος), вмещающая в себя одних только “мертвецов.” Впрочем, даже оказавшись в столь плачевном состоянии, душа не лишается присущей ей свободы произволения (προαίρεσις) — хотя и с большим трудом, она может обратиться к лучшему и совлечь с себя все мертвое и нечистое. “Лучшим” же для души являются мудрость, ведение и свет, даруемые лишь Христом.

Следует отметить, что антитеза “мудрость (ведение) — глупость (неведение)” является одним из главных лейтмотивов произведения, в котором автор постоянно увещевает читателей обратиться к подлинно человеческой природе (что для него означает общение “с истинной природой Жизни”), а не к животному (т.е. “плотскому”) естеству. Он также убеждает читателей “отрезветь” (глагол νηφω) и “стряхнуть с себя опьянение неведения,” т.е. приобщиться к “умному (духовному — νοερός) естеству.” Ибо человек, чей ум ослеплен страстями и похотями, хуже тяжело страдающего телесным недугом, поскольку он не может быть причастником “Света Христова,” т.е. Разума (Логоса). Естественно, что цель человеческой жизни автор видит в познании Бога и мира умопостигаемого (духовного), обязательным условием которого является познание самого себя.

Впрочем, как неоднократно указывается в “Поучениях,” “путь мудрости и ведения” есть “тесный путь.” Отважившийся вступить на этот путь проводит свою жизнь в непрестанной духовной брани (πόλεμος) с безумием страстей: лукавством (πονηρία), завистью, гневом и т. д. Если он уступит этим страстям, то его попрут “дикие звери”(бесы), господином которых является диавол (“тиран”). Поэтому жизнь мудреца (т.е. подлинно христианского “гностика”) подобна пребыванию в осажденной крепости; и только тогда он может чувствовать себя в безопасности, когда вверяет охрану своего “града” Богу, Его Слову и Его Духу, т.е. когда находитесь под защитой Святой Троицы. Но чтобы удостоиться подобной защиты, сам христианский “любомудр” обязан вести добрую и благочестивую жизнь, быть благородным (ευγενής), стяжать благонравие и страх Божий. Ибо “разумный (λογικός) человек есть человек, боящийся Бога.” Стяжание этих и подобных им добродетелей невозможно без доброго подвига, борьбы или “великого состязания (ἀγών).” Устроителем и Судией данного “состязания” (ἀγωνοθέτης) является Христос, Который, в то же время, есть и Помощник человеку в подобной духовной брани. Если человек одолевает супротивные силы в этом “великом состязании,” то доставляет неизреченную радость Господу и всем святым, а врагов своих повергает в неутешную скорбь. Только будучи со Христом и укрепляемый благодатью Божией, способен человек победить “мир сей,” став неподвластным “миродержцу тьмы” и его мрачным силам, которыми наполнен воздух. Душа победившего человека становится “родственницей Бога;” он облачается в светлые одежды мудрости, так как Господь, будучи Премудростью Божией, вразумляет и неразумных. После того как человек, обретя воздержание души и тела, становится “троном Премудрости,” его ожидает конечное упокоение в Царстве Божиим.

Таковы основные черты мирозерцания автора “Поучений Силуана.” Значение данного памятника в истории древнецерковной письменности состоит в том, что здесь предпринимается еще одна попытка наметить некоторые существенные черты системы “православного гносиса.” Эта попытка не всегда представляется удачной. В частности, в произведении безусловно прослеживается определенный “антропологический дуализм:” плоть здесь иногда мыслится как то, что скорее должно быть отвергнуто, чем преобразено. Впрочем нельзя не отметить, что подобная дуалистическая тенденция во многом нейтрализуется той идеей, что отвергаться должно не само по себе телесное начало человеческой природы, но это начало, зараженное грехом. Несмотря на некоторые колебания, автор

склоняется к тому убеждению, что состояние плоти зависит от произволения души (или разумного начала в человеке): если душа тяготеет долу, то и плоть “оде-беливается,” становится греховной и вместилищем нечистых страстей. Причем такое “греховное тяготение” разумного начала подобно горному обвалу, ибо плоть, в свою очередь, увлекает ум и душу в “сатанинские бездны,” обрушившись в которые человек становится рабом “князя мира сего.” Эти идеи, явно высказываемые или предполагаемые автором “Поучений,” в известной степени напоминают некоторые аспекты антропологии св. Апостола Павла. Ибо, согласно Апостолу, через плоть “объективируется наш дух, раскрывая свою природу. Но она может поглотить все наше внимание, заполнить своими ощущениями всю нашу жизнь. Наш дух может не пойти дальше плотской периферии. В таком случае, не раскрывая своей природы, он растлевает природу своего тела, и оно, инертное, лишённое равновесия, падает, разрушается, сгорает в страстной агонии, наполняя душу страхом, смутой, неудовлетворенностью. Тело как бы мстит сладострастной душе, парализуя ее волю и тяготея к разрушению в то самое время, как она горит ненасытностью к материализации своей энергии” (Гумилевский И. Учение святого Апостола Павла о душевном и духовном человеке, с. 73). Эта мысль св. Павла несомненно близка и автору “Поучений.” Если сделать из нее логический вывод, то можно предположить, что при сознательном и волевом устремлении человека к Богу и горному миру, тело утончается и становится как бы “духоносным,” просвещаясь божественным ведением через ум и душу, поэтому телесное начало также становится “причастником” спасения. Таким образом, вся этика автора “Поучений” носит ярко выраженный “сотериологический” характер. Акцент на духовной брани, постоянное подчеркивание необходимости для человека вести борьбу и с “духами злобы поднебесной,” и с собственными нечистыми страстями позволяют считать данное произведение, как и “Изречения Секста,” одним из наиболее представительных памятников, в котором нашли отражение многие существенные черты древнехристианского аскетизма. Наряду с творениями Климента Александрийского и Оригена, эти два сочинения безусловно подготовили ту почву, на которой впоследствии выросли благодатные плоды египетского монашества.

(Прямым логическим развитием аскетического богословия, намеченного в “Поучениях Силуана,” можно считать то положение преп. Макария Египетского, что “всякий христианин должен бороться против сатаны. Он имеет свободу так поступать, хотя окончательная победа приходит только от Бога. И, прежде всего, мы должны понять, что должны бороться не только против наших естественных склонностей, но и против действительных бесовских сил” (Василий (Кривошей), иером. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. — 1955. — № 22. — С. 142).

Заключение

Конец I в. и весь II в. являются тем хронологическим отрезком, который знаменует собой весьма важный этап как в истории Церкви, так и в истории церковной литературы. К началу III в. христианство, несмотря на свой юридический статус “недозволенной религии” (*religio illicita*), сделало значительные успехи в распространении Благовестил Христова внутри Римской империи, одновременно перешагнув за ее пределы. Успехи христианского миссионерства шли рука об руку с укреплением внутреннего организма Церкви, “остовом” которого являлась церковная иерархия. Наконец, вполне ясно обозначились и грани понятийного осмысления христианского вероучения, т.е. был заложен твердый фундамент

богословской науки, которая сама зиждилась на Священном Писании и Священном Предании. Последнее в значительной степени как бы “запечатлелось письменами” в творениях мужей апостольских и произведениях греческих апологетов II в., хотя такое “запечатление” отнюдь не означало прекращение жизни устного Предания Церкви.

Мужья апостольские — преемники и продолжатели дела святых Апостолов. А “учение Апостолов состояло не в препретьельных человеческой мудрости словесех, но в явлении духа и силы; писания мужей Апостольских, при любви их к Апостолам как Отцам, впечатлевали то же свойство учения Апостольского; они также дышат простотою и искренностью, сильны силою истины... Христиане соединены были тогда тесною любовью, а любовь делится с другими чувствами и мыслями; скорби или недостатки другого считает своими и спешит помогать другому в нужде; о своих ли, или чужих нуждах говорит она — говорит в словах не многих, безыскусственных, но с силою чувства живого и искреннего. Мужья Апостольские писали так, как пишет любовь святая” (Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви, т. 1, с. 5). Хотя творения мужей апостольских немногочисленны и, как правило, невелики по объему, но тем большую ценность они имеют для нас, ибо доносят до нашего духовного слуха живой глас первохристианской эпохи — той знаменательной эпохи, “когда чудесное вдохновение первых свидетелей Нового Завета прекратилось, а полнота церковного строения еще не определилась. В истории Церкви имеет важное значение и этот период, непосредственно примыкающий к апостольскому веку, когда, по кончине Апостолов, Церковь осталась без личного руководства самовидцев Слова, на поприще церковной деятельности выступили их ученики, и началось, так сказать, вполне самостоятельное применение к жизни проповеданного Апостолами учения чрез формирование этого учения и развитие основанных ими церковных учреждений.” Сам “факт незначительной литературной продуктивности первого поколения послеапостольского времени должно признать совершенно естественным явлением, которое имеет свое основание прежде всего в том, что христианство вступило в человеческую жизнь не как результат человеческого исследования, не как человеческая мудрость и человеческое дело, но как Божественное Откровение и дело Божие между людьми. Оно требовало веры; поэтому христианские учителя учили слову Христа и Апостолов с евангельскою простотою, но с апостольским духом и исполненным помазания языком. В научном обосновании отдельных истин веры тогда еще не было нужды: для членов первых христианских общин достаточно было простого изложения евангельского учения” (Сагарда Н. И. Лекции по патрологии, с. 118 — 120). Впрочем, несмотря на то что главной задачей мужей апостольских было “сохранение и воспроизведение Апостольского Предания” (Епифанович С. Л. Указ, соч., ч. 1, с. 71), это не означает, что они просто пассивно фиксировали Его. Поскольку земной организм Церкви как живого Тела Христова находится в процессе постоянного движения, изменения и развития, постольку и Священное Предание, оставаясь всегда самотождественным, также живет и развивается; будучи неизменным по существу, Оно непрерывно изменяется по форме и виду своего раскрытия и изъяснения. Такой процесс “самораскрытия” церковного Предания отразился в творениях мужей апостольских, которые являют собой новый этап в развитии богословского веросознания Церкви по сравнению с апостольским веком.

Следующий этап — писания греческих апологетов — непосредственно примыкает, и даже как бы “хронологически накладывается,” на период мужей апостольских, но представляет собой совсем иную ступень церковно-соборного осмысления Богооткровенных истин христианского вероучения. Церковь, расширяясь в ходе земной истории своей и

выйдя за пределы лона арамейской культуры, должна была, по словам Н. И. Сагарды, “найти почву, на которой возможно было бы установить взаимное понимание между образованными язычниками и исповедниками новой религии. Неизвестное можно разъяснить только посредством известного. Откровение не создавало нового языка; оно пользовалось наличными формами его, чтобы посредством них возвестить новые истины и дать новые начала нравственной жизни. Оно только придавало отдельным терминам и понятиям новый, более глубокий и полный смысл, освещая... их светом нового религиозного мировоззрения. И для плодотворного усвоения содержания христианского учения не было другого пути: необходимо было полагать в основу находящиеся в обращении понятия и их сочетания, твердо установившуюся уже терминологию. Чтобы создать христианской истине доступ в мир идей образованных кругов, естественным и надежным средством для этого могла быть только греческая философия, наложившая свою печать на весь строй мыслей греко-римского общества.” Апологеты II в. первые взяли на себя труд воцерковления образованных слоев данного общества, а поэтому в их сочинениях был “дан опыт применения к христианскому учению начал эллинской религиозной философии, и этим положено основание церковному богословию как науке, оперирующей понятиями классической культуры” (Сагарда Н. И. Древне-церковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV-V вв.). — ее главнейшие направления и характерные особенности // Христианское Чтение. — 1910. — № 4. — С. 448-450). В целом этот опыт можно считать удачным, хотя апологеты, естественно, не могли завершить полностью данный процесс “воцерковления эллинизма” — он затянулся еще на несколько веков. Достаточно удачному началу указанного процесса способствовало и то, что апологеты не просто усваивали понятия классической культуры, но и начали создавать свой понятийный аппарат христианского богословия, опираясь при этом на Священное Писание и предшествующее церковное Предание.

Поэтому, хотя для привлечения и обращения образованного класса греко-римского общества “апологеты старались представить учение Священного Писания философией, но наиболее чистой, истинной, достоверной, популярной и действенной” (Попов И. В. Конспект лекций по патрологии, с. 31), нельзя сказать, что к подобному “философскому началу” сводилось все содержание греческой апологетики II в. Защита христианства от нападков язычников и убеждение их в истинности религии Христовой были одними из граней творчества ранних греческих апологетов. Они не только обращались к “внешней аудитории,” но и писали сочинения для “внутрицерковного употребления,” в которых “философский элемент” не играл столь важного значения. Точнее сказать, благодаря усилиям апологетов этот “философский элемент” существенным образом изменился, и в таком преобразованном виде был усвоен церковным сознанием. Ведь, как это отмечает Б. М. Мелиоранский, апологеты и “самой Церкви доказали, что можно учиться и думать над верой, оставаясь на почве вполне церковной.” Они “приходили к Христу через наблюдение, что в Евангелии, несмотря на его вовсе нефилософскую форму, ставятся и решаются все те вопросы метафизики и этики — где причина и цель мира? как познать ее? зачем мы живем? что ждет нас за гробом?, которыми искони задавалась философия. Но 1) философия была уделом избранных; 2) учили философы крайне противоречиво; 3) принятие их учения крайне редко нравственно перерождало принявшего... А христианство было доступно всем, и принявшие его действительно душевно перерождались.” Отсюда, понимая христианство как истинную философию, апологеты коренным образом изменили и содержание понятия “философия.” Оно у них “понимается двояко — во-первых, этимологически: любомудрие, искание истины. В этом смысле греческая философия заслуживает свое название, а к христианскому учению оно неприменимо. Если же понимать под философией самое учение Истины, и

жизнь в Истине, то, напротив, только одно христианство достойно вообще так называться: содержание Откровения рационально, и оно отвечает на все вопросы, какие ставит любознательные; все христиане знают Истину и стараются жить согласно с Ней, и потому все они — философы” (Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории древней христианской Церкви // Странник. — 1910. — № 6. — С. 911-912).

В этой же связи следует принимать во внимание то, “что самой действительной защитой христианства была жизнь христиан и исповедание христианской веры; высшее доказательство глубочайшего убеждения в его истинности давали в том, что умирали за него. Кровь мучеников была семенем Церкви... а факт нравственно преобразующей силы христианства, поразительные действия которой не ускользали и от наблюдения язычников, вызывал удивление у самых заклятых врагов и настойчиво требовал объяснения. Древнецерковные писатели ясно понимали значение его и неустанно обращали внимание язычников на серьезную, строгую, полную смирения, чистую жизнь исповедников новой веры” (Сагарда Н. И. Лекции по патрологии, с. 463).

Раскрытие христианского вероучения на интеллектуальном уровне являлось лишь вершиной айсберга, основной массив которого составляла благодатная жизнь Церкви и ее членов. Вне этой жизни невозможно понять и “интеллектуальный аспект” церковного учения. Ибо “христианство имеет в виду интересы не одного рассудка; оно учит только о спасении человека. Поэтому в христианстве нет чисто теоретических положений. Истины догматические имеют нравственное значение, а христианская мораль основана на догматах. Именно Церковь и есть тот пункт, в котором вероучение переходит в нравоучение, христианская догматика переходит в христианскую жизнь. Церковь дает жизнь и осуществление христианскому учению” (Иларион (Троицкий), архим. Христианства нет без Церкви. — М., 1992. — С. 26). Как творения мужей апостольских, так и писания греческих апологетов II в. являют подобное неразрывное и органичное единство жизни и учения, задавая тем самым основной тон всему дальнейшему развитию церковной письменности.