ЧТЕНІЯ

ПО

ПАТРОЛОГІИ.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ:

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ПАТРОЛОГІЮ

И

ВѢКЪ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХЪ.

ПОСМЕРТНОЕ ИЗДАНІЕ „ЧТЕНІЙ“

Димитрія Гусева,

экстра-ординарнаго профессора Казанской духовной академіи.

КАЗАНЬ.

Типо-литографія Императорскаго Университета.

1895.

Отдѣльный оттискъ изъ журнала „Православный Собесѣдникъ“
за 1895 годъ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемыя „чтенія“ суть посмертное изданіе. Это—лекціи скончавшагося 19 октября 1894 года преподавателя Патрологіи въ Казанской духовной академіи, экстраординарнаго профессора Димитрія Васильевича *Гусева*, служившаго на одной и той же каѳедрѣ съ 1870 года, 20 ноября, то есть почти 24 года (безъ одного мѣсяца). Какъ намъ достовѣрно извѣстно, покойный авторъ мечталъ объ изданіи собственнаго печатнаго курса по своей наукѣ, но откладывалъ исполненіе этого намѣренія, предполагая еще разъ проредактировать свои „чтенія“, исправить ихъ, частію сократив, частію дополнивъ и вообще придавъ имъ форму округленнаго учебнаго пособія. За неожиданною смертію Димитрія Васильевича это его намѣреніе осталось неисполненнымъ. Покойный не имѣлъ обыкновенія спѣшить опубликованіемъ всякаго своего матеріала, болѣе или менѣе годнаго для печати, и потому при жизни успѣлъ заявить себя печатно лишь немногими статьями, сверхъ магистерской диссертаціи („Ересь антитринитаріевъ третьяго вѣка“. Казань 1872 г.).

Изданіемъ собственныхъ трудовъ покойный Димитрій Васильевичъ не торопился частію вслѣдствіе своего строгаго отношенія къ печатному слову, частію же потому, что, какъ справедливо замѣтилъ о немъ авторъ его некролога, „онъ отдавалъ студентамъ все свое время и всѣ свои силы“.... отчего „редактированіе студенческихъ“ (магистерскихъ) „диссертацій отнимало“ (у него) „массу времени и доставляло ему громадную массу труда. Онъ сидѣлъ за чужими работами, какъ будто это были его собственныя работы“ (см. Православн. Собесѣдн. 1894 г., ноябрь, стр. 408, 409 и др.).

Въ надгробныхъ рѣчахъ, говоренныхъ слушателями покойнаго при его погребеніи, такое отношеніе Димитрія Васильевича къ чужимъ работамъ засвидѣтельствовано съ благодарностію и единогласно (см. тамъ же, стран. 415—433). Издатели предлагаемыхъ „чтеній“, имѣвшіе удовольствіе быть слушателями Димитрія Васильевича и пользоваться его руководствомъ, почитаютъ себя нравственно обязанными, по возможности и по мѣрѣ собственнаго разумѣнія, довершить то, что не удалось самому покойному. Но при печатаніи издатели руководствуются не однимъ, исключительно личнымъ, мотивомъ признательности къ памяти усопшаго. Не менѣе сильнымъ, даже болѣе важнымъ, мотивомъ у издателей служатъ и интересы православной патристической науки.

Хотя нашу отечественную литературу нельзя признать крайне бѣдною учеными сочиненіями по Патрологіи, такъ какъ на русскомъ языкѣ существуетъ не одинъ десятокъ весьма цѣнныхъ монографическихъ работъ и еще болѣе того—журнальныхъ статей, разсѣянныхъ по разнымъ духовнымъ повременнымъ изданіямъ, — статей и книгъ, для прочтенія которыхъ у не-спеціалиста науки часто не окажется и достаточнаго времени, а для пріобрѣтенія въ свою собственную библіотеку у многихъ читателей не найдется и матеріальныхъ средствъ, — но изъ произведеній, обнимающихъ всѣ важнѣйшія явленія патрологической науки и освѣщающихъ эти явленія съ одной опредѣленной точки зрѣнія, на русскомъ языкѣ существуетъ всего лишь одно, разумѣемъ сочиненіе покойнаго высокопреосвященнаго Филарета, архіепископа черниговскаго (ум. въ авг. 1866 г.): „Историческое ученіе объ отцахъ церкви. Въ трехъ томахъ. С.-Петербургъ 1859 г.“— книга, напечатанная уже довольно давно, хотя и до сихъ поръ весьма цѣнная и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ незамѣнимая. Недавно вышедшее на русскомъ языкѣ переводное сочиненіе Фаррара—„Жизнь и труды свв. отцевъ и учителей церкви. Очерки церковной исторіи въ біографіяхъ. Переводъ съ англійскаго А. П. Лопухина. С.-Петербургъ 1891 г. XLIV+1036 стр.“ — какъ показываетъ и самое заглавіе ея и содержаніе, преслѣдуетъ преимущественно біографическія задачи. При томъ же, хотя она дѣйствительно предлагаетъ цѣлыхъ „восемнадцать жизнеописаній величайшихъ отцевъ и учителей церкви—до полнаго паденія древняго міра съ его грандіознымъ и міродержавнымъ Римомъ“ (предисл. изда-

теля, стр. VI), но, помимо своей чисто исторической задачи, она не дѣлаетъ излишнимъ изданіе предлагаемыхъ „чтеній“ и въ томъ отношеніи, что опускаетъ безъ подробнаго изученія нѣкоторыхъ изъ весьма замѣчательныхъ свв. отцевъ съ ихъ твореніями. Она содержитъ біографіи только слѣдующихъ свв. отцовъ и учителей: св. Игнатія Антіохійскаго, св. Поликарпа Смирнскаго, св. Иринея Ліонскаго, св. Іустина Философа, Тертулліана, св. Кипріана Карѳагенскаго, Климента Александрійскаго, Оригена, св. Аѳанасія Великаго, св. Иларія Пиктавійскаго, св. Мартина Турскаго, св. Григорія Богослова, св. Василія Великаго, св. Григорія Нисскаго, св. Амвросія Медіоланскаго, блаж. Іеронима Стридонскаго, бл. Августина Иппонскаго и св. Іоанна Златоуста. Въ частности изъ вѣка „Мужей Апостольскихъ“ она лишь мимоходомъ упоминаетъ о св. Варнавѣ, св. Климентѣ Римскомъ и св. Ермѣ. Другое русское капитальное изданіе священника П. А. Преображенскаго (Писанія мужей апостольскихъ въ русскомъ переводѣ. Москва 1862 г.“ и проч.), хотя и предлагаетъ не только біографическія свѣдѣнія, но иногда и ученыя изслѣдованія о подлинности или неподлинности тѣхъ или другихъ твореній христіанскихъ отцовъ и учителей до-соборнаго періода, тѣмъ не менѣе главный интересъ этого изданія заключается не въ научно-богословскомъ *анализѣ*, а въ русскомъ переводѣ самаго текста святоотеческихъ твореній. Изданіе это во всякомъ случаѣ похоже болѣе на сборникъ отдѣльныхъ монографій, а не на связный курсъ Патрологіи.

Русской патрологической наукѣ уже давно бы пора выйти изъ стадіи отрывочной монографической обработки и сравняться съ современнымъ состояніемъ по крайней мѣрѣ той науки, которая извѣстна подъ именемъ Исторіи русской литературы и съ которою, по взгляду покойнаго Димитрія Васильевича Гусева, Патрологія должна имѣть параллель въ отношеніи своихъ задачъ. По Исторіи русской литературы существуютъ уже и цѣлые курсы, а не однѣ отдѣльныя монографіи. Печатая настоящія „чтенія“ въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ они остались въ записяхъ покойнаго профессора, то есть въ видѣ не совсѣмъ отвѣчающемъ формѣ и задачамъ цѣлаго, вполнѣ округленнаго и обработаннаго курса, издатели все таки льстятъ себя надеждой, что эти „чтенія“ для будущихъ тружениковъ на поприщѣ Патристики быть можетъ

по крайней мѣрѣ въ нѣкоторой степени облегчатъ задачу составленія самостоятельнаго и вполнѣ научнаго курса Патрологіи. Когда труды предшественниковъ въ области той или другой науки остаются ненапечатанными и безслѣдно погибаютъ, преемникамъ обыкновенно приходится начинать снова ту же самую работу, какая первыми была уже исполнена. При такихъ безплодныхъ повтореніяхъ уже сдѣланнаго ранѣе отечественная богословская наука и въ частности Патрологія можетъ прогрессировать конечно гораздо медленнѣе и съ меньшимъ успѣхомъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда результаты ученыхъ занятій предшественниковъ становятся общественнымъ достояніемъ. Руководясь этими соображеніями, издатели предлагаемыхъ „чтеній“ не остановились и предъ тѣмъ обстоятельствомъ, что первый отдѣлъ, съ какого начинается печатаніе „чтеній“, составленъ покойнымъ Димитріемъ Васильевичемъ подъ замѣтнымъ вліяніемъ французскаго курса Патрологіи аббата Фреппеля—„Les pères apostoliques et leur époque par M. l'abbé Freppel, professeur à la faculté de théologie de Paris, 1859 an.“. Хорошая переработка хотя бы и иностраннаго пособія, но исполненная знатокомъ своего дѣла, въ сущности едва ли можетъ быть менѣе полезной для отечественной науки сравнительно съ оригинальнымъ произведеніемъ русскаго автора.

При началѣ трактатовъ о каждомъ изъ отдѣльныхъ свв. отцовъ и церковныхъ писателей, жизнь и творенія которыхъ изложены въ „чтеніяхъ“ Димитрія Васильевича, издатели въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ намѣрены давать перечень русскихъ спеціальныхъ отдѣльныхъ сочиненій и болѣе важныхъ изъ журнальныхъ статей.

А. П.

ВВЕДЕНІЕ

КЪ ЧТЕНІЯМЪ ПО ПАТРОЛОГІИ [1].

Предметомъ нашего изученія будутъ *древніе церковные писатели*, — жившіе въ періодъ постепеннаго внутренняго раскрытія христіанства, и своими литературными произведеніями болѣе или менѣе содѣйствовавшіе этому раскрытію, преимущественно въ догматическомъ и въ нравственно-практическомъ отношеніи.

---

[1] Русская литература по вопросу о предметѣ и задачахъ Патрологіи:

1) Историческое ученіе объ отцахъ церкви. Филарета архіепископа черниговскаго. Т. I-й, §§ 1—12.

2) Воскресное Чтеніе, годъ XIII (1849—1850), №№ 3, 5, стран. 21—28 и 45—52.

3) Объ авторитетѣ св. отцевъ церкви и важности ихъ писаній. Архимандрита Порфирія въ журн. «Прибавленія къ Твореніямъ свв. отцевъ», часть 22-я, стран. 1—59.

4) Въ статьѣ Н. Петрова: «Обзоръ учено-литературной дѣятельности покойнаго профессора Кіевской академіи К. И. Скворцова» между прочимъ напечатана краткая программа курса Патрологіи, читаннаго Скворцовымъ. См. Труды Кіевск. дух. акад. 1877 г. т. III, стр. 200—213.

5) Въ началѣ статьи Н. Л.: «Очеркъ существующихъ въ церковно-исторической литературѣ сужденій о богословскихъ воззрѣніяхъ св. Іустина мученика», напечатанной въ журналѣ «Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія» за 1881 г., въ ч. II, отдѣлъ I-мъ содержатся нѣкоторыя свѣдѣнія по исторіи Патрологіи въ русскихъ духовныхъ академіяхъ; см. стр. 495 и дал.

6) Преподаваніе Патрологіи въ семинаріяхъ. По поводу книги преосвящ. Филарета: «Историческое ученіе объ отцахъ церкви». Статья свящ. Н. Б—ва въ Православномъ Обозрѣніи за 1866 г., т. XX, іюнь, стр. 182—200.

Первое мѣсто между этими писателями занимаютъ тѣ изъ нихъ, которые извѣстны подъ спеціальнымъ названіемъ *святыхъ отцевъ* церкви; это — тѣ церковные писатели, которые совмѣщаютъ въ себѣ слѣдующіе четыре признака, обыкновенно указываемые и нашими и западными патрологами: a) antiquitas, b) doctrina orthodoxa, c) sanctitas vitae, и d) approbatio ecclesiae,— т. е. которые отличаются несомнѣнною *древностію*, *православіемъ* своего ученія, *святостію* своей жизни, и которые пользуются *одобреніемъ* или иначе признаніемъ въ званіи св. отцевъ со стороны вселенской церкви. Но кромѣ этихъ есть еще много такихъ церковныхъ писателей, которые не совмѣщаютъ въ себѣ всѣхъ указанныхъ признаковъ и которые вообще не признаны церковію въ званіи святыхъ отцевъ и учителей. Эти церковные писатели извѣстны просто подъ именемъ *scriptores ecclesiastici*, т. е. подъ именемъ церковныхъ писателей въ общемъ смыслѣ этого слова. На томъ основаніи, что они собственно не принадлежатъ къ *святымъ* отцамъ церкви, ихъ нерѣдко исключаютъ изъ системъ Патрологіи, которая будто бы, какъ показываетъ и самое названіе ея, должна заниматься только отцами церкви въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Но такое ограниченіе предмета Патрологіи нѣсколько произвольно и не вполнѣ отвѣчаетъ той задачѣ, которую должна преслѣдовать Патрологія, какъ особая богословская наука.

Задача Патрологіи должна состоять въ томъ, чтобы исторически представить постепенное внутреннее раскрытіе христіанской истины въ произведеніяхъ древнихъ церковныхъ писателей, чтобы показать путемъ изученія этихъ писателей, какимъ образомъ христіанская догма, христіанская мораль и христіанская церковная практика достигли своего полнаго и всесторонняго развитія, въ какомъ онѣ существуютъ и теперь въ православно-христіанской церкви. Сообразно съ этою своею задачею, Патрологія обязана разсматривать всѣхъ вообще древнихъ церковныхъ писателей,

принимавшихъ участіе въ постепенномъ внутреннемъ раскрытіи христіанской истины, будутъ ли эти писатели святыми отцами церкви, или только простыми scriptores ecclesiastici. Напр. Тертулліанъ, Оригенъ, Евсевій, Іеронимъ и Августинъ собственно не принадлежатъ къ святымъ отцамъ церкви, но Патрологія должна и ихъ разсматривать точно также подробно и обстоятельно, какъ св. Иринея, св. Кипріана, св. Аѳанасія, Василія Великаго, Златоуста и др., потому что произведенія первыхъ, въ особенности Оригена и Августина, имѣютъ такое же несомнѣнное значеніе въ исторіи внутренняго раскрытія христіанства, какъ и произведенія Иринея, Аѳанасія, Василія и Златоуста. Такимъ образомъ, Патрологія есть наука не объ однихъ только святыхъ отцахъ церкви, но о всѣхъ вообще древнихъ церковныхъ писателяхъ, содѣйствовавшихъ своими произведеніями внутреннему раскрытію и обоснованію христіанской истины. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ *Патрологію* можно назвать *исторіей древней церковной литературы*, или церковной письменности эпохи оригинальности и самостоятельности христіанской мысли, т. е. приблизительно первыхъ четырехъ или пяти столѣтій христіанства.

Понимаемая въ смыслѣ исторіи постепеннаго внутренняго раскрытія христіанской истины, или иначе— въ смыслѣ исторіи древней церковной литературы, Патрологія имѣетъ несомнѣнное *научное значеніе*, и занимаетъ совершенно самостоятельное положеніе въ ряду остальныхъ богословскихъ наукъ. Чтобы убѣдиться въ справедливости этого, достаточно сдѣлать только самый общій и бѣглый очеркъ древней христіанской письменности, достаточно намѣтить и указать только самые главные и существенные пункты, которые должны войти въ курсъ Патрологіи, какъ исторіи древней церковной письменности.

Вся церковная литература эпохи оригинальности и самостоятельности христіанской мысли, какъ по своему происхожденію, такъ и по своему содержанію

и характеру, въ полной степени опредѣляется историческою жизнію христіанской церкви, и находится въ тѣснѣйшей и неразрывной связи съ главными моментами и событіями этой жизни.—Послѣ смерти апостоловъ, во все продолженіе перваго и до самой половины втораго вѣка, состояніе христіанской церкви существенно ничѣмъ не отличается отъ состоянія ея при апостолахъ. Какъ и при апостолахъ, все вниманіе христіанскихъ пастырей этого времени главнымъ образомъ устремляется на то, чтобы дать прочную внутреннюю организацію вновь основаннымъ христіанскимъ общинамъ, чтобы установить и водворить въ этихъ общинахъ церковный порядокъ и единство путемъ разъясненія взаимныхъ обязанностей всѣхъ членовъ вновь основанной христіанской церкви, и чтобы, наконецъ, сохранить чистымъ и неприкосновеннымъ ученіе Христа и апостоловъ,—сохранить его въ томъ видѣ, въ какомъ оно вышло изъ устъ первыхъ основателей и проповѣдниковъ христіанства. Этими особенностями христіанской жизни указаннаго періода времени объясняется, во первыхъ, то обстоятельство, что самыя раннія произведенія церковно-христіанской литературы, произведенія такъ называемыхъ *Мужей Апостольскихъ* носятъ на себѣ, всѣ безъ исключенія, главнымъ образомъ *практическій* характеръ, характеръ простыхъ *нравственныхъ увѣщаній*, обращенныхъ къ разнымъ христіанскимъ общинамъ или съ цѣлью водворенія въ нихъ внутренняго церковнаго единства и опредѣленной церковной организаціи, или же съ цѣлію сохраненія въ нихъ Христова и апостольскаго ученія въ его чистомъ, первоначальномъ видѣ. Съ другой стороны, этими же самыми особенностями христіанской жизни въ указанный періодъ времени объясняется и то обстоятельство, что произведенія Мужей Апостольскихъ существенно ничѣмъ не отличаются отъ произведеній ихъ учителей апостоловъ; какъ по формѣ, такъ и по содержанію онѣ суть не что иное, какъ простое подражаніе писаніямъ апостоловъ: таже энистолярная форма

преобладаетъ какъ у апостоловъ, такъ и у непосредственыхъ учениковъ ихъ, Мужей Апостольскихъ; тожепростое, большею частію категорическое, чуждое всякихъ доказательствъ и умозрѣній, формулированіе христіанскихъ догматовъ отличаетъ какъ писанія апостоловъ, такъ и произведенія мужей апостольскихъ. Сходство между писаніями апостоловъ и учениковъ ихъ простирается даже до того, что нѣкоторыя изъ произведеній Мужей Апостольскихъ, напр. посланіе св. Поликарпа, суть не что иное, какъ сплошной подборъ текстовъ изъ разныхъ апостольскихъ посланій.—Приблизительно съ половины втораго столѣтія жизнь и состояніе христіанской церкви принимаетъ уже другой характеръ, и значительно измѣняется сравнительно съ жизнію и состояніемъ ея въ концѣ первой половины втораго вѣка; а сообразно съ этимъ измѣняется какъ содержаніе такъ и характеръ всей послѣдующей церковной литературы. Христіанство, какъ доктрина совершено новая и въ существѣ своемъ противоположная всѣмъ прежнимъ религіознымъ доктринамъ, противоположная даже іудейству въ его позднѣйшемъ искаженномъ видѣ, очень естественно встрѣчаетъ себѣ сильное и рѣшительное противодѣйствіе со стороны древняго міра, которое начинается еще при апостолахъ, но въ полной своей силѣ обнаруживается только около половины втораго столѣтія. Противодѣйствіе это выражается въ двухъ формахъ: въ формѣ внѣшней, въ гоненіяхъ и преслѣдованіяхъ христіанъ со стороны языческаго правительства въ первые три вѣка, и въ формѣ внутренней, въ формѣ разнообразныхъ и многочисленныхъ ересей съ іудейскимъ и языческимъ характеромъ, появлявшихся въ христіанской церкви въ продолженіе всѣхъ первыхъ вѣковъ, такъ что вся исторія церкви первыхъ столѣтій есть не что иное, какъ исторія постоянной и непрерывной борьбы съ одной стороны съ іудействомъ и язычествомъ, а съ другой съ разнообразными христіанскими ересями. Отсюда, происходятъ и постепенно вырабатываются два

класса церковно-христіанскихъ произведеній: классъ произведеній *апологетическихъ*, явившійся вслѣдствіе внѣшней борьбы христіанства съ іудействомъ и язычествомъ, и классъ произведеній *полемическихъ*, порожденный внутренней борьбою христіанства съ ересями. Прежде всего появляется и развивается церковно-апологетическая литература; главное содержаніе этой литературы состоитъ въ раскрытіи превосходства христіанства предъ язычествомъ и іудействомъ во всѣхъ отношеніяхъ. и въ догматическомъ, и въ нравственномъ, и въ обрядовомъ. Противъ язычества христіанскіе апологеты II и III вв. доказываютъ, что всѣ языческіе культы имѣютъ чисто человѣческое происхожденіе, что какъ догматика, такъ и мораль язычниковъ ложны въ самомъ основаніи, и что только одно христіанство божественно по своему происхожденію и несомнѣнно истинно какъ въ догматическомъ, такъ и въ нравственномъ своемъ ученіи. Противъ іудейства апологеты главнымъ образомъ раскрываютъ ту мысль, что его историческое значеніе уже кончилось, что оно вполнѣ замѣнено христіанствомъ и теперь уже не имѣетъ никакого значенія. Апологія христіанства противъ язычества и іудейства продолжается во весь періодъ гоненій на христіанъ со стороны язычниковъ; въ первые три вѣка апологетическая форма является преобладающею, а во второмъ вѣкѣ, до самыхъ временъ Иринея, даже единственною и исключительною формою церковной литературы. Всѣ христіанскіе писатели II вѣка, Іустинъ, Аѳинагоръ, Ѳеофилъ антіохійскій, знамениты именно какъ христіанскіе апологеты, и писали почти исключительно только апологетическія произведенія. И въ III вѣкѣ мы не встрѣтимъ ни одного церковнаго писателя, отъ котораго не осталось бы хоть одного апологетическаго произведенія или противъ іудейства, или противъ язычества. Въ III вѣкѣ установился даже обычай, чтобы каждый новообращенный язычникъ или іудей, если только онъ былъ человѣкомъ образованнымъ, заявлялъ искренность своего обращенія въ

христіанство и окончательный разрывъ съ своею прежнею вѣрой письменной апологіей христіанства.—Другая форма древней христіанской литературы, именно литература полемическая, начинается позже и развивается гораздо медленнѣе, чѣмъ литература апологетическая; но за то полемическая литература имѣетъ несравненно бо̀льшее значеніе въ исторіи раскрытія христіанской истины, чѣмъ литература апологетическая. Въ апологетическихъ произведеніяхъ древней церкви объясняются и раскрываются главнымъ образомъ *общеоткровенныя* истины, одинаково составляющія предметъ вѣрованія какъ язычества и іудейства, такъ и христіанства, именно истины единобожія, творенія и промышленія Бога о мірѣ, ученіе о безсмертіи души человѣческой, и т. п.; напротивъ въ церковно-полемическихъ произведеніяхъ главнымъ образомъ раскрываются истины *спеціально христіанскія*, отличающія христіанство, какъ религію, отъ всѣхъ другихъ религій, какъ отъ іудейства, такъ и отъ язычества, именно истины троичности лицъ въ Богѣ, воплощенія и искупленія, божество Сына и Духа Св., ученіе о церкви, о таинствахъ и благодати, и т. п. Литература апологетическая конечно имѣетъ несомнѣнное научное значеніе; но значеніе это касается главнымъ образомъ внѣшней стороны жизни древней церкви, именно при объясненіи отношеній древняго христіанства къ іудейству и язычеству, между тѣмъ значеніе полемической литературы простирается главнымъ образомъ на внутреннюю сторону жизни древней церкви, и имѣетъ особенную важность въ дѣлѣ изученія постепеннаго внутренняго раскрытія христіанской догмы. Содержаніе и направленіе полемической литературы древней церкви, въ историческомъ ходѣ своего развитія, постоянно измѣнялось и разнообразилось, смотря по характеру и содержанію тѣхъ ересей, противъ которыхъ она направлялась. Во II вѣкѣ внутреннее противодѣйствіе христіанству со стороны древняго міра выразилось двоякимъ образомъ: со стороны іудейства въ формѣ лжеученій *евіонеевъ*

и назореевъ, а со стороны язычества въ формѣ разнообразныхъ и многочисленныхъ ересей *гностическихъ*. Объ эти формы еретическаго движенія II вѣка направлялись не противъ какого-нибудь частнаго и отдѣльнаго пункта въ христіанской системѣ вѣроученія, но вообще противъ всего христіанскаго ученія въ цѣломъ его объемѣ; христіанская система вѣроученія искажалась въ евіонизмѣ и гностицизмѣ во всѣхъ своихъ пунктахъ. Отсюда, и церковно-полемическая литература, направленная противъ этихъ ересей, носитъ еще общій и смѣшанный характеръ; въ ней не раскрываются какіе-нибудь частные и отдѣльные пункты христіанской вѣры, а возстановляется и очищается все вообще ученіе христіанства, которое извращалось и искажалось въ еретическихъ системахъ евіонеевъ и гностиковъ. Главными защитниками церковной истины во II вѣкѣ противъ еретическихъ движеній этого времени являются св. Ириней и Тертулліанъ; св. Ириней считается основателемъ церковно-полемической литературы.—Въ III вѣкѣ внутреннее противодѣйствіе со стороны древняго міра нѣсколько измѣняется и принимаетъ болѣе частный характеръ; является ересь *монархіанъ*, въ которой одинаково выражаются и воззрѣнія древняго язычества и воззрѣнія іудейства. Главнымъ содержаніемъ этой ереси служитъ отрицаніе христіанскаго догмата троичности Лицъ въ Божествѣ, низведеніе Бога Отца, Сына и Духа Св. на степень простыхъ безличныхъ проявленій одного и тогоже верховнаго Божества. Отсюда и церковно-полемическая литература этого времени тоже носитъ на себѣ болѣе частный характеръ; противъ монархіанства раскрывается въ церковно-полемическихъ произведеніяхъ III и отчасти IV вѣка главнымъ образомъ только одинъ догматъ, именно догматъ троичности Лицъ въ Божествѣ, ученіе о личномъ и отдѣльномъ бытіи Бога Отца, Бога Сына, и Бога Духа Святаго. Противъ монархіанства писали болѣе или менѣе всѣ церковные писатели III и даже IV вѣка, именно Тертулліанъ, св. Ипполитъ, Оригенъ, Діонисій александрійскій, св. Аѳа-

насій и св. Василій Великій.—Съ наступленіемъ IV вѣка внѣшнее положеніе христіанства, какъ извѣстно, совершенно измѣняется сравнительно съ состояніемъ его въ первые три вѣка. Гоненія на христіанъ прекращаются, и христіанство становится господствующею религіею въ Римской имперіи. Вслѣдствіе этого совершенно измѣняется и направленіе церковно-христіанской литературы. Доселѣ преобладающею формою церковной литературы была апологетическая форма; весь періодъ церковно-христіанской письменности въ первые три вѣка называется обыкновенно *періодомъ апологіи* христіанства. Но съ наступленіемъ IV вѣка и съ прекращеніемъ гоненія на христіанъ, само собою понятно, потребность въ апологіи христіанства кончается, христіанство и безъ того признается единою истинною религіею, неизмѣримо превосходящею всѣ другія религіи, какъ прежнія, такъ и существующія. Теперь, съ наступленіемъ IV вѣка, преобладающею формою церковно-христіанской письменности является форма полемическая, такъ какъ теперь внутреннее противодѣйствіе христіанству со стороны религіозныхъ и философскихъ воззрѣній древняго міра особенно усиливается и достигаетъ высшей своей степени. Съ самаго начала IV вѣка и въ продолженіе всего такъ называемаго соборнаго періода церкви безпрерывно появляются въ христіанскомъ мірѣ одна ересь за другою, которыя составляютъ главное содержаніе и главный интересъ всей церковной исторіи этого времени. Изъ противодѣйствія этимъ ересямъ появляется весьма разнообразная и замѣчательно богатая по своему содержанію церковная литература, въ которой христіанская истина достигаетъ своего полнаго и всесторонняго раскрытія, въ которой окончательно опредѣляются и христіанская догматика, и христіанская мораль, и христіанская церковная практика. Этотъ періодъ церковно-христіанской письменности, въ особенности четвертый и пятый вѣкъ, есть самый блестящій періодъ во всей исторіи христіанской церкви; четвертый вѣкъ, какъ извѣстно, называется обыкновенно

золотымъ вѣкомъ церковно-христіанской письменности. Всѣ ереси этого періода раздѣляются приблизительно на три группы: на *ереси* по вопросу о *Св. Троицѣ*, и въ частности по вопросу о Сынѣ Божіемъ и Духѣ Святомъ, на ереси *христологическія*, и на ереси *антропологическія*. Къ антитринитарнымъ ересямъ принадлежатъ аріанство во всѣхъ его видахъ, и ересь Македонія, къ христологическимъ ересь Аполлинарія, Несторія, монофизитство и монофелитство, а къ антропологическимъ принадлежитъ пелагіанство V вѣка. Всѣ эти ереси, исключая пелагіанства, появляются въ восточной церкви, и борьба съ ними ведется главнымъ образомъ восточными церковными писателями. Противъ аріанства и македоніанства дѣйствуютъ св. отцы IV вѣка Аѳанасій, Василій, Григорій Богословъ и Григорій Нисскій, и отчасти Іоаннъ Златоустъ, которые въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ, направленныхъ противъ этихъ ересей, главнымъ образомъ раскрываютъ и опредѣляютъ два христіанскіе догмата: единосущіе съ Богомъ Отцемъ Сына, и единосущіе съ Отцемъ и Сыномъ Духа Святаго. Противъ пелагіанства дѣйствуютъ исключительно писатели западной церкви Іеронимъ, Августинъ и др., которые въ борьбѣ съ этою ересью раскрываютъ и опредѣляютъ христіанское ученіе объ отношеніи въ дѣлѣ человѣческаго спасенія естественныхъ силъ человѣка къ сверхъестественной божественной помощи, и въ частности ученіе о свободѣ и благодати. Наконецъ, противъ христологическихъ ересей одинаково дѣйствуютъ и восточные и западные церковные писатели Кириллъ александрійскій, Левъ Великій, Максимъ Исповѣдникъ и др.; противъ этихъ ересей подробно и обстоятельно раскрывается догматъ о двухъ природахъ въ Лицѣ І. Христа и объ ихъ взаимномъ отношеніи.

Такимъ образомъ, уже и изъ этого общаго и бѣглаго очерка древней христіанской литературы видно, что изученіе этой литературы, составляющее предметъ и задачу Патрологіи, имѣетъ главнымъ образомъ двоя-

кій интересъ: во первыхъ, интересъ *историческій*, а во вторыхъ— интересъ *догматическій*.

Въ *историческомъ* отношеніи Патрологія имѣетъ приблизительно такое же значеніе въ области спеціально-богословскаго образованія, какое имѣетъ исторія свѣтской литературы въ области такъ называемаго общаго образованія. Какъ свѣтская литература служитъ точнымъ и вѣрнымъ выраженіемъ семейной, общественной и гражданской жизни извѣстнаго народа, такъ и церковно-богословская литература служитъ такимъ же точнымъ и вѣрнымъ выраженіемъ нравственно-религіозной жизни христіанской церкви за все время ея историческаго существованія. Каждый литературный дѣятель, будетъ ли онъ свѣтскимъ или церковнымъ дѣятелемъ, непремѣнно выражаетъ въ своихъ произведеніяхъ извѣстную сторону современной ему жизни; свѣтскій литературный дѣятель служитъ выразителемъ чисто свѣтскихъ, семейныхъ или общественныхъ, идеаловъ и стремленій своего времени, церковный литературный дѣятель служитъ выразителемъ чисто церковныхъ, нравственно-религіозныхъ идеаловъ и стремленій своей эпохи. И тотъ и другой живутъ жизнію современнаго имъ общества, и могутъ быть поняты не иначе, какъ въ связи съ условіями и формами этой жизни. Такимъ образомъ, при изученіи древнихъ церковныхъ писателей, какъ общественныхъ и литературныхъ дѣятелей своего времени, мы необходимо должны будемъ познакомиться со всѣми главнѣйшими моментами и событіями изъ исторіи древней христіанской церкви; и притомъ должны будемъ познакомиться главнымъ образомъ съ внутренней стороной этой исторіи, съ постепеннымъ историческимъ развитіемъ чисто внутренней, нравственно-религіозной жизни древней христіанской церкви. Въ первые три вѣка весь интересъ церковной исторіи сосредоточивается съ одной стороны на постепенной внутренней организаціи христіанской церкви, какъ извѣстнаго религіознаго общества, а съ другой на борьбѣ христіанства съ іудействомъ и язычествомъ. Но какъ орга-

низаторами различныхъ христіанскихъ общинъ и вообще всей христіанской церкви, такъ и главными борцами христіанства противъ язычества и іудейства являются именно церковные писатели этого времени, отцы и учители восточной и западной церкви, св. Климентъ, св. Игнатій, Іустинъ, Ириней, Тертулліанъ, Оригенъ, Кипріанъ и др. Слѣдовательно, при изученіи общественной дѣятельности и литературныхъ произведеній этихъ церковныхъ писателей, мы необходимо должны будемъ познакомиться и съ исторіей постепеннаго внутренняго устройства христіанской церкви, и съ характеромъ отношеній христіанства къ іудейству и язычеству въ первые три вѣка, т. е. другими словами, мы должны будемъ познакомиться, хотя и въ общихъ чертахъ, со всѣмъ главнымъ и существеннымъ содержаніемъ церковной исторіи за этотъ періодъ времени. Затѣмъ, начиная съ IV вѣка и оканчивая послѣднимъ вселенскимъ соборомъ, весь интересъ церковной исторіи сосредоточивается главнымъ образомъ около борьбы православія съ ересью, въ которой принимаютъ участіе, по свидѣтельству современниковъ, рѣшительно всѣ классы христіанскаго общества, какъ высшіе, такъ и низшіе, и какъ духовные, такъ и свѣтскіе люди. Но и здѣсь опять главными дѣятелями въ исторіи церкви и главными защитниками православія въ борьбѣ его съ ересями являются церковные писатели этого времени. Такъ исторія борьбы церкви съ аріанствомъ и македоніанствомъ есть не что иное, какъ исторія св. Аѳанасія, Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго; затѣмъ исторія борьбы церкви съ пелагіанствомъ есть не что иное, какъ исторія бл. Августина, и т. д. Слѣдовательно, и при изученіи церковныхъ писателей четвертаго, пятаго и слѣдующихъ вѣковъ такъ называемаго соборнаго періода церкви, мы опять необходимо должны будемъ познакомиться со всѣми главнѣйшими событіями изъ внутренней жизни христіанской церкви за весь этотъ періодъ времени, и должны будемъ познакомиться гораздо

подробнѣе и обстоятельнѣе, чѣмъ при изученіи церковныхъ писателей первыхъ трехъ вѣковъ, — потому что, начиная съ четвертаго вѣка, содержаніе церковной исторіи почти совершенно отождествляется съ содержаніемъ общественной и литературной дѣятельности великихъ отцевъ и учителей восточной и западной церкви.—Такое же несомнѣнно-важное научное значеніе имѣетъ Патрологія и въ *догматическомъ* отношеніи. Христіанская догматическая система въ главныхъ и существенныхъ своихъ основахъ прежде всего изложена, разумѣется, въ св. Писаніи; но полнаго и всесторонняго своего раскрытія она достигла только въ твореніяхъ древнихъ церковныхъ писателей. Всѣ составныя части христіанской догматики — и часть теологическая въ собственномъ смыслѣ этого слова, т. е. ученіе о Богѣ въ Немъ самомъ и въ Его отношеніи къ міру,—и часть христологическая, т. е. ученіе о Христѣ, какъ Спасителѣ и Искупителѣ міра,—и наконецъ — часть антропологическая, т. е. ученіе о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу, о спасеніи человѣка, о свободѣ и благодати, какъ главныхъ факторахъ человѣческаго спасенія,—всѣ эти части христіанской догматической системы выработывались разновременно и постепенно, въ продолженіи длиннаго періода времени, и сообразно съ извѣстными условіями, требованіями и обстоятельствами жизни древней христіанской церкви въ ту или другую эпоху ея исторіи. Для богослова-спеціалиста не достаточно ознакомиться только съ извѣстнымъ содержаніемъ и сущностію христіанской догматической системы, что̀ представляетъ ему наука, извѣстная подъ спеціальнымъ именемъ догматики; кромѣ этого, ему существенно необходимо изучить, *какимъ образомъ* образовалась христіанская догматическая система, и *почему* въ извѣстную эпоху раскрывалась главнымъ образомъ одна часть этой системы, напр. теологическая, а въ другую—другая часть, напр. христологическая или антропологическая. А эту сторону дѣла и представляетъ именно Патрологія, — такъ что догматика излагаетъ христіанскую вѣроучительную си-

стему главнымъ образомъ *теоретически*, а Патрологія излагаетъ ее главнымъ образомъ *исторически*, со стороны ея постепеннаго историческаго раскрытія. — Правда въ настоящее время по крайней мѣрѣ въ западной богословской литературѣ съ догматикой въ собственномъ смыслѣ этого слова соединяется еще такъ называемая *исторія* догматовъ; но историческая сторона дѣла представляется въ этой новой наукѣ далеко не такъ подробно и обстоятельно, какъ въ Патрологіи, и совершенно въ другой формѣ, чѣмъ въ какой представляется она въ нашей наукѣ. Въ Патрологіи исторія христіанскихъ догматовъ представляется хронологически, въ связи съ самою жизнью древней церкви, и въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ христіанскіе догматы раскрывались въ дѣйствительности; между тѣмъ наука, извѣстная подъ спеціальнымъ названіемъ Исторіи догматовъ, разсматриваетъ христіанскіе догматы систематически, т. е. въ порядкѣ уже существующей и принятой догматической системы, безъ всякаго отношенія къ дѣйствительному, историческому раскрытію этихъ догматовъ. Напр. Исторія догматовъ исторически слѣдитъ—сначала за ученіемъ церкви о Богѣ въ Его существѣ, затѣмъ—за ученіемъ о Богѣ въ Его отношеніяхъ къ міру, т. е. о Богѣ какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра,—потомъ—о Св. Троицѣ, объ Искупленіи, и т. д. въ порядкѣ уже существующей христіанской догматической системы; между тѣмъ Патрологія на самыхъ первыхъ своихъ страницахъ можетъ разсматривать тѣ христіанскіе догматы, которые поставлены въ самомъ концѣ нашихъ догматикъ, смотря потому, когда каждый изъ христіанскихъ догматовъ особенно раскрывался въ исторіи древней христіанской церкви, во второмъ ли, въ третьемъ ли, или въ четвертомъ вѣкѣ, и т. д. Съ другой стороны, въ Патрологіи каждый христіанскій догматъ разсматривается въ связи со всею системою вѣроученія тѣхъ церковныхъ писателей, у которыхъ раскрывается этотъ догматъ; между тѣмъ какъ Исторія догматовъ оставляетъ эту связь въ сторонѣ, и беретъ

изъ ученія извѣстнаго отца церкви только то, что̀ онъ говоритъ о томъ или другомъ догматѣ въ отдѣльности. Такимъ образомъ, историческое раскрытіе и обоснованіе христіанскихъ догматовъ въ Патрологіи можетъ быть представлено въ болѣе полномъ и цѣлостномъ видѣ, яснѣе и отчетливѣе, чѣмъ въ такъ называемой Исторіи догматовъ.

Послѣ опредѣленія предмета, задачи и значенія Патрологіи, какъ особой богословской науки, считаю не лишнимъ сказать нѣсколько словъ о томъ *методѣ*, или лучше — о тѣхъ *пріемахъ*, которые должны быть употребляемы въ чтеніяхъ по Патрологіи.

Самую первую статью чтеній о древнихъ церковныхъ писателяхъ должны составлять такъ называемые *общіе предварительные обзоры* или *очерки* той исторической эпохи, къ которой принадлежатъ извѣстные церковные писатели. Въ этихъ общихъ обзорахъ должны указываться тѣ историческія условія и обстоятельства, или—та историческая среда, подъ вліяніемъ которой жили и дѣйствовали извѣстные церковные писатели, и которая такъ или иначе отразилась на ихъ общественной и литературной дѣятельности. Такіе общіе предварительные обзоры имѣютъ несомнѣнно важное значеніе и существенно необходимы въ чтеніяхъ о древнихъ церковныхъ писателяхъ. Христіанскіе апологеты первыхъ трехъ столѣтій и ихъ произведенія не могутъ быть поняты безъ предварительнаго знакомства съ отношеніями христіанства къ іудейству и язычеству; значеніе дѣятельности св. Иринея и характеръ его догматическихъ воззрѣній ясно и отчетливо могутъ быть усвоены только при знакомствѣ съ гностицизмомъ вообще и съ главнѣйшими гностическими теоріями въ частности; дѣятельность великихъ церковныхъ учителей IV и V вѣковъ можетъ быть понята только въ связи съ антитринитарными, христологическими и антропологическими ересями этого времени; значеніе св. Златоуста, какъ величайшаго христіанскаго моралиста, будетъ ясно только въ связи съ внутреннимъ, нравственно-религіоз-

нымъ состояніемъ современнаго ему общества, и т. д. Однимъ словомъ, ни одинъ церковный писатель не можетъ быть вполнѣ ясно и отчетливо понятъ безъ предварительнаго знакомства съ тою средою, съ тѣми идеями, воззрѣніями и понятіями, среди которыхъ онъ жилъ и дѣйствовалъ, и которыя такъ или иначе на него вліяли.

Послѣ предварительнаго общаго обзора церковно-христіанской письменности извѣстнаго періода времени, мы будемъ переходить уже къ самому изученію этой письменности. Въ составъ чтеній о каждомъ церковномъ писателѣ въ отдѣльности должны входить слѣдующія *три* статьи: во первыхъ — *біографія* церковнаго писателя, во вторыхъ—*изученіе* его *произведеній*, и въ третьихъ—*изложеніе* его *ученія*.

Біографіи церковныхъ писателей должны излагаться—или кратко, или подробно, — смотря по тому, сколько свѣдѣній сохранилось о жизни и дѣятельности того или другаго писателя, а главное — сообразно съ важностію и значеніемъ біографіи вообще въ дѣлѣ изученія извѣстнаго писателя и его эпохи. Напр. о самыхъ древнихъ церковныхъ писателяхъ, — именно — о всѣхъ Мужахъ апостольскихъ и о большинствѣ церковныхъ писателей II и III вѣковъ, — точныхъ и вполнѣ достовѣрныхъ біографическихъ свѣдѣній сохранилось весьма немного; поэтому, въ чтеніяхъ объ этихъ писателяхъ по необходимости придется ограничиться только самыми общими и краткими біографическими замѣчаніями. Съ другой стороны, есть такіе отцы и учители церкви, которые главнымъ образомъ замѣчательны только своею теоретическою дѣятельностію, своими трудами въ исторіи раскрытія отвлеченной, теоретической стороны христіанства,—и есть наоборотъ такіе церковные писатели, которые главнымъ образомъ замѣчательны своею практическою дѣятельностію, своимъ вліяніемъ на современную жизнь христіанской церкви и своимъ участіемъ во всѣхъ церковныхъ событіяхъ извѣстной эпохи; къ числу первыхъ можно отнести напр.

Григорія Богослова и Григорія Нисскаго, а къ числу послѣднихъ—св. Кипріана и Златоуста. Въ чтеніяхъ о первыхъ изъ указанныхъ церковныхъ писателей, очевидно, нѣтъ необходимости подробно останавливаться на ихъ біографіяхъ; напротивъ—при изученіи послѣднихъ подробное и обстоятельное изображеніе ихъ жизни и общественной дѣятельности является существенно необходимымъ, потому что въ этомъ именно и состоитъ весь интересъ и вся сущность дѣла. При изложеніи біографій церковныхъ писателей необходимо какъ можно рельефнѣе выставлять на видъ главнымъ образомъ тѣ факты и событія изъ жизни этихъ писателей, которые—или служатъ къ объясненію личнаго характера и характера церковно-общественной и литературной дѣятельности этихъ писателей, или которые вообще замѣчательны въ историческомъ отношеніи по своему вліянію на современную и послѣдующую жизнь христіанской церкви. И въ этой статьѣ, какъ и въ предъидущей, преподаватель Патрологіи долженъ преслѣдовать въ своихъ чтеніяхъ не только чисто патрологическіе, но и вообще церковно-историческіе интересы; гдѣ нужно и гдѣ этого потребуетъ сущность дѣла, онъ долженъ разсматривать жизнь и дѣятельность церковныхъ писателей въ связи съ главнѣйшими событіями извѣстной эпохи, въ связи съ общимъ состояніемъ церкви въ извѣстный періодъ времени; въ этомъ духѣ должны излагаться напр. біографіи св. Кипріана, св. Аѳанасія, Василія Великаго, Златоуста, Амвросія, Іеронима и Августина, — исторія жизни и общественной дѣятельности которыхъ въ существѣ дѣла есть не что иное, какъ исторія вообще христіанской церкви ихъ времени.

Послѣ изложенія біографіи церковнаго писателя мы будемъ переходить къ изученію его *произведеній*. Эта статья, хотя и не всегда, должна подраздѣляться на три частныхъ пункта: на вопросъ о *происхожденіи* извѣстнаго сочиненія, на его *анализъ* и на вопросъ о *подлинности* сочиненія. Первый изъ этихъ вопросовъ въ полномъ его объемѣ и въ приложеніи къ каждому про-

изведенію въ отдѣльности долженъ разсматриваться главнымъ образомъ только въ чтеніяхъ о Мужахъ апостольскихъ; а въ чтеніяхъ объ остальныхъ церковныхъ писателяхъ этотъ вопросъ съ внутренней его стороны, т. е. вопросъ о томъ, какими историческими условіями и обстоятельствами были вызваны церковно-христіанскія произведенія извѣстной эпохи, — самъ собою уже рѣшается въ общихъ предварительныхъ обзорахъ каждаго періода древней церковной письменности; при изученіи же того или другаго произведенія въ отдѣльности, принадлежащаго церковнымъ писателямъ II, III, IV и V вѣковъ, вопросъ о происхожденіи произведенія долженъ разсматриваться только съ внѣшней его стороны, т. е. долженъ указываться ближайшій поводъ къ появленію произведенія, должно опредѣляться время его появленія, и т. п. *Анализъ* изучаемаго произведенія всего лучше представлять систематически, не придерживаясь буквально извѣстнаго порядка главъ произведенія; прежде всего нужно опредѣлить общую идею произведенія, и затѣмъ нужно слѣдить, какъ авторъ раскрываетъ эту идею въ ея частностяхъ и подробностяхъ. Систематическое представленіе содержанія извѣстнаго произведенія усвояется вообще легче и отчетливѣе, чѣмъ представленіе этого содержанія по главамъ. Если отъ одного и того же писателя осталось нѣсколько произведеній, которыя имѣютъ болѣе или менѣе однородный характеръ, напр. полемико-догматическій,—въ такомъ случаѣ нѣтъ необходимости разсматривать каждое изъ этихъ произведеній въ отдѣльности, а достаточно изложить ихъ содержаніе въ одномъ общемъ очеркѣ, слѣдуя опять систематическому порядку тѣхъ предметовъ и вопросовъ, которые входятъ въ составъ содержанія этихъ произведеній. Вопросъ о *подлинности* древнихъ церковныхъ произведеній долженъ разсматриваться главнымъ образомъ при изученіи только произведеній Мужей апостольскихъ и церковныхъ писателей II и отчасти III вѣка. Особенно подробно слѣдуетъ останавливаться на этомъ вопросѣ въ чтеніяхъ

о Мужахъ апостольскихъ, потому что нѣтъ ни одного произведенія изъ вѣка Мужей апостольскихъ, которое не подвергалось бы возраженіямъ со стороны новѣйшей отрицательной критики. Въ этомъ случаѣ преподавателю Патрологіи приходится имѣть дѣло съ тѣми же самыми возраженіями и съ тѣми же самыми пріемами западной отрицательной критики, съ какими имѣетъ дѣло и преподаватель св. Писанія новаго завѣта.

Наконецъ, послѣднюю статью чтеній о древнихъ церковныхъ писателяхъ должно составлять *изложеніе ученія* этихъ писателей, преимущественно догматическаго. Эта статья должна являться вполнѣ отдѣльною и самостоятельною статьею только начиная съ церковныхъ писателей второй половины II вѣка, — и чѣмъ дальше, тѣмъ все больше и больше она должна имѣть значенія,—такъ что въ чтеніяхъ о великихъ церковныхъ учителяхъ IV и V вѣковъ она должна быть самою главною и существенною статьею, конечнымъ результатомъ всего изученія извѣстнаго отца и учителя церкви. При изложеніи догматическихъ воззрѣній того или другаго церковнаго писателя должно останавливаться главнымъ образомъ только на тѣхъ изъ его воззрѣній, которыя характерны и отличаютъ его, какъ учителя вѣры, отъ другихъ церковныхъ учителей; этимъ можно избѣгнуть неудобства постоянно повторяться въ чтеніяхъ о послѣдующихъ церковныхъ писателяхъ, и постоянно касаться однихъ и тѣхъ же догматическихъ положеній, — потому что у всѣхъ церковныхъ писателей можно найти ученіе почти о каждомъ христіанскомъ догматѣ. При изложеніи ученія церковнаго писателя объ извѣстномъ догматическомъ вопросѣ самъ преподаватель не долженъ касаться этого вопроса въ своихъ прежнихъ чтеніяхъ,—онъ долженъ представлять напередъ, для большей ясности дѣла, краткую исторію этого ученія въ твореніяхъ предшествующихъ церковныхъ писателей. Наконецъ, ученіе каждаго изъ церковныхъ писателей необходимо излагать по возможности въ связи съ тѣми историческими условіями и обстоятельствами,

которыми было вызвано подробнѣйшее раскрытіе этого ученія въ извѣстную эпоху христіанской церкви. Такъ догматическія воззрѣнія св. Иринея ліонскаго всего лучше излагать въ связи съ гностическими воззрѣніями его времени,—ученіе св. Аѳанасія въ связи съ аріанствомъ въ самой первой его формѣ,—ученіе Василія Великаго—въ связи съ ученіемъ Евномія,—Григорія Богослова и Григорія Нисскаго—въ связи съ аріанствомъ, македоніанствомъ и аполлинаризмомъ,—бл. Августина—въ связи съ манихействомъ, пелагіанствомъ,—ученіе Кирилла александрійскаго—въ связи съ ученіемъ Несторія, и т. п. Такой пріемъ при изложеніи догматическихъ воззрѣній древнихъ церковныхъ писателей по моему мнѣнію существенно необходимъ для яснаго и отчетливаго усвоенія этихъ воззрѣній и всего вообще ученія древней церкви.

ВѢКЪ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХЪ [1]).

Приступая къ изученію самаго перваго періода церковной письменности, именно—вѣка Мужей Апостольскихъ, мы должны бы начать, по принятому въ подобныхъ случаяхъ пріему, общимъ обзоромъ этой пись-

---

[1]) Изъ сочиненій и статей, относящихся къ общей характеристикѣ вѣка Мужей Апостольскихъ, въ русской литературѣ можно указать на слѣдующія:

1) въ сочиненіи архіеп. *Филарета черниговскаго* (Историческое ученіе объ отцахъ церкви, т. I по издан. 1859 г.) §§ 13, 14 и 15,—

2) въ сочиненіи *Фаррара* (Жизнь и труды свв. отцовъ и учителей церкви. Перев. съ англійскаго А. П. Лопухина) стр. 1—20 (введеніе),—

3) въ журн. *Воскресное Чтеніе*, годъ XIII (=1849—1850), № 8, стр. 83—88 и № 27, стр. 297—300,—

4) въ изданіи свящ. *П. А. Преображенскаго* «Писанія Мужей Апостольскихъ въ русскомъ переводѣ. Москва 1862 г.», стр. 3—8.

По вопросу о состояніи вѣроученія въ вѣкъ Мужей Апостольскихъ можно найти данныя въ различныхъ §§ догматическихъ системъ: высокопреосвящ. *Макарія*, высокопреосв. *Филарета черниговскаго* (Православное догматическое богословіе. Черниговъ 1865 г., напр. въ ч. I. § 62 и др.) и особенно у епископа *Сильвестра* (Опытъ православнаго догматическаго богословія съ историческимъ изложеніемъ догматовъ; см. въ части I-й разные §§, особенно 97 и 98 и въ части II-й §§ 88, 99, 107, 119, 126, 132, 136, 140, 144, 161, 165, 175, 187, 202, 205, 209, 219), — въ соч. *Веніамина Снегирева*: «Ученіе о Лицѣ Господа Іисуса Христа въ трехъ первыхъ вѣкахъ христіанства. Казань 1870 г.», стр. 115—131.

менности и общимъ очеркомъ той эпохи, въ которую жили и дѣйствовали Апостольскіе Мужи, т. е. очеркомъ состоянія христіанской церкви въ концѣ I-го и въ первой половинѣ II-го вѣка. Но эта стадія, существенно необходимая при изученіи послѣдующихъ эпохъ церковной письменности, въ данномъ случаѣ не имѣетъ особенной важности, и даже является излишнею. Общій очеркъ извѣстной эпохи и общій предварительный обзоръ церковной письменности этой эпохи имѣютъ значеніе только тогда, когда отъ изучаемаго времени осталось много произведеній, и при томъ такихъ, которыя разнородны и разнообразны по своему содержанію и характеру, т. е. когда нѣтъ никакой возможности останавливаться и изучать каждое произведеніе въ отдѣльности; въ этомъ случаѣ въ высшей степени важно напередъ познакомиться съ общимъ характеромъ

По вопросу о состояніи церковнаго устройства и особенно богослуженія за этотъ періодъ имѣются свѣдѣнія въ сочиненіи *Ѳеодора Смирнова*, доцента Кіевской академіи (нынѣ епископа Христофора): «Богослуженіе христіанское со времени апостоловъ до четвертаго вѣка. Кіевъ. 1876 г.», стр. 1—39 и др. (тоже сочин. въ журн. «Труды Кіев. дух. академіи» за 1875 г., въ т. II-мъ и слѣд.).

По вопросу о состояніи проповѣдничества за этотъ періодъ см. статью професс. *В. Пѣвницкаго:* «Церковная проповѣдь въ вѣкъ Мужей Апостольскихъ» въ журн. «Труды Кіевск. духовной академіи» за 1876 г. въ т. I-мъ, стр. 284—329,—еще—въ книгѣ: «Изъ исторіи христіанской проповѣди. Очерки и изслѣдованія *Антонія епископа Выборгскаго.* С.-Петербургъ 1892 г.», стр. 35—45, и — въ книгѣ *Н. Барсова:* «Исторія первобытной христіанской проповѣди (до IV вѣка). С.-Петербургъ 1885 г.» въ части II-й, въ разныхъ мѣстахъ главъ 1, 2 и 3.

О храненіи апостольскаго преданія въ вѣкъ Мужей Апостольскихъ см. въ статьѣ *Шуази:* «Апостольское преданіе», перев. съ французск. въ журн. «Труды Кіевской духов. академіи» за 1879 г. т. III, декабрь, стр. 495—527.

Къ разряду общихъ характеристикъ относится статья проф. *Челышова:* «Первый вѣкъ христіанства въ писаніяхъ Мужей Апостольскихъ» напечатанная въ «Христіанскомъ Чтеніи» за 1868 г. въ части I-й, стран. 493—517 и 769—790.

и направленіемъ церковной письменности изучаемой эпохи, подвести всю разнородную массу этой письменности подъ извѣстныя опредѣленныя рубрики, и охарактеризовать каждую изъ этихъ рубрикъ въ отдѣльности, чтобы потомъ не останавливаться надъ всѣми частными произведеніями эпохи. Между тѣмъ, эпоха Мужей Апостольскихъ не совмѣщаетъ въ себѣ всѣхъ этихъ условій. Отъ Мужей Апостольскихъ осталось весьма немного произведеній, которыя при томъ не отличаются разнородностью и разнообразіемъ своего содержанія, вслѣдствіе чего мы имѣемъ полную возможность изучить каждое изъ нихъ въ отдѣльности. Посланіе Варнавы, два посланія Климента римскаго, „Пастырь“ Ерма, семь посланій Игнатія Богоносца и посланіе Поликарпа —вотъ почти и всѣ произведенія, которыя сохранились до насъ отъ вѣка Мужей Апостольскихъ. Съ другой стороны, общій очеркъ извѣстной эпохи, при изученіи церковной письменности, имѣетъ значеніе и необходимъ только тогда, когда эта эпоха чѣмъ нибудь отличается какъ отъ предыдущихъ, такъ и отъ послѣдующихъ эпохъ, когда историческая жизнь церкви въ эту эпоху находилась подъ вліяніемъ такихъ условій и обстоятельствъ, какихъ не было прежде, и когда вслѣдствіе этого церковная письменность изучаемой эпохи носитъ на себѣ особенный, своеобразный, характерный отпечатокъ сравнительно съ церковною письменностію предыдущихъ и послѣдующихъ эпохъ. Вѣкъ Мужей Апостольскихъ не совмѣщаетъ въ себѣ и этихъ условій. Состояніе христіанства при Мужахъ Апостольскихъ существенно ничѣмъ не отличается отъ состоянія его при апостолахъ; какъ внутренняя жизнь христіанской церкви, такъ и внѣшнія ея отношенія были существенно тѣже самыя, какія и при апостолахъ; продолжалась та же самая миссіонерская дѣятельность пастырей церкви, какая была и при апостолахъ; основывались новыя христіанскія общины, но на тѣхъ же самыхъ началахъ, и по томуже образцу, какъ основывались христіанскія общины и при апостолахъ; іудейство по прежнему про-

должало относиться враждебно къ христіанству, и вражда эта выражалась въ той же самой формѣ, въ какой она выражалась и въ вѣкъ апостольскій; міръ языческій по прежнему смотрѣлъ на христіанство не какъ на новую, совершенно особую и самостоятельную религію, а какъ на секту іудейскаго происхожденія и съ іудейскимъ характеромъ; однимъ словомъ, вѣкъ Мужей Апостольскихъ во всѣхъ отношеніяхъ есть не что иное какъ продолженіе и заключеніе вѣка апостоловъ. Вслѣдствіе этой одинаковости внутренняго и внѣшняго состоянія христіанства при Мужахъ Апостольскихъ съ внутреннимъ и внѣшнимъ состояніемъ его при апостолахъ и церковная письменность вѣка Мужей Апостольскихъ существенно ни чѣмъ не отличается отъ священной письменности вѣка апостольскаго, не отличается ни по формѣ, ни по содержанію. Какъ произведенія апостоловъ писаны или въ епистолярной формѣ, или въ формѣ повѣствовательной, или наконецъ въ формѣ апологетической, при чемъ епистолярная форма преобладала надъ двумя остальными формами, такъ и произведенія Мужей Апостольскихъ писаны или въ формѣ посланій, или въ формѣ повѣствованій и разсказовъ, напримѣръ сочиненія, извѣстныя подъ именемъ мученическихъ актовъ, или наконецъ въ формѣ апологетической, напр. книга „Пастырь“ Ерма, при чемъ и здѣсь епистолярная форма преобладаетъ надъ формами повѣствовательной и апологетической. Точно также и по содержанію произведенія Мужей Апостольскихъ суть не что иное, какъ образъ и подобіе писаній ихъ учителей, апостоловъ: посланіе Варнавы есть не что иное, какъ подражаніе посланіямъ апостола Павла къ Галатамъ и къ Евреямъ; первое посланіе къ Коринѳянамъ Климента римскаго написано подъ сильнымъ вліяніемъ обоихъ посланій къ Коринѳянамъ ап. Павла; Пастырь Ерма есть подражаніе Апокалипсису св. Іоанна; посланія Игнатія Богоносца написаны подъ вліяніемъ посланій Петра и Іоанна; и наконецъ посланіе Поликарпа есть не что иное, какъ сплошной

подборъ текстовъ изъ разныхъ книгъ новаго завѣта. Такимъ образомъ, общій характеръ какъ всей вообще эпохи, такъ и въ частности церковныхъ произведеній вѣка Мужей Апостольскихъ существенно одинаковы съ общимъ характеромъ эпохи и произведеній апостоловъ.

На основаніи всего сказаннаго мы прямо перейдемъ къ изученію произведеній Мужей Апостольскихъ, каждаго въ отдѣльности, и начнемъ съ посланія св. Варнавы, которое по времени своего происхожденія есть самый первый письменный памятникъ изъ вѣка Мужей Апостольскихъ. Изученіе этого посланія мы начнемъ съ вопроса о его происхожденіи, какъ съ такого вопроса, который долженъ объяснить намъ характеръ, содержаніе и догматическое значеніе посланія.

I.

СВ. АПОСТОЛЪ ВАРНАВА И ЕГО ПОСЛАНІЕ [1]).

А) *Происхожденіе посланія Варнавы.*

Вопросъ о происхожденіи извѣстнаго сочиненія слагается изъ слѣдующихъ частнѣйшихъ вопросовъ: во первыхъ: кѣмъ написано извѣстное сочиненіе, во

---

[1]) А)

Русская литература объ ап. Варнавѣ и его посланіи:

а) *переводы посланія ап. Варнавы:*

У насъ въ Россіи извѣстны три перевода посланія ап. Варнавы:

1) въ журналѣ *Христіанское Чтеніе* за 1830 г., часть 37, стр. 3—49; въ этой же части имѣются и доказательства подлинности посланія, —

2) священника *П. А. Преображенскаго* въ его изданіи: «Писанія Мужей Апостольскихъ». Москва 1862 г., стр. 33—76; недостатокъ этого перевода заключается въ томъ, что онъ сдѣланъ съ неисправнаго латинскаго текста, а не съ подлиннаго греческаго, который былъ найденъ въ 1859 году извѣстнымъ ученымъ Тишендорфомъ вмѣстѣ съ синайскимъ текстомъ Библіи, при которомъ приложено и посланіе Варнавы въ его полномъ составѣ;—

вторыхъ: съ какою цѣлію и для кого оно написано, въ третьихъ: какими историческими обстоятельствами было оно вызвано, и наконецъ въ четвертыхъ: когда оно было написано. Болѣе или менѣе обстоятельное рѣшеніе всѣхъ этихъ вопросовъ чрезвычайно важно и даже необходимо при изученіи древней церковной лите-

---

3) переводъ професс. *Чельцова*, сдѣланный со вновь открытаго Тишендорфовскаго текста и напечатанный въ сочиненіи Чельцова: «Собраніе символовъ и вѣроизложеній православной церкви отъ временъ апостольскихъ до нашихъ дней. С.-Петербургъ 1869 г.», стр. 208—247 (сочиненіе печаталось приложеніемъ къ Христіанскому Чтенію за 1869 и 1870 гг.); этотъ послѣдній переводъ самый точный и правильный; въ этой же книгѣ Чельцова (стр. 247 и дал.) есть трактатъ: «о текстѣ, времени происхожденія, подлинности, церковномъ значеніи и догматической важности посланія Варнавы».

б) *Свѣдѣнія объ ап. Варнавѣ*

α) *въ отдѣльныхъ русскихъ сочиненіяхъ:*

1) въ «Историческомъ ученіи объ отцахъ церкви. *Филарета, архіеп. черниговскаго*» въ т. 1-мъ §§ 26 и 27,—

2) въ упомянутой книгѣ *свящ. П. А. Преображенскаго*, кромѣ текста Посланія, имѣются житіе ап. Варнавы и библіографическія свѣдѣнія о его Посланіи (см. стр. 11—32),—

3) въ сочиненіи: «Исторія церкви отъ рождества Господа нашего Іисуса Христа до нашихъ дней, написанная по подлиннымъ и достовѣрнымъ памятникамъ докторомъ богословія священникомъ *Владиміромъ Геттэ*. Переводъ съ французскаго. Томъ первый. С.-Петербургъ 1872 г.», стр. 188 и дал., 192 и д., 198 и д. 202, 323—324.

β) *въ духовныхъ періодическихъ изданіяхъ:*

1) въ *„Воскресномъ Чтеніи“* годъ XIII, № 9, стр. 90—96,—

2) въ журн. «Труды Кіевской духовной академіи» за 1862 г., томъ III, стр. 3—40, статья: «Святый апостолъ Варнава», переводъ *изъ Фреппеля*, сдѣланный К. Скворцовымъ,—

3) въ томъ же журналѣ за 1873 г., въ томѣ III-мъ, на стр. 93—113, статья проф. *К. Скворцова:* «Когда написано посланіе Варнавы?»,—

4) въ журн. *„Христіанское Чтеніе“* за 1839 годъ, въ части *второй* статья: «Историческое свѣдѣніе о святомъ апостолѣ Варнавѣ», стр. 419—443, —

5) въ журн. *„Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“* за 1871 г. въ *майской* кн., въ статьѣ *И. Смирнова:*

ратуры, въ особенности при изученіи писаній Мужей Апостольскихъ. Такимъ образомъ прежде всего мы должны познакомиться съ авторомъ разсматриваемаго нами посланія.

1. *Авторъ посланія, его жизнь и дѣятельность.*

Объ ап. Варнавѣ сохранились до насъ двоякаго рода извѣстія: во первыхъ библейскія извѣстія, находящіяся въ разныхъ мѣстахъ книги Дѣяній Апостольскихъ и въ посланіи ап. Павла къ Галатамъ, во вторыхъ извѣстія внѣбиблейскія, находящіяся въ церковно христіанскихъ сочиненіяхъ позднѣйшаго происхожденія. Перваго рода извѣстія весьма кратки, но зато вполнѣ достовѣрны, втораго рода извѣстія болѣе подробны и обстоятельны, но зато не такъ достовѣрны, какъ извѣстія библейскія, потому что находятся въ сочиненіяхъ весьма *сомнительнаго или даже очевидно* подложнаго происхожденія. Мы прослѣдимъ жизнь и

«Очеркъ исторіи духовнаго просвѣщенія въ древней христіанской церкви (II—IX). § 4. Св. апостолъ Варнава и его посланіе», стр. 21—27, —

6) въ томъ же журналѣ за 1879 г. въ отдѣлѣ: «мелкія статьи, замѣтки и извѣстія» есть обстоятельная статья о подлинности посланія Варнавы, см. часть III, стр. 411—429, —

7) въ Воронежскихъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ за 1891 г. въ части неоффиціальной, въ № 21, стр. 771—779 статья *Т. Крутикова:* «Св. Варнава».

Б)

Иностранная литература объ ап. Варнавѣ и его посланіи довольно обширна. Библіографическія указанія на важнѣйшія изданія «Посланія» и на монографическія изслѣдованія о немъ можно найти напр. въ недавно вышедшемъ нѣмецкомъ сочиненіи: Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten. Von D. Gustav Krüger. Freiburg i. B. und Leipzig 1895, § 6 (сочиненіе это занимаетъ № 9-й въ составѣ серіи нѣмецкихъ богословскихъ учебниковъ, выходящей подъ общимъ заглавіемъ Grundriss der theologischen Wissenschaften); болѣе полное перечисленіе литературы см. въ §§ 6 и 7 сочин. Otto Bardenhewer: Patrologie. Freiburg in Breisgau 1894 (изъ серіи Herders Theologische Bibliothek).

дѣятельность ап. Варнавы и по тѣмъ и по другимъ извѣстіямъ.

Библейскія сказанія объ ап. Варнавѣ касаются только самыхъ главныхъ моментовъ его жизни и дѣятельности, и состоятъ приблизительно въ слѣдующемъ. По свидѣтельству книги Дѣяній (IV, 36. 37), авторъ изучаемаго нами посланія первоначально носилъ имя Іосіи, которое такъ часто встрѣчается въ книгахъ новаго завѣта, и только уже впослѣдствіи былъ названъ апостолами Варнавою, т. е. сыномъ утѣшенія, за его способность говорить сильно и убѣдительно. Онъ принадлежалъ къ колѣну Левіину, и происходилъ изъ состоятельной іудейской фамиліи, которая издавна выселилась изъ Палестины и поселилась на островѣ Кипрѣ. Въ христіанство Варнава обратился въ Іерусалимѣ, и первымъ его дѣломъ, по обращеніи въ христіанство, было продать свое имѣніе на островѣ Кипрѣ и вырученныя за него деньги положить къ ногамъ апостоловъ для раздачи бѣднымъ. По вознесеніи І. Христа Варнава является однимъ изъ самыхъ видныхъ членовъ апостольской церкви, и пріобрѣтаетъ авторитетъ ревностнаго и одушевленнаго проповѣдника новой вѣры. Съ того самаго момента, какъ Варнава выступаетъ на поприще общественной дѣятельности, онъ становится, по разсказу книги Дѣяній, въ самыя близкія и тѣсныя отношенія къ другому проповѣднику первенствующей церкви, именно къ ап. Павлу. Извѣстно, что когда Павелъ обратился въ христіанство, апостолы и всѣ члены апостольской церкви сначала не довѣряли искренности его обращенія, потому что до этого времени онъ былъ жестокимъ и упорнымъ гонителемъ христіанства. Ап. Варнава совершенно разсѣялъ это недовѣріе къ нему членовъ іерусалимской церкви, и представилъ его самымъ ревностнымъ послѣдователемъ новой вѣры (Дѣян. IX, 27). Съ этого времени, по разсказу книги Дѣяній, Павелъ и Варнава начинаютъ дѣйствовать вмѣстѣ, и являются проповѣдниками преимущественно въ языческихъ странахъ. Въ 43 году по Р. Хр. до церкви іерусалимской дошелъ слухъ, что въ Антіохіи

сирской множество язычниковъ обратилось въ христіанство. Хотя изъ откровенія ап. Петру была уже извѣстна вѣрующимъ воля Божія о принятіи въ церковь и язычниковъ, все-таки дѣло это было такъ ново, что для устроенія возникавшаго общества вѣрующихъ изъ язычниковъ нужно было послать въ Антіохію человѣка извѣстнаго и своею ревностью къ вѣрѣ Христовой, и въ тоже время чуждаго іудейской исключительности и ригоризма, человѣка совершенно свободнаго отъ того крайняго іудейскаго взгляда, въ силу котораго іудеи только себя однихъ считали достойными быть членами христіанской церкви. Такимъ человѣкомъ былъ именно ап. Варнава, и дѣло устроенія антіохійской церкви дѣйствительно было возложено апостолами на него. Но миссія, порученная ап. Варнавѣ, миссія примиренія христіанъ изъ язычниковъ съ христіанами изъ іудеевъ въ антіохійской церкви, оказалась до такой степени трудною и сложною, что Варнава на помощь себѣ призвалъ въ Антіохію ап. Павла. Цѣлый годъ Павелъ и Варнава подвизались въ Антіохіи, распространяя и утверждая тамъ христіанскую вѣру. Въ 44-мъ году по Р. Хр. они посланы были антіохійскими христіанами въ Іерусалимъ съ помощію тамошнимъ христіанамъ, страдавшимъ отъ голода (Дѣян. XI гл.). По возвращеніи въ Антіохію, изъ особаго божественнаго откровенія Павелъ и Варнава узнали, что они предназначаются для болѣе широкаго поприща дѣятельности, чѣмъ дѣятельность въ Антіохіи, именно для проповѣди евангелія вообще между язычниками, во всѣхъ языческихъ странахъ. Вслѣдствіе этого божественнаго повелѣнія Павелъ и Варнава, въ сопровожденіи Іоанна Марка, двоюроднаго брата Варнавы, предприняли свое первое великое путешествіе, во время котораго они прошли языческія страны передней Азіи и посѣтили нѣкоторыя изъ острововъ Средиземнаго моря. Въ началѣ 45 года въ приморскомъ городѣ Селевкіи они сѣли на корабль, и прежде всего отправились на островъ Кипръ, родину ап. Варнавы. Послѣ благополучнаго путешествія по

Средиземному морю, Павелъ и Варнава высадились въ Саламинѣ, главномъ городѣ восточной стороны острова, и отсюда съ проповѣдію евангелія прошли весь островъ Кипръ до Пафоса. главнаго города западной стороны острова. Въ Пафосѣ или Пафѣ, какъ называетъ его авторъ книги Дѣяній, они обратили въ христіанство главнаго начальника города Сергія Павла, и поразили слѣпотою нѣкоего волхва по имени Елиму-Варъ-Іисуса, за сопротивленіе ихъ проповѣди и за возбужденіе противъ нихъ народа. Изъ Пафоса Павелъ и Варнава отправились на твердую землю и высадились въ Пергіи памфилійской, гдѣ Іоаннъ Маркъ самовольно оставилъ ихъ и возвратился въ Іерусалимъ; изъ Пергіи памфилійской они прошли Антіохію писидійскую, Иконію, Листру и Дервію, и наконецъ въ приморскомъ городѣ Атталіи сѣли на корабль и моремъ возвратились въ Антіохію (Дѣян. XIII и XIV гл.). Изъ событій этого перваго миссіонерскаго путешествія Павла и Варнавы, о которыхъ упоминаетъ авторъ книги Дѣяній, замѣчательны для характеристики ап. Варнавы слѣдующія два обстоятельства. До острова Кипра Варнава является главою путешествія и занимаетъ первенствующее положеніе между двумя остальными проповѣдниками, т. е. Павломъ и Іоанномъ Маркомъ; но по прибытіи на островъ Кипръ онъ все болѣе и болѣе начинаетъ скрываться въ тѣни за личностію ап. Павла, который напротивъ все болѣе и болѣе выдвигается впередъ, и, по словамъ Дѣяній Апостольскихъ, до самаго конца путешествія первенствуетъ въ словѣ, такъ что авторъ Дѣяній, говоря объ обоихъ апостолахъ, на первомъ мѣстѣ ставитъ уже не Варнаву, а Павла. Другое обстоятельство касается происшествія въ городѣ Листрѣ (XIV, 8—18), и характеризуетъ св. Варнаву съ чисто внѣшней стороны. За чудесное исцѣленіе хромо'рожденнаго жители города Листры приняли Павла и Варнаву за боговъ, сошедшихъ съ неба на землю, Павла приняли за Меркурія, а Варнаву за Юпитира. Такъ какъ Юпитеръ представлялся язычниками подъ

образомъ сильнаго и мощнаго мужа, съ длинными, раскошными волосами и бородою, то впослѣдствіи нѣкоторые изъ отцевъ церкви не безъ основанія придавали ап. Варнавѣ весьма представительную и внушающую наружность. По возвращеніи изъ своего путешествія въ Антіохію, Павелъ и Варнава узнали, что нѣкоторые христіане изъ іудеевъ стали учить тамъ о необходимости и обязательности обрядоваго Моисеева закона не только для христіанъ изъ іудеевъ, но и для христіанъ изъ язычниковъ, и что христіане изъ язычниковъ напротивъ считали это требованіе незаконнымъ и учили о совершенной ненужности обрядовъ іудейскаго закона при новомъ христіанскомъ законѣ; кромѣ того они узнали, что въ жару спора обѣ противныя стороны доходили до крайностей, христіане изъ язычниковъ унизительно отзывались не только объ обрядовомъ законѣ іудеевъ, но и о всемъ вообще іудействѣ, а христіане изъ іудеевъ были склонны унижать христіанство въ пользу своей прежней вѣры. Для уничтоженія этой распри Павелъ и Варнава были отправлены антіохійскими христіанами въ Іерусалимъ къ апостоламъ и пресвитерамъ. На соборѣ іерусалимскомъ, бывшемъ въ 50-мъ году по Р. Христовомъ, Варнава вмѣстѣ съ другими членами собора много содѣйствовалъ тому, что иго іудейскаго обрядоваго закона не было возложено на христіанъ изъ язычниковъ (Дѣян. XV гл.). По возвращеніи изъ Іерусалима въ Антіохію, Павелъ и Варнава рѣшились предпринять новое путешествіе для утвержденія прежде основанныхъ ими церквей. Но здѣсь, по разсказу книги Дѣяній (гл. XV, 37—41), произошло между апостолами, дѣйствовавшими доселѣ единодушно и вмѣстѣ, разногласіе: Варнава вмѣстѣ съ собою опять хотѣлъ взять родственника своего Іоанна Марка, а Павелъ не соглашался на это, на томъ основаніи, что Маркъ самовольно оставилъ ихъ въ первое путешествіе. Тогда апостолы разошлись между собою, и отправились съ проповѣдію евангелія въ разныя стороны: Варнава съ Іоанномъ Маркомъ отправились на островъ Кипръ, а Павелъ съ Силою отправились въ

Сирію и Киликію. Этимъ разногласіемъ между апостолами и оканчиваются собственно библейскія извѣстія, объ ап. Варнавѣ.—Какъ ни кратки эти извѣстія, все-таки на основаніи ихъ можно составить хотя приблизительное представленіе о томъ, что за личность былъ ап. Варнава, и каковы были его религіозныя убѣжденія и характеръ его общественной дѣятельности. Изъ книги Дѣян. Апостольскихъ прежде всего видно, что Варнава, подобно ап. Павлу, принадлежалъ къ числу образованныхъ людей своего времени, не только въ смыслѣ іудейскомъ, но и въ смыслѣ языческомъ. Происходя изъ племени Левія, онъ въ совершенствѣ долженъ былъ знать весь законъ Моисеевъ и весь религіозный культъ іудеевъ, не только вообще, но и во всѣхъ его частностяхъ и подробностяхъ, потому что племя левитовъ издавна было главнымъ представителемъ и носителемъ еврейской образованности. Кромѣ того книга Дѣяній Апостольскихъ даетъ намъ право предполагать, что Варнава былъ знакомъ и съ современной ему языческой образованностію. Имѣя своею родиною островъ Киприъ, онъ принадлежалъ очевидно къ такъ называемымъ іудеямъ-эллинистамъ, т. е. къ тѣмъ іудеямъ, которые, живя въ разныхъ эллинскихъ странахъ, не чуждались языческой образованности, а напротивъ уважали ее и знакомились съ ней, въ противоположность чистымъ, палестинскимъ іудеямъ, которые относились ко всему языческому съ глубокимъ презрѣніемъ. Наконецъ, изъ книги Дѣяній Апостольскихъ видно, что общественная дѣятельность св. Варнавы по своему характеру и направленію была одинакова съ дѣятельностію ап. Павла; и тотъ и другой были одинаково чужды крайней іудейской исключительности и ригоризма, и тотъ и другой одинаково являются проповѣдниками евангельской свободы и вселенскаго значенія христіанства, какъ такой религіи, которая должна быть возвѣщена не только іудеямъ, но и всему языческому міру. Съ такимъ характеромъ воззрѣній является св. Варнава и въ своемъ посланіи, какъ это мы увидимъ далѣе, при разборѣ содержанія этого посланія.

Кромѣ краткихъ библейскихъ извѣстій о Варнавѣ, которыя, какъ мы уже замѣтили выше, вполнѣ достовѣрны и не подлежатъ никакому сомнѣнію, мы имѣемъ другія, болѣе подробныя и обстоятельныя, но уже не такъ достовѣрныя, извѣстія о немъ въ источникахъ позднѣйшаго происхожденія, главною темою которыхъ служитъ дѣятельность и судьба св. Варнавы послѣ разногласія его съ ап. Павломъ и послѣ вторичнаго прибытія его на островъ Кипръ. Эти позднѣйшія сказанія о Варнавѣ, составленныя вѣроятно на основаніи преданія, заключаются въ слѣдующихъ книгахъ: 1) „Acta et passio s-ti Barnabae“, т. е. въ „Дѣяніяхъ и страданіяхъ Варнавы на островѣ Кипрѣ“, 2) въ „Laudatio s-ti Barnabae“, т. е. въ „Похвальномъ словѣ Варнавѣ“, составленномъ кипрскимъ монахомъ Александромъ, и наконецъ 3) въ „Recognitiones et Homiliae s-ti Climenti Romani“, т. е. въ бесѣдахъ и встрѣчахъ Климента римскаго.

Первое мѣсто между позднѣйшими сочиненіями о Варнавѣ, по времени происхожденія и по сравнительной достовѣрности сообщаемыхъ извѣстій, принадлежитъ сочиненію, которое въ „Actis sanctorum“ (Болландистовъ за одиннадцатое число мѣсяца іюня) носитъ слѣдующее заглавіе: „Acta et passio in Cypro sub nomine Joannis Marci, Barnabae consobrini, edita“, т. е. „Дѣянія и страданія (Варнавы) на островѣ Кипрѣ, изданныя подъ именемъ Іоанна Марка, двоюроднаго брата Варнавы“. Такимъ образомъ, какъ видно изъ заглавія, сочиненіе это первоначально явилось въ свѣтъ съ именемъ Іоанна Марка, родственника Варнавы и постояннаго спутника его въ дѣлѣ проповѣди евангелія; но новѣйшая историческая критика самымъ несомнѣннымъ образомъ доказала, что оно не принадлежитъ Іоанну Марку, извѣстному писателю одного изъ нашихъ евангелій, и что составитель его былъ человѣкъ, жившій гораздо позже Іоанна Марка, написавшій свое сочиненіе на основаніи устнаго преданія о Варнавѣ, бывшаго въ большомъ распространеніи на островѣ Кипрѣ, человѣкъ

весьма близко и коротко знакомый со всѣми даже самыми незначительными мѣстностями острова Кипра и со всѣми обычаями и нравами его жителей, человѣкъ, бывшій самъ, по всей вѣроятности, родомъ съ острова Кипра. Точно опредѣлить время происхожденія этого сочиненія нѣтъ никакой возможности; на основаніи того факта, что авторъ его ни слова не говоритъ объ обрѣтеніи мощей св. Варнавы, которое совершилось уже во второй половинѣ V вѣка, можно только предположительно сказать, что сочиненіе это принадлежитъ къ самому раннему періоду Христовой церкви, можетъ быть къ III, а можетъ быть и ко II вѣку по Рождествѣ Христовомъ. — Сочиненіе „Acta et passio“ раздѣляется на двѣ части. Первая не представляетъ ничего особеннаго для характеристики св. Варнавы; авторъ разсказываетъ въ ней дѣятельность Варнавы до второго его путешествія на островъ Кипръ послѣ того, какъ по извѣстному вопросу онъ разошелся съ апостоломъ Павломъ и разсказываетъ только то, что уже извѣстно изъ книги Дѣяній Апостольскихъ. Вторая, оригинальная часть сочиненія, начинается съ того самаго момента, какъ Варнава, въ сопровожденіи Іоанна Марка, отправляется во второе свое путешествіе на островъ Кипръ. По разсказу автора путешествіе Варнавы на этотъ разъ было далеко не такъ благополучно, какъ вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ; корабль, на которомъ отправились Варнава съ Маркомъ, былъ занесенъ бурею на островъ Сицилію, и Варнава воспользовался этимъ случаемъ, чтобы возвѣстить тамошнимъ жителямъ проповѣдь евангелія. Затѣмъ, по прибытіи на островъ Кипръ, Варнава нѣсколько разъ прошелъ этотъ островъ вдоль и поперекъ, и каждое его путешествіе сопровождалось чудесами; именно, чрезъ возложеніе Евангелія Матѳея, которое, по разсказу автора, Варнава получилъ будто бы отъ самого евангелиста, онъ исцѣлялъ всякаго рода болѣзни. Слѣдствіемъ проповѣди и многочисленныхъ чудесъ Варнавы было то, что многіе изъ жителей острова

обратились въ христіанство. Какъ на самыя замѣчательныя обращенія авторъ указываетъ на обращенія язычниковъ Тимона и Аристона, Гераклеона и Родона, изъ которыхъ послѣдніе оба были служителями при одномъ изъ языческихъ храмовъ [1]). Послѣ этого краткаго очерка апостольской дѣятельности св. Варнавы во время вторичнаго его пребыванія на островѣ Кипрѣ, авторъ прямо переходитъ къ послѣдней судьбѣ Варнавы, что собственно и составляетъ главное содержаніе второй части его сочиненія. Успѣшная дѣятельность св. Варнавы на островѣ Кипрѣ, очень естественно, навлекла на него ненависть со стороны людей, упорно преданныхъ своимъ прежнимъ вѣрованіямъ, и въ особенности эта ненависть была сильна между іудейскимъ населеніемъ острова. Главнымъ врагомъ Варнавы, постоянно возбуждавшимъ противъ него народъ и подготовившимъ его мученическую кончину, является въ разсказѣ нашего автора извѣстный волхвъ Элима-Варъ-Іисусъ, который былъ врагомъ его еще въ первое его путешествіе по острову вмѣстѣ съ ап. Павломъ. Однажды, когда Варнава прибылъ въ городъ Пафъ и сталъ проповѣдывать тамъ евангеліе, Варъ-Іисусъ узналъ въ немъ прежняго своего противника, по молитвѣ котораго, между прочимъ, онъ лишился своего зрѣнія. Ненависть къ проповѣднику христіанства вспыхнула въ немъ съ прежнею силою, и онъ довелъ дѣло до того, что Варнава долженъ былъ оставить городъ Пафъ. Изъ Пафа Варнава вмѣстѣ съ Іоанномъ Маркомъ отправился въ Куріумъ, Амаѳунтъ и Цитіумъ, въ мѣстности западной стороны острова, лежавшія недалеко отъ города Пафа; но апостолы и тамъ не находили себѣ благопріятнаго пріема, потому что Варъ-Іисусъ повсюду предупреждалъ ихъ и возбуждалъ противъ нихъ какъ іудеевъ, такъ и язычниковъ. Тогда Варнава съ Маркомъ рѣшились совершенно оставить западную часть острова и отправились въ восточную часть. Но и въ Саламинѣ,

[1]) Pag. 427—428, №№ 42—43.

главномъ городѣ восточной стороны Кипра, они не долго пользовались спокойствіемъ; спустя два дня послѣ ихъ прибытія въ этотъ городъ, прибылъ туда и Варъ-Іисусъ-Элима; онъ въ самое короткое время успѣлъ возбудить противъ Варнавы почти все іудейское населеніе города, такъ что, наконецъ, Варнава былъ схваченъ, какъ преступникъ и, какъ нарушитель общественнаго спокойствія, заключенъ былъ въ оковы и и представленъ для суда надъ нимъ къ главному начальнику города, по имени Ипатію. Прибытіе въ городъ одного изъ родственниковъ императора Нерона ускорило смерть св. Варнавы. Опасаясь, какъ-бы родственникъ императора, въ память своего пребыванія въ городѣ, не освободилъ всѣхъ преступниковъ, находящихся въ городскихъ темницахъ, въ томъ числѣ и св. Варнаву, враги Варнавы въ полночь ворвались въ мѣсто его заключенія, обвязали шею его веревкой, протащили его въ такомъ видѣ по всему городу и потомъ за городомъ передъ городскими воротами сожгли его на кострѣ; тѣло и кости Варнавы обратились въ пепелъ; затѣмъ, пепелъ, оставшійся отъ тѣла св. Варнавы, завернули въ льняное полотно и рѣшились, при наступленіи дня, бросить его въ море. Но Маркъ родственникъ Варнавы и нѣкоторые другіе изъ христіанъ города Саламина воспрепятствовали исполненію этого намѣренія; они тайно похитили драгоцѣнные останки св. апостола и, вмѣстѣ съ собственноручнымъ экземпляромъ евангелія Матѳея, скрыли ихъ въ одной пещерѣ. „Это было“, заключаетъ авторъ разсматриваемаго нами сочиненія, „въ 102 году, въ четвертомъ часу ночи, во второй день недѣли, въ семнадцатый день мѣсяца пайни (mense Payni secundum Aegyptios) по египетскому лѣтосчисленію и въ одиннадцатый день мѣсяца іюня по римскому лѣтосчисленію“. Это послѣднее извѣстіе объ апостолѣ Варнавѣ, весьма точно обозначающее не только годъ, мѣсяцъ и день, но даже и часъ мученической кончины св. Варнавы, имѣетъ особенную важность между всѣми извѣстіями, находящимися въ разсматриваемомъ

нами сочиненіи и служитъ предметомъ споровъ между критиками и комментаторами посланія Варнавы, потому что извѣстіемъ этимъ, между прочимъ, опредѣляется вопросъ, подлинно или неподлинно посланіе св. Варнавы. Теперь обратимся къ другимъ апокрифическимъ сказаніямъ о св. Варнавѣ.

Кромѣ „Acta et passio“, въ „Actis Sanctorum“ находится другое спеціальное сочиненіе о Варнавѣ подъ названіемъ „laudatio sancti Barnabae, auctore Alexandro, monacho Cyrio“, т. е. „Похвальное слово святому Варнавѣ, составленное кипрскимъ монахомъ Александромъ“. Это сочиненіе, какъ видно изъ его предисловія, написано по побужденію настоятеля того храма, въ которомъ находились мощи св. Варнавы. Подобно всѣмъ панегирикамъ, оно написано весьма высокопарно, съ разными преувеличеніями и искаженіями дѣйствительныхъ фактовъ. Относительно времени происхожденія этого сочиненія, какъ и относительно времени происхожденія перваго сочиненія, можно сказать только предположительно. Въ сочиненіи подробно говорится объ обрѣтеніи мощей св. Варнавы, которое совершилось во второй половинѣ или даже въ концѣ V вѣка; затѣмъ, авторъ сочиненія упоминаетъ объ извѣстномъ заблужденіи александрійскаго патріарха Петра Фуллона, которое сдѣлалось извѣстнымъ въ 474 году, и упоминаетъ объ этомъ заблужденіи какъ о такомъ, которое явилось недавно сравнительно съ временемъ его жизни. На основаніи этихъ двухъ фактовъ новѣйшая критика относитъ „похвальное слово св. Варнавѣ“ къ началу VI вѣка, и только весьма немногіе изъ западныхъ писателей относятъ его къ началу IX вѣка. Во всякомъ случаѣ, въ „похвальномъ словѣ св. Варнавѣ“, составленномъ кипрскимъ монахомъ Александромъ, мы имѣемъ вторую редакцію преданій, издавна ходившихъ на островѣ Кипрѣ о его первомъ знаменитомъ проповѣдникѣ и просвѣтителѣ.—Авторъ „похвальнаго слова св. Варнавѣ“ сообщаетъ о немъ нѣкоторыя такія свѣдѣнія, которыхъ нѣтъ ни въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ, ни

въ сочиненіи, извѣстномъ подъ именемъ „Acta et passio“. Свѣдѣнія эти хотя и не заключаютъ въ себѣ ничего противорѣчиваго тѣмъ вполнѣ достовѣрнымъ извѣстіямъ объ апостолѣ Варнавѣ, которыя находятся въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ, тѣмъ не менѣе замѣтно, что они носятъ на себѣ нѣсколько тенденціозный характеръ и нарочито подобраны авторомъ, чтобы выставить св. Варнаву, его личный характеръ и характеръ его общественной дѣятельности какъ можно въ бо́льшемъ блескѣ. Эти новыя и особенныя свѣдѣнія о св. Варнавѣ, сообщенныя монахомъ Александромъ въ его „похвальномъ словѣ“, касаются главнымъ образомъ самаго ранняго періода жизни св. Варнавы и отчасти его послѣдней судьбы. Такъ, о воспитаніи и образованіи св. Варнавы мы не встрѣчаемъ никакихъ положительныхъ извѣстій ни въ книгѣ „Дѣяній Апостольскихъ“, ни въ „Acta et passio“, между тѣмъ авторъ „похвальнаго слова“ останавливается на этомъ періодѣ жизни Варнавы довольно подробно. Именно онъ сообщаетъ намъ, что Варнава получилъ самое тщательное образованіе какъ свѣтское, такъ и религіозное. „Еще юношей, говоритъ онъ, Варнава былъ отправленъ своими родителями въ Іерусалимъ и слушалъ тамъ знаменитаго Гамаліила вмѣстѣ съ Савломъ, впослѣдствіи апостоломъ Павломъ. Не достигши еще надлежащихъ двадцати пяти лѣтъ, чтобы служить въ качествѣ левита, продолжаетъ монахъ Александръ, Варнава не уклонялся однакоже отъ посѣщенія храма и проводилъ день и ночь въ постѣ и молитвѣ. Вслѣдствіе постояннаго занятія священнымъ писаніемъ, онъ зналъ его наизусть и чрезъ удаленіе отъ міра достигъ высокой степени добродѣтели“. Всѣ эти свѣдѣнія, какъ нами сказано, нисколько не противорѣчатъ тому образу св. Варнавы, какой рисуетъ намъ авторъ „Дѣяній Апостольскихъ“; весьма вѣроятно, что Варнава, будучи еще юношей, велъ самую строгую подвижническую жизнь, проводя день и ночь въ постѣ и молитвѣ; весьма вѣроятно также, что онъ зналъ св. Писаніе въ совершенствѣ, можетъ быть

даже и наизусть; но сомнительно, чтобы Варнава слушалъ Гамаліила и именно вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ, потому что, если бы это было, авторъ книги „Дѣяній Апостольскихъ“, по всей вѣроятности, упомянулъ бы объ этомъ весьма важномъ фактѣ изъ жизни Варнавы, какъ онъ упомянулъ о Гамаліилѣ въ разсказѣ объ апостолѣ Павлѣ, устами самого этого апостола, упомянулъ бы тѣмъ болѣе, что Гамаліилъ былъ слишкомъ извѣстною личностью въ то время. Поэтому, извѣстіе монаха Александра о томъ, что Варнава учился у Гамаліила и именно вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ, отличается тенденціозностью; кажется, авторъ „похвальнаго слова“ хотѣлъ объяснить этимъ обстоятельствомъ тѣ близкія и тѣсныя отношенія, которыя существовали впослѣдствіи между Павломъ и Варнавою почти во все время ихъ общественной дѣятельности. Переходя, затѣмъ, къ обращенію Варнавы въ христіанство, авторъ „похвальнаго слова“ разсказываетъ, что обращеніе это послѣдовало еще во время земной жизни І. Христа, и что причиною обращенія были чудеса, совершенныя Спасителемъ, въ особенности исцѣленіе Имъ разслабленнаго, 38 лѣтъ находившагося въ болѣзни; при этомъ авторъ повторяетъ догадку Климента александрійскаго, Евсевія и Епифанія, будто Варнава былъ однимъ изъ 70 учениковъ І. Христа. Дальнѣйшій разсказъ монаха Александра объ апостольской дѣятельности св. Варнавы до второго его путешествія на островъ Кипръ почти согласенъ съ книгою „Дѣяній Апостольскихъ“, исключая только одного обстоятельства, именно будто Варнава для проповѣди евангелія путешествовалъ даже въ столицу римской имперіи и многихъ обратилъ тамъ въ христіанство. Затѣмъ, согласно съ авторомъ „Acta et passio“, монахъ Александръ утверждаетъ, что кончина св. Варнавы послѣдовала на островѣ Кипрѣ, и что главными виновниками этой кончины были іудеи. Вслѣдствіе особаго божественнаго откровенія, разсказываетъ монахъ Александръ, св. Варнава уже заранѣе зналъ день своей

кончины и вотъ однажды, совершивши Божественную литургію и простившись съ вѣрующими города Саламина, онъ прямо отъ алтаря отправился въ іудейскую синагогу и сталъ тамъ проповѣдывать о Христѣ; іудеи, давно уже враждебно смотрѣвшіе на его проповѣдь и ненавидѣвшіе Варнаву, схватили его, заключили въ оковы и, послѣ разнообразныхъ и жестокихъ мученій, сожгли его на кострѣ; но тѣло его, по разсказу монаха Александра, не было сожжено огнемъ и не обратилось въ пепелъ, какъ утверждаетъ это авторъ „Acta et passio“, напротивъ, чудеснымъ образомъ оно осталось цѣлымъ и невредимымъ и въ этомъ видѣ было сокрыто вѣрующими города Саламина въ одной пещерѣ. Это разногласіе между авторомъ „Acta et passio“ и авторомъ „похвальнаго слова“ объясняется тѣмъ, что первый изъ нихъ писалъ свое сочиненіе въ то время, когда мощи св. Варнавы еще не были обрѣтены, тогда какъ послѣдній жилъ уже послѣ этого времени и первый изъ церковныхъ писателей разсказываетъ объ этомъ событіи въ своемъ „Laudatio sancti Barnabae“. Разсказъ его состоитъ въ слѣдующемъ. Послѣ смерти св. Варнавы вѣрующіе города Саламина стали преслѣдоваться тамошними язычниками и іудеями и до такой степени сильно, что всѣ они частію погибли во время этого преслѣдованія, частію должны были удалиться въ другіе страны и города, такъ что, наконецъ, въ Саламинѣ не осталось ниодного человѣка, кто бы зналъ о мѣстѣ погребенія св. Варнавы. Около четырехъ столѣтій послѣ этого мѣсто погребенія Варнавы оставалось никому неизвѣстнымъ. Наконецъ, въ концѣ V вѣка св. Варнава самъ явился саламинскому епископу Анѳиму и въ ночномъ видѣніи открылъ ему ту пещеру, въ которой Маркъ и вѣрующіе Саламина положили его тѣло. Епископъ Анѳимъ дѣйствительно обрѣлъ въ этой пещерѣ мощи св. Варнавы и вмѣстѣ съ ними рукопись Евангелія отъ Матѳея. Съ вѣстію объ этомъ епископъ Анѳимъ отправился потомъ въ Константинополь къ императору, который одарилъ его

богатыми дарами. По возвращеніи въ Саламинъ, на деньги, данныя ему императоромъ, епископъ Анѳимъ на томъ мѣстѣ, гдѣ обрѣтены были мощи св. Варнавы, построилъ храмъ, въ который потомъ и положены были эти мощи. Кромѣ того, въ честь апостола Варнавы около храма онъ построилъ еще монастырь и гостепріимный домъ для путешествующихъ. Соборъ кипрскихъ епископовъ утвердилъ всѣ эти дѣйствія и распоряженія епископа Анѳима и 11 іюня, день смерти Варнавы, по свидѣтельству „Acta et passio“ назначилъ днемъ праздника въ честь св. Варнавы. Этимъ и оканчивается сочиненіе, извѣстное подъ именемъ „Laudatio sancti Barnabae“ монаха Александра.

Наконецъ, мы обладаемъ еще третьимъ сказаніемъ объ апостолѣ Варнавѣ, заключающимся въ одномъ изъ самыхъ древнихъ апокрифическихъ сочиненій христіанства, которое извѣстно подъ именемъ Recognitiones т. е. „Встрѣчъ“ или „Свиданій“. Сочиненіе это составляетъ одну изъ редакцій такъ называемыхъ „Климентинъ“, подложно приписываемымъ св. Клименту римскому. Первая редакція „Климентинъ“ извѣстна подъ именемъ бесѣдъ апостола Петра, сказанныхъ имъ во время его путешествій и записанныхъ якобы ученикомъ его св. Климентомъ римскимъ; эта редакція преимущественно догматическаго содержанія и появилась около половины II столѣтія изъ среды такъ называемаго гностическаго эвіонитства. Вторая редакція, извѣстная подъ именемъ Recognitiones, появилась въ концѣ II столѣтія и вышла тоже изъ среды гностицизма; эта редакція преимущественно историческаго содержанія; главнымъ предметомъ этой редакціи служитъ мнимая исторія Климента римскаго и его семейства, его отца, матери и братьевъ. Наконецъ, существуетъ еще третья редакція Климентинъ, извѣстная подъ именемъ „Сокращенія бесѣдъ апостола Петра, записанныхъ Климентомъ римскимъ“; эта послѣдняя редакція есть не что иное, какъ краткое извлеченіе изъ двухъ первыхъ редакцій и по-

явилась гораздо позже, чѣмъ двѣ остальныя редакціи [1]). Разсказъ объ апостолѣ Варнавѣ, какъ мы уже сказали, находится во второй редакціи Климентинъ, въ Recognitiones. Составитель этой редакціи сначала передаетъ исторію римскаго язычника Климента до его обращенія въ христіанство, именно какъ Климентъ, человѣкъ жаждавшій истины и напрасно старавшійся найти ее въ разныхъ религіозныхъ и философскихъ системахъ древняго язычества, дошелъ, наконецъ, до весьма печальнаго душевнаго состоянія; онъ почти убѣдился, что истины вовсе не существуетъ, и что совершенно безполезно гдѣ-нибудь искать ее. Въ это время, продолжаетъ авторъ Recognitiones, вдругъ разнеслась сначала глухая молва о томъ, что въ Палестинѣ явилось какое-то необыкновенное Лицо, возвѣщающее царство вѣчнаго Бога, Лицо выдающее Себя за Божественнаго вѣстника и подтверждающее Свое Божественное посланничество многочисленными чудесами. Чѣмъ дальше, тѣмъ все больше и больше подтверждалась эта молва разсказами путешественниковъ; разсказывали и о самыхъ чудесахъ, которыя совершало это Лицо. Наконецъ, въ Римѣ явился проповѣдникъ, который подтвердилъ эту молву и публично сталъ возвѣщать новое, неслыханное дотолѣ ученіе, ученіе о Христѣ распятомъ. По словамъ Recognitiones, этимъ проповѣдникомъ былъ апостолъ Варнава, въ числѣ слушателей котораго былъ, между прочимъ, и язычникъ Климентъ. Проповѣдь Варнавы произвела на Климента самое сильное впечатлѣніе; его поразила въ особенности простота проповѣди, которая была чужда всякаго діалектическаго искусства, свободная рѣчь Варнавы, говоренная безъ всякаго приготовленія. Варнава излагалъ все, что видѣлъ и слышалъ о Сынѣ Божіемъ, передавалъ Его слова и дѣйствія и, въ доказательство вѣрности своей проповѣди, ссылался на свидѣтельство другихъ, которые точно такъ же,

---

[1]) О «Климентинахъ» см. статью священника Побѣдинскаго въ Православн. Обозрѣн. за 1860 г. февр., мартъ, іюль.

какъ и онъ, сами видѣли и слышали Христа Спасителя. По разсказу автора Recognitiones, проповѣдь св. Варнавы въ Римѣ встрѣчена была вообще неблагопріятно, такъ что скоро онъ долженъ былъ оставить столицу римской имперіи и удалился въ Палестину; но язычникъ Климентъ нашелъ въ его проповѣди ту истину, которую онъ такъ долго и напрасно искалъ въ язычествѣ, и съ этого времени сдѣлался самымъ ревностнымъ послѣдователемъ христіанской религіи. Вслѣдъ за Варнавою Климентъ тоже отправился въ Палестину, гдѣ Варнава представилъ его апостолу Петру, съ которымъ онъ потомъ уже и не разлучался и проповѣди котораго онъ будто бы и записалъ потомъ въ особомъ сочиненіи. — Весь этотъ разсказъ о путешествіи Варнавы въ Римъ и объ обращеніи имъ Климента римскаго считается вымышленнымъ разсказомъ точно такъ же, какъ считается вымысломъ и вся остальная исторія Климента римскаго, описанная авторомъ Recognitiones, тѣмъ не менѣе изъ этого разсказа ясно видно, что апостолъ Варнава пользовался величайшимъ уваженіемъ въ древней христіанской церкви, такъ что самыя знаменитыя изъ древнихъ христіанскихъ общинъ, какова напр., римская община, считали за честь для себя имѣть его своимъ религіознымъ просвѣтителемъ, потому что несомнѣнно, что разсказъ автора Recognitiones о проповѣди Варнавы въ Римѣ основанъ на какомъ-нибудь древнемъ преданіи, хранившемся въ римской церкви. Составитель самой первой редакціи Климентинъ, извѣстной подъ именемъ „Бесѣдъ Климента римскаго", передаетъ въ одномъ мѣстѣ, что ап. Варнава былъ даже и въ Александріи, и что тамъ именно, а не въ Римѣ послѣдовала встрѣча его съ язычникомъ Климентомъ, котораго онъ обратилъ въ христіанство. Это послѣднее извѣстіе о Варнавѣ представляется болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ то извѣстіе, которое находится въ Recognitiones, потому что Варнава и его посланіе пользовались особеннымъ уваженіемъ именно въ церкви александрійской, пользовались гораздо большимъ уваженіемъ,

чѣмъ потомъ они пользовались въ другихъ христіанскихъ церквахъ.

Мы прослѣдили, такимъ образомъ, всѣ существующія извѣстія объ ап. Варнавѣ, какъ библейскія, такъ и извѣстія позднѣйшаго происхожденія, даже такія извѣстія, которыя имѣютъ апокрифическое происхожденіе. Мы видѣли, что всѣ эти извѣстія, за весьма немногими исключеніями, болѣе или менѣе согласны между собою, или, по крайней мѣрѣ, не противорѣчатъ одно другому, хотя поручиться за полную достовѣрность рѣшительно всѣхъ извѣстій нѣтъ никакой возможности. Во всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами сказаніяхъ св. Варнава одинаково представляется человѣкомъ весьма замѣтно выдающимся изъ среды остальныхъ христіанъ его времени; онъ представляется человѣкомъ получившимъ основательное образованіе какъ свѣтское, такъ и религіозное, равное образованію ап. Павла; онъ представляется потомъ человѣкомъ самой строгой подвижнической жизни еще до обращенія его въ христіанство. А по обращеніи въ христіанство, по сказанію всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами источниковъ, онъ является самымъ ревностнымъ членомъ апостольской церкви и однимъ изъ самыхъ талантливыхъ и убѣдительныхъ проповѣдниковъ новой вѣры, такъ что апостолы даютъ ему имя „сына утѣшенія“, или „сына слова“ по преимуществу. Ему поручается трудная миссія быть умиротворителемъ церкви антіохійской, состоявшей какъ изъ іудеевъ, такъ и изъ язычниковъ, и эту миссію, при содѣйствіи ап. Павла, онъ исполняетъ вполнѣ успѣшно. Древнія сказанія дѣлаютъ его проповѣдникомъ въ Малой Азіи, на островѣ Кипрѣ, въ Александріи и даже въ Римѣ. И во всѣхъ этихъ странахъ, подобно апостолу Павлу, Варнава является проповѣдникомъ въ особенности между язычниками и вслѣдствіе этого онъ, подобно ап. Павлу, повсюду навлекаетъ на себя ненависть въ особенности со стороны іудеевъ, которые только себя однихъ считали участниками благъ, обѣщанныхъ нѣкогда Богомъ и дарованныхъ христіанствомъ. Главнымъ образомъ

отъ іудеевъ онъ потерпѣлъ потомъ и мученическую кончину на островѣ Кипрѣ. По своимъ религіознымъ убѣжденіямъ ап. Варнава является, какъ видно изъ нѣкоторыхъ о немъ сказаній, противникомъ крайняго испорченнаго іудейства и всѣхъ несправедливыхъ притязаній современныхъ ему іудеевъ и христіанъ іудействующихъ на безусловную необходимость и обязательность обрядоваго Моисеева закона даже и въ христіанствѣ; подобно ап. Павлу, онъ является по преимуществу проповѣдникомъ евангельской свободы и универсальнаго значенія христіанства, въ силу котораго оно должно быть возвѣщено всѣмъ народамъ и должно быть религіею не только іудеевъ, но и всѣхъ язычниковъ. Всѣ эти выводы относительно характера дѣятельности и убѣжденій св. Варнавы, которые даютъ намъ древнія извѣстія о немъ, совершенно справедливы, такъ какъ они весьма замѣтно отразились на его посланіи.

2. *Историческія условія и обстоятельства происхожденія посланія Варнавы.*

Въ понятіи происхожденія извѣстнаго сочиненія, кромѣ вопроса объ авторѣ, заключается еще вопросъ о томъ, *чѣмъ было вызвано* это сочиненіе и подъ вліяніемъ *какихъ историческихъ обстоятельствъ* оно появилось. Какъ вообще при изученіи древнихъ церковныхъ произведеній, такъ въ частности при изученіи писаній Мужей Апостольскихъ этотъ вопросъ имѣетъ важное значеніе, потому что только послѣ рѣшенія этого вопроса возможно правильное и точное пониманіе характера и содержанія извѣстнаго сочиненія не только въ его общемъ видѣ, но и въ подробностяхъ.— Изучаемое нами посланіе св. Варнавы имѣетъ одинаковое происхожденіе съ нѣкоторыми изъ посланій ап. Павла, въ особенности съ посланіями его къ Галатамъ и къ Евреямъ, именно оно вызвано было враждебнымъ отношеніемъ къ христіанству со стороны тогдашняго іудейства и такъ называемаго іудействующаго

направленія въ христіанской церкви. Чтобы понять это отношеніе іудейства къ христіанству въ эпоху Апостоловъ и Мужей Апостольскихъ и чтобы уяснить, вмѣстѣ съ этимъ, тѣ историческія условія и обстоятельства, которыми было вызвано посланіе св. Варнавы, мы должны обратиться къ исторической задачѣ еврейскаго народа и къ его національному характеру.

Своею историческою задачею и національнымъ характеромъ еврейскій народъ рѣзко отличается отъ всѣхъ другихъ народовъ древняго міра. Вся его исторія, съ начала и до конца, носитъ на себѣ особенный и исключительный характеръ. Кромѣ *идеи единобожія*, которая только у него одного изъ всѣхъ народовъ древности сохранилась въ чистомъ ея видѣ, народъ еврейскій жилъ *другою идеею*, которая проникала всѣ его законы и постановленія и руководила всею его дѣятельностію, которая, можно сказать, была душой его исторіи. Какъ греческій народъ въ исторіи древняго міра является представителемъ интеллектуальныхъ интересовъ и стремленій человѣчества и преслѣдуетъ главнымъ образомъ развитіе философіи, науки и искусства, и какъ римскій народъ во всей своей исторіи преслѣдуетъ главнымъ образомъ развитіе идеи государственности, такъ и у народа еврейскаго была своя особенная великая задача—сохранить въ чистомъ и неприкосновенномъ видѣ *идею о Мессіи-Искупителѣ*. Народъ іудейскій это по преимуществу народъ *ожиданія* и *надежды;* такимъ онъ былъ *до* уничтоженія своего политическаго существованія, такимъ онъ остался и *послѣ* этого времени. Лицо, которое онъ ожидалъ во времена своей политической самостоятельности, является въ его священныхъ книгахъ съ тремя отличительными чертами: какъ пророкъ, какъ первосвященникъ и какъ царь. Со временъ Моисея и до Малахіи цари, пророки, первосвященники, всѣ указываютъ на единственнаго Пророка, котораго воздвигнетъ Богъ, на великаго Первосвященника по чину Мелхиседекову, который соединитъ всѣ народы подъ своею властію.

Эта мысль была такъ сильна въ сознаніи еврейскаго народа, что ничто не могло поколебать ее въ немъ, ни перевороты внутренніе, ни бѣдствія и несчастія внѣшнія. Среди самыхъ величайшихъ общественныхъ и политическихъ невзгодъ онъ питалъ надежду на лучшія счастливыя времена, когда явится горячо ожидаемый имъ Мессія-Искупитель и утвердитъ на землѣ миръ, счастіе и благоденствіе.

Но народъ іудейскій не остался вѣренъ своей исторической задачѣ, онъ исказилъ и извратилъ ту главную идею, которая составляла всю его жизнь. Причина этого заключалась въ *національномъ характерѣ іудеевъ*. Одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ людей первенствующей церкви, св. архидіаконъ Стефанъ очень мѣтко охарактеризировалъ своихъ соотечественниковъ, назвавъ ихъ „жестоковыйными и необрѣзанными сердцемъ и ушесы“ (Дѣян. VII, 51). Упорство и преобладаніе чувственности, неспособность возвыситься до духовнаго пониманія предметовъ вотъ главныя черты, которыя отличаютъ евреевъ во все время ихъ историческаго существованія. Даже въ такое знаменательное для себя время, когда Самъ Богъ бесѣдуетъ съ ними на горѣ Синаѣ, они, въ силу исключительнаго преобладанія въ нихъ чувственности, предпочитаютъ сдѣланный человѣческими руками истуканъ единому, истинному Богу. Эти національныя черты іудейскаго народа, т. е. неуклонное постоянство съ одной стороны, и привязанность къ внѣшнему и чувственному съ другой, сдѣлали іудеевъ наиболѣе способными къ сохраненію буквальнаго смысла пророчествъ о Мессіи, и къ защищенію ихъ отъ разрушительнаго дѣйствія времени и руки людей. Но если бы только смыслъ этихъ пророчествъ былъ потерянъ, то легко можно было предвидѣть, что съ такимъ же точно упорствомъ іудеи привяжутся и къ своимъ ошибкамъ. Такъ дѣйствительно и случилось. Истинный смыслъ пророчествъ о Мессіи, послѣ того какъ перестали являться пророки, мало по малу потерялся въ народѣ іудейскомъ; онъ исказилъ и

извратилъ идею о Мессіи-Искупителѣ, опредѣленіемъ Промысла порученную его храненію. Онъ перенесъ на нее всѣ мечты человѣческой славы и пустого честолюбія. Онъ вообразилъ, что его временная теократія сдѣлается опредѣленной формой существованія для всего человѣческаго рода, и что когда наступитъ время, назначенное Провидѣніемъ, онъ пойдетъ на покореніе міра вслѣдъ за своимъ воинственнымъ Мессіей. Разъ принявши эту мечту, онъ сталъ лелѣять ее съ упорствомъ, составлявшимъ основаніе его національнаго характера. Вмѣсто того, чтобы просвѣтить его насчетъ будущей судьбы Моисеевыхъ постановленій, его домашнія несчастія и полное разрушеніе его политической самостоятельности только удвоили его надежды на всемірное преобладаніе. Мессія представлялся ему не иначе, какъ въ образѣ побѣдителя, который долженъ отмстить за его униженіе, освободить его отъ власти враговъ и возвести на высшую ступень человѣческой славы. Это постепенное искаженіе Мессіанской идеи, подъ усиливающимся вліяніемъ народнаго фанатизма, достигло своей послѣдней степени, когда явился Христосъ Спаситель.

Понятно, какое сопротивленіе должны были встрѣтить между іудеями Спаситель и апостолы съ своею проповѣдію о царствѣ духовномъ, небесномъ и вѣчномъ, вопреки всеобщему ожиданію іудеями царства земного. Это сопротивленіе тѣмъ болѣе должно было усилиться, что ученіе Господа и апостоловъ не могло находить для себя точки опоры ни въ одной изъ главныхъ и вліятельныхъ іудейскихъ сектъ тогдашняго времени, ни у фарисеевъ, ни у саддукеевъ, ни у ессеевъ и ѳерапевтовъ. Рабски преданные буквѣ, фарисеи не могли помириться съ ученіемъ, отличавшимся духовностію и возвышенностію своего характера. Саддукеи не могли благосклонно отнестись къ проповѣди о будущей вѣчной жизни, въ существованіе которой они не вѣрили. Мистики—ессеи и ѳерапевты, съ гордымъ презрѣніемъ относившіеся ко всему, что было несо-

гласно съ ихъ образомъ воззрѣній, и считавшіе осквернéніемъ для себя даже простое сближеніе съ людьми, непринадлежавшими къ ихъ сектѣ, не могли принять проповѣди о *смиреніи*, какъ первомъ основаніи нравственности. Не смотря впрочемъ на все сопротивленіе, которое на первыхъ порахъ вездѣ встрѣтила евангельская проповѣдь со стороны іудейскаго народа, и среди него она должна была принести свой спасительный плодъ. Были между іудеями люди, разсѣянные по всему тогдашнему міру, которые, если и не совершенно были чужды національныхъ предразсудковъ, то все-таки были не на столько упорны, чтобы противиться Божественной силѣ и духу евангельской проповѣди. Вездѣ, во всѣхъ странахъ и городахъ, апостолы предлагали свою проповѣдь прежде всего іудеямъ, какъ членамъ избраннаго народа, находившагося нѣкогда подъ особеннымъ водительствомъ Промысла. И въ Антіохіи, и въ Иконіи, и въ Филиппахъ, и Солунѣ, и въ Веріи, и Коринѳѣ, вездѣ первую почву для христіанскаго ученія составляютъ синагоги, и отсюда оно уже распространяется постепенно въ различныхъ классахъ языческаго общества. Но переходя въ христіанство, іудеи не могли совершенно измѣнить своего національнаго характера; не всѣ изъ нихъ были способны, подобно апостоламъ, вполнѣ подчиниться дѣйствію и вліянію Божественной благодати, чтобы сдѣлаться совершенно другими, новыми людьми. Жестоковыйность и необрѣзанность сердца и противленіе Духу Святому, въ которыхъ св. Стефанъ упрекалъ какъ прежнихъ, такъ и современныхъ ему іудеевъ, оставались во многихъ изъ нихъ и послѣ обращенія въ христіанство. Упорная привязанность къ традиціи и преобладаніе только внѣшняго, чувственнаго отношенія къ религіознымъ вопросамъ, составлявшія главныя отличительныя черты національнаго характера іудеевъ, съ одной стороны были причиною того, что большинство христіанъ изъ іудеевъ перенесли свой чувственный взглядъ и на христіанскую вѣру, не будучи въ состояніи понять внутрен-

няго духа и силы ея, а съ другой стороны были причиною того, что въ нихъ въ полной степени сохранилась прежняя привязанность къ Моисееву закону, со всѣми его обрядовыми правилами и постановленіями, большая часть которыхъ, съ явленіемъ христіанства, потеряла уже свое прежнее значеніе. Многіе христіане изъ іудеевъ были убѣждены, что обрядовый законъ Моисея необходимъ и обязателенъ не только для нихъ, но и для христіанъ изъ язычниковъ, и что вѣчное спасеніе не можетъ быть достигнуто безъ соблюденія всѣхъ обрядовыхъ постановленій Моисеева закона. Этотъ духъ іудейской исключительности и ригоризма проявляется въ апостольской церкви всякій разъ, лишь только встрѣчается съ какимъ-нибудь событіемъ, которое съ нимъ не согласно. Когда апостолъ Петръ, по откровенію Божію, принялъ въ христіанскую церковь язычника, сотника Корнилія, строгіе ревнители іудейства стали упрекать его за то, что онъ обращался и ѣлъ съ необрѣзанными (Дѣян. XI, 2—3). Тотъ же духъ іудейской исключительности хотѣлъ потомъ и антіохійскихъ язычниковъ, перешедшихъ въ христіанство. подчинить обрядовому Моисееву закону, и особенно обязанности обрѣзанія (Дѣян. XV, 1). Тогда составился противъ него въ Іерусалимѣ апостольскій соборъ, освободившій язычниковъ отъ исполненія Моисеева закона. Но дѣло этимъ не кончилось. Чѣмъ дальше, тѣмъ все сильнѣе и сильнѣе выступалъ вопросъ объ отношеніи Моисеева закона къ христіанской вѣрѣ. Поборники іудейскаго ригоризма вездѣ встрѣчали себѣ противодѣйствіе и обличенія со стороны лучшихъ людей апостольской церкви, вполнѣ понимавшихъ духъ и сущность новой религіи, и въ особенности возставалъ противъ нихъ въ своихъ посланіяхъ апостолъ Павелъ, какъ проповѣдникъ христіанской свободы и универсальнаго значенія христіанства, укоряя іудеевъ въ безразсудной гордости, и обличая ихъ излишнюю строгость и грубую чувственность, дѣлавшія ихъ рабами буквы, неспособными возвыситься

до пониманія духа и сущности христіанства. Въ особенности этимъ тономъ отличается его посланіе къ Галатамъ. Апостолъ прекрасно изображаетъ въ немъ мѣстный и временный характеръ Моисеева закона, сравнивая его значеніе съ обязанностію наставника при воспитаніи дѣтей. Возвышаясь надъ чувственными понятіями своихъ противниковъ, онъ провозглашаетъ всеобщность закона Христова, уничтожающаго всякое различіе племенъ и состояній: „въ Іисусѣ Христѣ, говоритъ онъ, ни обрѣзаніе что можетъ, ни необрѣзаніе, но вѣра, любовію споспѣшествуема“. Противъ этихъ же притязаній христіанъ іудействующихъ направлено и разсматриваемое нами посланіе св. Варнавы, которое, такимъ образомъ, имѣетъ тѣ же самыя условія своего происхожденія, какъ и нѣкоторыя изъ посланій ап. Павла; такъ что св. Варнава является въ своемъ посланіи только продолжателемъ ап. Павла по разъясненію вопроса объ отношеніи Моисеева закона, преимущественно обрядоваго, къ духу и сущности христіанской вѣры.

3. *Читатели посланія Варнавы.*

Въ общій вопросъ о происхожденіи посланія Варнавы входитъ еще третій вопросъ, именно вопросъ о томъ, *для кого* было назначено это посланіе, и *кто* были самыми *первыми* его *читателями*. Мы коснемся этого вопроса съ одной стороны потому, что онъ можетъ служить къ объясненію содержанія посланія Варнавы, а съ другой потому, что онъ имѣетъ весьма важное значеніе при рѣшеніи другого вопроса, именно вопроса о подлинности посланія Варнавы. Новѣйшая западная критика отрицаетъ подлинность посланія Варнавы между прочимъ на основаніи извѣстнаго рѣшенія вопроса о первоначальныхъ читателяхъ этого посланія.

Ни въ предисловіи, ни въ заключеніи посланія Варнавы прямо не обозначается, для кого именно первоначально было назначено это посланіе и кто были са-

мыми первыми его читателями. Вѣроятно на этомъ основаніи одинъ изъ древнѣйшихъ церковныхъ писателей—Оригенъ называетъ посланіе Варнавы „ἐπιστολὴ καθολικὴ“, т. е. каѳолическимъ или соборнымъ посланіемъ, въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ называются каѳолическими или соборными посланія апостоловъ Петра, Іакова, Іоанна и Іуды. Именно свидѣтельство Оригена (Contr. Cels. Lib. 1, n. 63) даетъ мысль, что будто посланіе Варнавы не было назначено для какого-нибудь частнаго лица, или для какой-нибудь частной христіанской общины, а назначалось вообще для всѣхъ христіанъ первенствующей церкви. Но это мнѣніе Оригена противорѣчитъ самому содержанію посланія. Уже первая глава посланія Варнавы ясно показываетъ, что посланіе первоначально назначалось только для извѣстнаго, опредѣленнаго круга читателей, съ которыми авторъ находился въ самыхъ близкихъ и тѣсныхъ отношеніяхъ. Въ привѣтственной формулѣ посланія авторъ называетъ своихъ читателей своими „сынами и дщерями“; „Avete, говоритъ онъ. filii et filiae in nomine Domini nostri Iesu Christi“. А по древнему апостольскому обычаю „сынами и дщерями“ по отношенію къ какому-нибудь лицу назывались обыкновенно тѣ, которые были учениками этого лица въ истинахъ христіанской вѣры и которые находились къ нему въ личныхъ отношеніяхъ, какъ къ своему учителю. Дальнѣйшій ходъ рѣчи въ первой главѣ посланія Варнавы еще болѣе указываетъ на близкія личныя отношенія автора къ его читателямъ. Авторъ знаетъ, что его читатели, „изобилуютъ великими и прекрасными добродѣтелями“, и что „благодать Божія, которую они получили, глубоко укоренилась въ нихъ“. Онъ убѣжденъ, что „съ тѣхъ поръ, какъ *онъ обращался съ ними*, они пріобрѣли многія блага на пути правды Господней“; „по этой причинѣ, пишетъ онъ, я люблю васъ, братіе, больше души своей“. „И такъ какъ я, говоритъ онъ дальше, обыкновенно *старался дѣлиться съ вами* тѣмъ, что самъ получилъ, то и теперь спѣшу написать вамъ

нѣсколько словъ, чтобы вмѣстѣ съ вѣрою вы имѣли и совершенное вѣдѣніе". Изъ всѣхъ этихъ выдержекъ первой главы посланія Варнавы несомнѣнно видно, что читатели посланія были лично извѣстны автору, что онъ нѣкогда обращался съ ними и дѣлился всѣмъ тѣмъ, что самъ получалъ, и что, слѣдовательно, посланіе св. Варнавы первоначально должно было имѣть только извѣстный, опредѣленный кругъ читателей, какую-нибудь частную христіанскую общину, которая, по всей вѣроятности, и была основана самимъ авторомъ посланія. Кто же были эти первоначальные читатели посланія Варнавы и къ какой христіанской общинѣ они принадлежали?

Въ западной богословской литературѣ существуютъ *три* различныхъ мнѣнія относительно читателей посланія Варнавы; по одному мнѣнію, посланіе первоначально назначено было для христіанъ изъ *іудеевъ*, принадлежавшихъ или къ кипрской церкви, или къ александрійской, или къ какой-нибудь изъ малоазійскихъ церквей; по другому мнѣнію, первоначальными читателями посланія были, напротивъ, христіане изъ *язычниковъ*, жившіе въ какой-нибудь изъ тѣхъ странъ, въ которыхъ проповѣдывалъ авторъ посланія; третье мнѣніе занимаетъ средину между двумя предыдущими мнѣніями и принадлежитъ извѣстному нѣмецкому ученому Шенкелю; по Шенкелю, посланіе св. Варнавы въ первоначальномъ своемъ видѣ, т. е. въ томъ видѣ, въ какомъ оно вышло изъ рукъ самого Варнавы, назначено было для христіанъ изъ іудеевъ; но потомъ, по мнѣнію Шенкеля, оно было передѣлано, получило болѣе пространный видъ сравнительно съ первоначальной своей редакціей, именно тотъ видъ, какой оно имѣетъ теперь, и вотъ въ этомъ-то передѣланномъ видѣ оно было назначено какъ для христіанъ изъ іудеевъ, такъ и христіанъ изъ язычниковъ. Такъ какъ мнѣніе Шенкеля о читателяхъ посланія Варнавы основывается на его гипотезѣ о позднѣйшей передѣлкѣ посланія, а эта гипотеза единодушно отвергнута въ западномъ бого-

словскомъ мірѣ, какъ совершенно несостоятельная, то вопросъ о первоначальныхъ читателяхъ посланія Варнавы можетъ быть рѣшенъ только двоякимъ образомъ: т. е. что читателями этого посланія были или христіане изъ іудеевъ, или христіане изъ язычниковъ, съ которыми обращался и между которыми проповѣдывалъ ап. Варнава.

Главнымъ представителемъ и поборникомъ перваго изъ этихъ мнѣній служитъ католическій ученый Гефеле, спеціально занимавшійся изученіемъ произведеній Мужей Апостольскихъ и объ ап. Варнавѣ написавшій особое сочиненіе, подъ заглавіемъ „Sendschreiben des Ap. Barnabas“ (1840 г. Tübing.). Свое мнѣніе объ іудейскихъ читателяхъ посланія Варнавы Гефеле основываетъ, съ одной стороны, на главной темѣ посланія, а съ другой на извѣстномъ способѣ раскрытія этой темы. Главнымъ предметомъ посланія, говоритъ Гефеле, служитъ вопросъ объ отношеніи Моисеева обрядоваго закона къ новому христіанскому закону; авторъ раскрываетъ въ своемъ посланіи, что ветхозавѣтный обрядовый законъ имѣлъ только прообразовательное значеніе по отношенію къ христіанству; поэтому, когда христіанство явилось, онъ сдѣлался совершенно ненужнымъ, излишнимъ. Но вопросъ объ отношеніи ветхозавѣтнаго обрядоваго закона къ христіанству, продолжаетъ Гефеле, возникъ на іудейской почвѣ и былъ интересенъ только для христіанъ изъ іудеевъ, которые и по обращеніи своемъ въ христіанство не могли еще совершенно отрѣшиться отъ своихъ прежнихъ религіозныхъ убѣжденій; слѣдовательно, естественно предположить, что авторъ назначалъ свое посланіе именно для христіанъ изъ іудеевъ, съ цѣлію предостеречь ихъ отъ крайняго увлеченія іудействомъ и разными постановленіями ветхозавѣтнаго обрядоваго закона. Къ этому же выводу, замѣчаетъ Гефеле, приводитъ и самый способъ раскрытія главной темы посланія Варнавы. Авторъ доказываетъ ненужность и необязательность для христіанъ обрядоваго Моисеева закона исключительно

только на основаніи ветхозавѣтныхъ св. Писаній, на основаніи разныхъ пророческихъ изреченій, при этомъ онъ пользуется исключительно только аллегорическимъ и таинственнымъ способомъ толкованія свящ. книгъ В. Завѣта, тѣмъ способомъ, который въ его время былъ въ особенности распространенъ между іудейскими раввинами. Но такой способъ доказательствъ, продолжаетъ потомъ Гефеле, могъ имѣть значеніе только для читателей іудейскаго происхожденія, и не имѣлъ ровно никакого значенія для читателей язычниковъ. Это мнѣніе Гефеле было бы справедливо, если бы, во первыхъ, несомнѣнно было доказано, что вопросъ объ отношеніи Моисеева обрядоваго закона къ христіанству интересовалъ только однихъ христіанъ изъ іудеевъ и вовсе не интересовалъ христіанъ изъ язычниковъ; но мы имѣемъ данныя, которыя доказываютъ совершенно противное. Уже изъ біографіи св. Варнавы мы знаемъ, что означенный вопросъ волновалъ въ одно время все христіанское общество въ Антіохіи, которое, какъ извѣстно, состояло какъ изъ язычниковъ, такъ и изъ іудеевъ, и волновалъ его до такой степени, что перенесенъ былъ даже на рѣшеніе апостоловъ. Извѣстно потомъ, что еще задолго до явленія на землѣ Спасителя іудейскій прозелитизмъ былъ распространенъ повсюду и что іудеи, разсѣявшись вслѣдствіи извѣстныхъ историческихъ событій по всѣмъ странамъ міра, повсюду вели религіозную пропаганду, результаты которой были иногда весьма значительны; ко времени пришествія Спасителя эта пропаганда особенно усилилась и язычники во множествѣ переходили въ іудейство и становились или такъ называемыми прозелитами *врат*ъ, или же прозелитами *правды*. А переходя въ іудейство, язычники, очень естественно, усвояли и всѣ религіозныя симпатіи и антипатіи іудеевъ, такъ что потомъ, когда съ явленіемъ Христа возникъ вопросъ объ отношеніи ветхозавѣтнаго обрядоваго закона къ закону евангельскому, іудейскіе прозелиты изъ язычниковъ упорнѣе самихъ іудеевъ отстаивали безусловную не-

обходимость и обязательность для христіанъ разныхъ постановленій Моисеева закона. Поэтому неудивительно, если апостолы, доказывая въ своихъ посланіяхъ ненужность и необязательность обрядоваго Моисеева закона, назначали эти посланія иногда для христіанъ изъ іудеевъ, а иногда и для христіанъ изъ язычниковъ. Напр. посланіе ап. Павла къ Галатамъ несомнѣнно назначено для христіанъ изъ язычниковъ; между тѣмъ, посланіе это раскрываетъ тоже самое, что раскрываетъ и посланіе св. Варнавы. Слѣдовательно, то положеніе Гефеле, что главный предметъ посланія Варнавы могъ интересовать только однихъ христіанъ изъ іудеевъ, оказывается исторически невѣрнымъ, и слѣдовательно посланіе Варнавы могло быть назначено и для христіанъ изъ язычниковъ, подобно посланію ап. Павла къ Галатамъ, съ которымъ оно имѣетъ въ сущности одинаковое содержаніе. Равнымъ образомъ и тотъ способъ доказательствъ, которымъ пользуется Варнава въ раскрытіи главной темы своего посланія, также нисколько не доказываетъ мнѣнія Гефеле объ іудейскихъ читателяхъ посланія. Вопросъ объ отношеніи ветхаго завѣта къ новому только и можно было рѣшить на основаніи свящ. книгъ ветхаго завѣта, какъ дѣйствительно и рѣшаетъ этотъ вопросъ ап. Варнава; а свящ. книги ветхаго завѣта, послѣ того, какъ онѣ были переведены съ еврейскаго языка на греческій, были извѣстны не только іудеямъ, но и язычникамъ; слѣдовательно и для христіанъ изъ язычниковъ доказательства св. Варнавы, основанныя на разныхъ изреченіяхъ изъ свящ. книгъ ветхаго завѣта, могли имѣть полную силу. Что касается, наконецъ, иносказательнаго и аллегорическаго способа толкованія разныхъ мѣстъ изъ книгъ ветхаго завѣта и разныхъ постановленій и учрежденій обрядоваго Моисеева закона, то и этотъ пріемъ, употребленный авторомъ посланія для доказательства своей главной мысли, не былъ и не могъ быть новостію и для христіанъ изъ язычниковъ, потому что аллегорическій способъ толкованія свящ.

книгъ былъ распространенъ во времена Варнавы не только между іудеями, но и между язычниками. Въ главѣ IX-й своего посланія авторъ между прочимъ доказываетъ, что число 318 мужей, обрѣзанныхъ Авраамомъ имѣло таинственный смыслъ, предъизображая собою будущаго распятаго Іисуса. „Узнайте, говоритъ онъ своимъ читателямъ, что̀ такое *десять* и *восемь*, а потомъ что̀ такое *триста*. Десять и восемь выражаются: десять буквою *іота* (ι), *восемь* — буквою *ита* (η), и вотъ начало имени Іисусъ. А такъ какъ крестъ въ способѣ начертанія буквы *тавъ* (τ) долженъ былъ указывать на благодать искупленія, то и сказано: „и триста“. Итакъ въ первыхъ двухъ буквахъ открывается имя Іисусъ, а въ третьей предъизображается крестъ, на которомъ былъ распятъ Іисусъ“. Это толкованіе основано, очевидно, на греческомъ текстѣ Библіи и на греческомъ чтеніи имени *Іисусъ* и имѣло, очевидно, въ виду такихъ читателей, которые не знали еврейскаго текста Библіи. т. е. скорѣе назначено для читателей изъ язычниковъ, чѣмъ для читателей изъ іудеевъ. Такимъ образомъ, ни основная тема посланія Варнавы, ни способъ раскрытія этой темы нисколько не доказываютъ того мнѣнія Гефеле, по которому посланіе это первоначально было назначено только для христіанъ изъ іудеевъ. Напротивъ, въ посланіи есть несомнѣнныя доказательства другого, противоположнаго мнѣнія, т. е. что первоначальными читателями посланія были христіане не изъ іудеевъ, но изъ язычниковъ.

Самое первое мѣсто, которое можетъ приводить къ этому заключенію, находится уже во *второй* главѣ посланія Варнавы и читается такимъ образомъ: „Итакъ, поелику мы не безъ разума, говоритъ авторъ, то должны понимать благую волю Отца нашего, ибо Онъ, желая взыскать насъ, блуждающихъ *подобно іудеямъ*, говоритъ намъ, какъ мы должны приблизиться къ Нему. Онъ говоритъ намъ: жертва Богу сердце сокрушенное и сердце смиренное Богъ не презираетъ“ (Пс. L, 19). Изъ этого мѣста посланія Варнавы видно, что лицъ

іудейскаго происхожденія авторъ не предполагаетъ въ числѣ своихъ читателей, потому что говоритъ объ нихъ въ третьемъ лицѣ, какъ о сторонних для того круга читателей, къ которому онъ обращается. Онъ говоритъ, что читатели его „блуждаютъ подобно іудеямъ“, т. е. только склонны къ заблужденіямъ іудеевъ, но еще не усвоили этихъ заблужденій; очевидно, онъ разумѣетъ здѣсь такихъ читателей, которые перешли въ христіанство не изъ іудейства, а изъ язычества, потому что иначе онъ не выразился бы о нихъ, что они: „блуждаютъ подобно іудеямъ“, но сказалъ бы, что они еще не оставили прежнихъ своихъ заблужденій, т. е. такихъ, которыя они имѣли, будучи въ іудействѣ, и что слѣдуетъ эти заблужденія оставить. Затѣмъ, въ *третьей* главѣ своего посланія, гдѣ авторъ на основаніи ветхозавѣтныхъ пророчествъ доказываетъ, что посты іудейскіе не истинны и не угодны Богу, онъ говоритъ между прочимъ: „въ этомъ, братіе, открывается попеченіе и милосердіе Божіе, ибо Онъ людямъ, которыхъ взыскалъ для своего Возлюбленнаго, опредѣлилъ вѣровать въ простотѣ и уже прежде вразумилъ насъ не обращаться, *подобно прозелитамъ*, къ закону іудейскому“. Авторъ опять противополагаетъ здѣсь читателей своего посланія лицамъ іудейскаго происхожденія; онъ увѣщаваетъ ихъ не обращаться, подобно *прозелитамъ* къ іудейскому закону. Фраза: „не обращайтесь къ закону іудейскому подобно прозелитамъ“, не имѣла бы смысла, если бы авторъ назначалъ свое посланіе для христіанъ изъ іудеевъ. Въ этомъ случаѣ можно предполагать только двоякую возможность: или іудеи, читатели посланія Варнавы, вовсе не оставляли Моисеева закона и по переходѣ своемъ въ христіанство, но тогда не было смысла говорить имъ, чтобы они не обращались къ закону Моисееву подобно прозелитамъ, а всего естественнѣе нужно было сказать имъ: „оставьте законъ Моисеевъ, потому что теперь онъ не нуженъ“, или же іудеи, читатели посланія, перешедши въ христіанство, первоначально оставили

законъ Моисеевъ, а потомъ снова къ нему возвратились; но и въ этомъ случаѣ нельзя было говорить имъ: „не обращайтесь къ закону Моисееву“, а нужно было сказать: „не возвращайтесь къ закону Моисееву, въ которомъ вы пребывали прежде“. Такимъ образомъ, остается предположить, что авторъ говоритъ здѣсь къ такимъ читателямъ: которые перешли въ христіанство изъ язычества, потому что только въ этомъ случаѣ сохранитъ свой смыслъ фраза: „не обращайтесь подобно прозелитамъ къ закону іудейскому“. Наконецъ, въ *шестнадцатой* главѣ своего посланія авторъ почти прямо называетъ своихъ читателей христіанами изъ язычниковъ. „Прежде, нежели мы увѣровали Богу, говоритъ онъ, обиталище сердца нашего было слабо и подвержено разрушенію, подобно храму, устроенному рукою человѣческою; мы были домомъ, исполненнымъ идолослуженія, были жилищемъ демоновъ, потому что дѣлали противное Богу“. Изъ этого мѣста видно, что читатели посланія Варнавы, прежде чѣмъ сдѣлались христіанами, не вѣровали въ Бога, покланялись идоламъ и были жилищемъ демоновъ; т. е. другими словами: первоначальными читателями посланія Варнавы были христіане не изъ іудеевъ, а изъ язычниковъ, потому что не о первыхъ, а только о послѣднихъ можно было сказать, что прежде они не вѣровали въ Бога и покланялись идоламъ. Такимъ образомъ несомнѣнно, что посланіе св. Варнавы первоначально было назначено для христіанъ изъ язычниковъ; нельзя только съ такою же несомнѣнностью опредѣлить, гдѣ именно жили читатели посланія Варнавы; съ большею вѣроятностью предполагаютъ, что это были жители Александріи, потому что въ древности посланіе св. Варнавы было особенно извѣстно и уважаемо въ церкви александрійской.

4. Время написанія посланія св. Варнавы.

Чтобы кончить статью о происхожденіи посланія св. Варнавы, намъ остаётся еще сказать нѣсколько

словъ о *времени* написанія этого посланія. Вопросъ о времени написанія посланія Варнавы можно рѣшить только предположительно, потому что ни въ самомъ посланіи, ни въ свидѣтельствахъ древности мы не имѣемъ никакихъ положительныхъ указаній на то, въ какой именно годъ послѣ Р. Христова было написано посланіе св. Варнавы. Несомнѣнно, что оно написано послѣ разрушенія Іерусалима и храма, которое совершилось, какъ извѣстно, въ 70 году послѣ Р. Христова. На это мы имѣемъ положительныя указанія въ самомъ посланіи, именно въ IV и XVI главахъ посланія авторъ говоритъ о разрушеніи Іерусалима и храма, какъ уже о совершившемся событіи; „знайте“, говоритъ онъ въ гл. XVI, „что надежда іудеевъ на храмъ пустая... за то, что они постоянно воюютъ, храмъ ихъ разрушенъ врагами и теперь подданные изъ враговъ возстановляютъ его. Что городу съ храмомъ и народомъ израильскимъ надлежало быть преданну язычникамъ, это напередъ было объявлено... и сбылось это, какъ сказалъ Господь“. Но когда именно послѣ разрушенія храма и Іерусалима было написано посланіе Варнавы, въ первомъ ли вѣкѣ, или въ началѣ II вѣка, мнѣнія объ этомъ различны. Тѣ изъ новѣйшихъ западныхъ писателей, которые отрицаютъ подлинность посланія Варнавы, напр. Гефеле, Кейзеръ и др., отодвигаютъ время написанія этого посланія ко второму вѣку, когда ап. Варнавы уже не было въ живыхъ; а тѣ, которые признаютъ подлинность посланія Варнавы, именно Мёлеръ, Фреппель, Блекъ и др. доказываютъ, что посланіе это написано въ первомъ вѣкѣ и спустя недолго послѣ разрушенія Іерусалима и храма. Это послѣднее мнѣніе намъ кажется болѣе справедливымъ, потому что имѣетъ за себя гораздо больше основаній, чѣмъ первое мнѣніе. Прежде всего, авторъ ничего не говоритъ о возстановленіи Іерусалима при императорѣ Адріанѣ въ началѣ II вѣка (119 г.) подъ именемъ Эліи Капитолины; слѣдовательно, событіе это ему было еще неизвѣстно и онъ писалъ свое посланіе прежде этого событія. За-

тѣмъ заблужденіе христіанъ іудействующихъ, съ которыми полемизируетъ авторъ посланія, представляется въ посланіи именно въ той формѣ, въ какой оно существовало только въ первомъ вѣкѣ, а не въ той, какую оно получило впослѣдствіи, приблизительно въ началѣ II вѣка; изъ посланія видно, что притязанія христіанъ іудействующихъ ограничивались во времена автора только требованіемъ необходимости и обязательности обрядоваго Моисеева закона какъ для христіанъ изъ іудеевъ, такъ и для христіанъ изъ язычниковъ, но изъ посланія не видно, чтобы притязанія эти простирались дальше, и чтобы противники автора отрицали божество І. Христа, какъ это дѣлали евіониты II вѣка, выродившіеся изъ іудействующихъ христіанъ I вѣка. Наконецъ, есть одно мѣсто въ посланіи, гдѣ разрушеніе Іерусалима и храма представляется событіемъ весьма недавнимъ, случившимся на глазахъ какъ самого автора, такъ и его читателей, именно въ IV главѣ своего посланія авторъ намекаетъ на разрушеніе Іерусалима и храма, говоря своимъ читателямъ: „подумайте и о томъ, что вы видѣли столько знаменій и дивныхъ явленій среди народа іудейскаго, и Господь такъ оставилъ его“. Все это заставляетъ насъ предполагать, что посланіе, извѣстное съ именемъ Варнавы, написано не во II, а въ I вѣкѣ и написано спустя недолго послѣ разрушенія Іерусалима и храма. Мы еще возвратимся къ вопросу о времени написанія посланія Варнавы, когда будемъ говорить о подлинности этого посланія, а теперь перейдемъ къ изложенію содержанія посланія.

Б) *Содержаніе посланія св. Варнавы.*

Посланіе св. Варнавы, кромѣ вступленія и заключенія, состоитъ изъ двухъ частей: *догматической* и *нравоучительной*. Догматическая — самая большая и главная часть посланія, она заключаетъ въ себѣ первыя

XVII главъ, а нравоучительную составляютъ только послѣднія четыре главы (XVIII—XXI).

Свой основной взглядъ на отношеніе іудейства къ христіанству св. Варнава очень ясно высказываетъ уже въ самомъ вступленіи къ своему посланію, именно въ I главѣ. Господь, говоритъ онъ, назначилъ для людей три періода: жизнь надежды или надежду на жизнь—*spes vitae*, жизнь воспитанія или начало жизни—*initium vitae*, и, наконецъ, полное совершеніе этой жизни—*consummatio vitae* [1]). „Открывъ намъ чрезъ пророковъ прошедшее и настоящее, Владыка далъ намъ такимъ образомъ начатки предвкушенія будущаго“ [2]). Въ этихъ немногихъ словахъ св. Варнава очень рельефно обозначаетъ всю сущность божественнаго домостроительства о человѣческомъ спасеніи. Spes vitae — это состояніе древняго міра подъ кровомъ надежды, которую внушаетъ пророчество; *initium vitae* — это второй періодъ жизни человѣчества, состояніе міра христіанскаго подъ сѣнію

---

[1]) Въ приведенномъ мѣстѣ авторъ слѣдуетъ толкованію свящ. П. Преображенскаго (Писанія Мужей Апостольскихъ... стр. 34, примѣч. 3). Въ греческомъ текстѣ это мѣсто читается: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνη* и проч.,—а по переводу Чельцова: «итакъ—догматовъ Господнихъ три: жизнь, вѣра, надежда. (Въ нихъ) начало и конецъ наши, — начало — праведность предъ судомъ....» и проч. (см. Собраніе символовъ и вѣроизложеній,. стр. 209). Какъ на греческомъ, такъ и въ русскомъ переводѣ Чельцова очевидно это мѣсто имѣетъ иной смыслъ сравнительно съ толкованіемъ Преображенскаго. Впрочемъ неизлишне упомянуть, что и въ одномъ изъ лучшихъ иностранныхъ изданій объ этихъ словахъ замѣчено: Locus nondum perfecte sanatus esse videtur — см. Patrum Apostolicorum opera... recensuerunt Oscar de *Hebhardt*, Adolfus *Harnack*, Theodorus *Zahn:* Barnabae epistula graece et latine, Lipsiae 1878, стр. 5, примѣч. 6. Въ этомъ прекрасномъ изданіи, кромѣ греческ. и латинскаго текста писаній Апостольскихъ Мужей имѣются и пролегомены, и самые подробные указатели изданій и литературы (по годъ изданія книги) и, наконецъ, въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ варіанты и объясненія темныхъ выраженій. *Примѣч. издат.*

[2]) Переводъ Чельцова, цитов. сочин. 209.

вѣры, которую рождаетъ исполнившееся пророчество, и наконецъ *consummatio vitae*—это послѣдній періодъ человѣчества, состояніе міра будущаго, когда вѣра превратится въ ясное видѣніе. По этому взгляду, религія іудейская есть пророчество о христіанствѣ, христіанство есть исполненіе іудейской религіи, а жизнь будущая есть завершеніе самого христіанства. Іудейство имѣетъ жизнь только по своему отношенію къ будущему христіанству, оно есть только упованіе жизни и надежда на жизнь —spes vitae. Христіанство же, будучи какъ само по себѣ, такъ и по отношенію къ іудейской религіи, полною и совершенною дѣйствительностію, въ свою очередь есть образъ и символъ будущаго; оно есть только начало жизни — initium vitae; оно существуетъ для жизни будущей, въ которой находитъ свое завершеніе и окончаніе. Такимъ образомъ, христіанство занимаетъ средину между пророчествомъ и ясновидѣніемъ; оно есть вѣра, которая приготовляетъ послѣднее (т. е. ясновидѣніе) и объясняетъ первое (т. е. пророчество), которая, съ одной стороны, раскрываетъ прошедшее, и съ другой—указываетъ на будущее. Этотъ взглядъ св. Варнавы на отношеніе между христіанствомъ, іудействомъ и жизнію будущею въ полной степени согласенъ со взглядомъ по тому же самому вопросу новозавѣтныхъ священныхъ писателей, напр. ап. Павла. По ученію ап. Павла, въ его посланіи къ Галатамъ, законъ іудейскій есть *пѣстунъ*, или дѣтоводитель ко Христу; іудейская религія должна была преподать міру только самые первые религіозные уроки, наставляя его въ самыхъ главныхъ, элементарныхъ истинахъ вѣроученія; потомъ насталъ для человѣчества болѣе зрѣлый возрастъ, когда это элементарное ученіе должно было уступить и дѣйствительно уступило мѣсто ученію болѣе возвышенному и полному, т. е. христіанству. Въ томъ же посланіи къ Галатамъ ап. Павелъ выражаетъ этотъ взглядъ еще и въ другой формѣ. Законъ Моисеевъ есть *опекунъ*, который держитъ человѣка подъ стражей своихъ предписаній; при-

ходитъ время освобожденія изъ-подъ власти опеки, и человѣкъ достигаетъ свободы божественнаго усыновленія. Въ посланіи къ Евреямъ апостолъ употребляетъ сравненіе *тѣни* и *свѣта*; іудейская религія есть пророчественная тѣнь, которую бросаетъ отъ себя христіанство. Ап. Павелъ съ такою же точностію опредѣляетъ отношеніе между христіанствомъ и жизнію будущею. Хотя христіанство есть свѣтъ, по сравненію съ тѣнію Моисеева закона; но въ тоже время оно есть только утренняя заря по отношенію къ великому дню вѣчности: „Вѣра, говоритъ апостолъ, есть уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ“. Настанетъ день, когда вѣра обратится въ ясное видѣніе, и когда „узримъ Бога лицемъ къ лицу“. Такимъ образомъ, по ученію и св. Варнавы, и ап. Павла, іудейство имѣетъ только служебное, подчиненное значеніе по отношенію къ христіанству. Христосъ Спаситель, Божественный Глава и Основатель новаго завѣта, Которымъ живетъ и о Которомъ проповѣдуетъ христіанство, по представленію св. Варнавы, есть средоточіе всего божественнаго домостроительства о человѣческомъ спасеніи; „все въ Немъ и для Него“, говоритъ св. Варнава. Онъ есть Жизнь и Источникъ духовной жизни какъ въ періодѣ *надежды*, въ ветхомъ завѣтѣ, такъ и въ періодѣ *вѣры*, въ новомъ завѣтѣ. Живая вѣра въ искупительную силу страданій и крестной смерти І. Христа спасала и лучшихъ людей въ іудействѣ, спасаетъ теперь и христіанъ. Разница только въ томъ, что въ іудействѣ все было только сѣнію и образомъ грядущихъ благъ, а въ христіанствѣ эти духовныя блага существуютъ на самомъ дѣлѣ. Эта разница вполнѣ выражаетъ отношеніе между іудействомъ и христіанствомъ; первое, т. е. іудейство, со всѣми его религіозными постановленіями и учрежденіями, есть только, по ученію св. Варнавы, обширное *пророчество* о Христѣ и христіанствѣ.

Приведенныя нами слова изъ первой главы посланія Варнавы составляютъ главную тему всей догматической части посланія. Способъ раскрытія и уясненія

этой темы простъ и однообразенъ. Чтобы доказать, что іудейство имѣетъ только подчиненное и служебное отношеніе къ христіанству, св. Варнава вездѣ въ своемъ посланіи употребляетъ такъ называемый аллегорическій, иносказательный способъ толкованія ветхаго завѣта; во всѣхъ обрядовыхъ постановленіяхъ Моисеева закона, кромѣ буквальнаго смысла, онъ видитъ и находитъ смыслъ духовный, таинственный, или, какъ онъ самъ неоднократно выражается, *высшее духовное вѣдѣніе*, которое указываетъ на будущія времена Мессіи и новозавѣтной церкви. Не входя въ разборъ всѣхъ частностей и подробностей посланія Варнавы, мы остановимся только на главныхъ и существенныхъ его пунктахъ.

Самое важное учрежденіе ветхаго завѣта, на соблюденіи котораго вѣрующими въ І. Христа особенно настаивали современные Варнавѣ ревнители Моисеева закона, именно *обрѣзаніе*, взятое само по себѣ, безъ представленія заключеннаго въ немъ высшаго духовнаго смысла и главной, основной идеи, не имѣетъ, по мнѣнію Варнавы, никакого значенія. Въ этомъ видѣ, пишетъ св. Варнава, оно не можетъ служить *печатью* завѣта съ Богомъ, какъ думаютъ іудеи. Обрѣзываются и сиріяне, и аравитяне, и жрецы идольскіе [1]); и ужели и они принадлежатъ къ *завѣту Божію*? Только то обрѣзаніе угодно было Богу, и имѣло значеніе въ ветхомъ завѣтѣ, продолжаетъ Варнава, которое совершалось людьми съ „обрѣзаннымъ слухомъ и сердцемъ, и съ вѣрою въ грядущаго Мессію Искупителя“. Первый учредитель обрѣзанія, отецъ вѣрующихъ Авраамъ совершилъ этотъ обрядъ именно съ вѣрою въ грядущаго Мессію, „предвзирая духомъ на Іисуса“, по вы-

---

[1]) Варнав. гл. IX. Мнѣніе св. Варнавы, что многіе и изъ языческихъ народовъ древности имѣли обрѣзаніе, подтверждается у *Котельера*, одного изъ издателей его посланія, многочисленными цитатами изъ отцевъ церкви и другихъ древнихъ писателей. Подробнѣе объ обрѣзаніи см. въ соч. В. Соколова: «Обрѣзаніе у евреевъ». Казань 1892 г., гл. II, стр. 137—217.

раженію св. Варнавы. Отсюда ветхозавѣтное обрѣзаніе, по опредѣленію Божію и по разумѣнію перваго его учредителя, имѣло значеніе потому только, что прообразовало собою будущаго Мессію-Искупителя, и что теперь, когда это прообразованіе исполнилось, оно уже не имѣетъ своего прежняго значенія, и слѣдовательно ненужно и необязательно для вѣрующихъ въ Іисуса Христа.—Точно такой же прообразовательный смыслъ находитъ св. Варнава въ іудейскомъ обрядѣ *принесенія въ жертву двухъ козловъ* для очищенія грѣховъ народа, и затѣмъ въ обрядѣ жертвоприношенія *красной непорочной юницы*, которыя описываются въ XVI гл. Левитъ и въ XIX гл. Числъ. Св. Варнава въ описаніи этихъ обрядовъ нѣсколько разнится отъ библейскаго текста; онъ вноситъ такія подробности, которыхъ нѣтъ въ Библіи, но которыя впрочемъ нисколько не противорѣчатъ основному смыслу и духу этихъ обрядовъ. По мнѣнію ученыхъ издателей посланія св. Варнавы, Гефеле и Дресселя, между первенствующими христіанами существовало преданіе о многихъ такихъ обрядахъ іудейскаго закона, которые не были записаны въ Библіи. Св. Варнава, вѣроятно, знакомъ былъ съ этими обрядами, потому что въ своемъ посланіи онъ очень часто отступаетъ отъ буквальнаго текста Библіи. Обрядъ *принесенія въ жертву козла очищенія*, по его описанію, состоялъ въ слѣдующемъ (гл. VII). Брали двухъ козловъ хорошихъ и одинаковыхъ; одного изъ нихъ жрецъ приносилъ во всесожженіе, а другой проклинался; всѣ присутствовавшіе при этомъ должны были плевать на него и бить его; потомъ возлагали около головы его червленную волну, и изгоняли его въ пустыню; одинъ изъ мужей, который долженъ былъ провожать его въ пустыню, снималъ съ него тамъ червленную волну и клалъ ее на кустарникъ, называемый шиповникомъ. Въ каждомъ дѣйствіи этого обряда св. Варнава видитъ духовный, таинственный смыслъ. Козлы должны были быть одинаковаго свойства; это указывало, по его мнѣнію, на то, что оба они изображали одного и

того же пречистаго и непорочнаго Агнца. Козелъ, котораго проклинали, на котораго плевали, котораго били и изгоняли въ пустыню, указывалъ на тѣ истязанія, которымъ долженъ былъ подвергнуться со стороны іудеевъ Господь Спаситель. Червленная волна на головѣ козла проклинаемаго предъизображала увѣнчаніе или прославленіе І. Христа, какъ царя, когда Онъ явится для всеобщаго суда надъ людьми, и когда іудеи будутъ поражены сходствомъ того, кого они проклинали, съ Тѣмъ, Кто есть истинная жертва и Сынъ Божій. Червленная волна, послѣ снятія ея съ головы козла, полагавшаяся на шиповникъ, указывала, по толкованію св. Варнавы, на трудность пріобрѣтенія участія въ царствѣ Мессіи; какъ тотъ, кто захотѣлъ бы снять съ шиповника червленную волну, пишетъ св. Варнава, много потерпѣлъ бы отъ страшной колючести этого растенія, такъ и тотъ, кто хочетъ имѣть участіе въ царствѣ Мессіи, долженъ напередъ пройти длинный путь скорбей и страданій. — Другой изъ упомянутыхъ нами обрядовъ, обрядъ жертвоприношенія красной непорочной юницы, состоялъ, по описанію св. Варнавы (гл. VIII), въ томъ, что мужи, обремененные разными тяжкими грѣхами, закалали эту юницу и сожигали, потомъ отроки собирали ея пепелъ и клали въ сосуды, далѣе эти же самые отроки привязывали къ деревянному жезлу червленную волну и иссопъ, и такимъ образомъ окропляли народъ, каждаго человѣка порознь, чтобы очистить отъ грѣховъ. Непорочная юница это есть І. Христосъ, по толкованію св. Варнавы. Грѣшные мужи, приносящіе ее въ жертву, закалающіе и сожигающіе ее, это тѣ, которые подвергли Господа Спасителя смерти. Отроки, окропляющіе деревяннымъ жезломъ народъ, чтобы очистить его отъ грѣховъ, это апостолы, возвѣщающіе намъ отпущеніе грѣховъ и очищеніе сердца, которымъ Господь далъ власть проповѣдывать Евангеліе. Деревянный жезлъ съ червленною волною есть символъ того крестнаго древа, на которомъ долженъ былъ пострадать І. Христосъ, и ко-

торое сдѣлалось для Него потомъ царскимъ престоломъ.—Окончательный выводъ, къ которому приходитъ св. Варнава послѣ объясненія обоихъ этихъ обрядовъ (принесенія въ жертву козловъ очищенія и красной непорочной юницы), тотъ же самый, къ которому пришелъ онъ и послѣ своего толкованія ветхозавѣтнаго обрѣзанія, т. е., что оба эти обряда, указывая ни Единую истинную жертву, теперь не имѣютъ никакого значенія, такъ какъ эта жертва уже принесена Господомъ Іисусомъ Христомъ. — Св. Варнава пересматриваетъ всѣ важнѣйшія постановленія обрядоваго Моисеева закона, всѣ предметы почитанія и благоговѣнія іудеевъ, и повсюду, кромѣ буквальнаго, видитъ таинственное, аллегорическое знаменованіе, указывающее на какую-нибудь черту, или на какое-нибудь событіе будущей новозавѣтной церкви, что̀ собственно и сообщаетъ, по его мнѣнію, каждому обрядовому постановленію іудейскаго закона его высокій, религіозный характеръ. Было бы крайне неудовлетворительно, пишетъ св. Варнава (гл. X), понимать напр. заповѣди Моисея о яствахъ только въ ихъ буквальномъ смыслѣ, какъ это думаютъ іудеи, не проникая въ ихъ высокое таинственное знаменованіе. Заповѣди эти, однихъ изъ животныхъ запрещающія ѣсть, а другихъ дозволяющія, имѣютъ значеніе главнымъ образомъ по своему типическому отношенію къ разнымъ порокамъ и добродѣтелямъ, которыя съ особенною ясностію и опредѣленностію раскрываетъ христіанская вѣра; не сами по себѣ, въ своемъ буквальномъ смыслѣ, а по своему преимущественно нравственному знаменованію заповѣди эти имѣютъ высокій религіозный характеръ. Такъ понимали эти заповѣди, пишетъ Варнава, всѣ лучшіе люди ветхаго завѣта, такъ понимаемъ ихъ и мы христіане, которымъ открыто высшее вѣдѣніе, высшій смыслъ. Самъ Моисей понималъ свои заповѣди о яствахъ главнымъ образомъ въ духовномъ смыслѣ. Запрещая, напр., іудеямъ ѣсть разныхъ хищныхъ животныхъ, орла, ястреба, коршуна и ворона, Моисей

имѣлъ въ виду главнымъ образомъ нравственную цѣль; онъ хотѣлъ этимъ предохранить іудеевъ отъ беззаконнаго похищенія всего чужого, и отъ обычая очень нерѣдкаго между людьми, рыть яму и строить ковы своему ближнему. Напротивъ, Моисей дозволилъ іудеямъ ѣсть все, „имѣющее раздвоенныя копыта, и отрыгающее жвачку“ [1]), на томъ основаніи, пишетъ св. Варнава, что животныя этого рода служатъ образами нравственно доброй жизни. Животное, отрыгающее жвачку, по мнѣнію Варнавы, имѣетъ то хорошее свойство, что, когда получаетъ пищу, знаетъ своего хозяина, и насытившись, радуется о немъ. Оно служитъ образомъ людей, которые боятся Господа, размышляютъ въ сердцѣ своемъ о полученной ими заповѣди, которые, такъ сказать, пережевываютъ слово Господне, т. е. дорожатъ имъ и относятся къ нему разумно. Раздвоенныя копыта дозволенныхъ Моисеемъ животныхъ указываютъ, по мнѣнію Варнавы, на тѣхъ праведныхъ людей, душевная жизнь которыхъ такъ сказать двоится, съ одной стороны они не чужды и земныхъ интересовъ, а съ другой преслѣдуютъ и имѣютъ въ виду главнымъ образомъ интересы небесные. Уподобляться этимъ-то людямъ и повелѣваетъ Моисей своею заповѣдію о животныхъ, отрыгающихъ жвачку и съ раздвоенными копытами. — Объясняя эти и нѣкоторыя другія Моисеевы заповѣди о яствахъ, св. Варнава вовсе не хочетъ сказать, чтобы онѣ въ свое время не были обязательны и по своему буквальному смыслу; онъ проводитъ только ту мысль, что Богъ чрезъ Моисея нѣкоторыхъ животныхъ запретилъ ѣсть іудеямъ, а нѣкоторыхъ дозволилъ, не ради ихъ самихъ, а по ихъ типическому отношенію къ извѣстнымъ порокамъ и добродѣтелямъ. Климентъ александрійскій, буквально повторяя (Paedag. lib. II, cap. 10) аллегорическое объясненіе св. Варнавы о запрещенныхъ яствахъ, не на-

[1]) Лев. XI, 3. О заповѣдяхъ Моисеевыхъ относительно яствъ см. Лев. XI; Второз. XIV.

ходитъ въ немъ никакой погрѣшности противъ историческаго смысла Моисеевыхъ заповѣдей, и относится къ нему вообще съ глубокимъ уваженіемъ. Указывая высшій, духовный смыслъ въ этихъ заповѣдяхъ, св. Варнава имѣлъ въ виду только одну цѣль, которую онъ вездѣ преслѣдуетъ въ своемъ посланіи, это именно доказать, вопреки мнѣнію современныхъ ему ревнителей іудейства, необязательность для христіанъ обрядоваго закона Моисея вообще, и заповѣдей его о яствахъ въ частности, потому что то, на что указываютъ эти заповѣди, и что содержится въ нихъ, христіане и безъ того обязаны исполнять, и исполняютъ дѣйствительно, по смыслу и требованію евангельскаго закона.—Эту же цѣль имѣетъ въ виду св. Варнава, когда говоритъ объ іудейской субботѣ, святость которой обставлена была у іудеевъ разными предписаніями и постановленіями (гл. XV). По его мнѣнію, все библейское ученіе о субботѣ іудейской, о ея значеніи и о способѣ ея провожденія тоже имѣетъ высшій духовный смыслъ. Суббота іудейская, день покоя, установленная въ память окончанія Богомъ шестидневнаго творенія міра, указываетъ, по толкованію св. Варнавы, на тотъ великій день покоя, который наступитъ послѣ того, какъ Христосъ Спаситель, въ образѣ царя славы, придетъ и уничтожитъ время беззаконнаго, совершитъ судъ надъ нечестивыми, измѣнитъ солнце, луну и звѣзды. И библейскую заповѣдь „объ освященіи дня субботняго руками чистыми и сердцемъ чистымъ“ [1]), продолжаетъ Варнава, мы будемъ въ состояніи исполнить только тогда, когда не будетъ болѣе беззаконія, и когда всемогущею силою Господа все измѣнится и обновится.—Рядъ своихъ толкованій іудейскихъ обрядовъ и учрежденій св. Варнава заканчиваетъ указаніемъ таинственнаго, прообразовательнаго значенія іерусалимскаго храма (гл. XVI). Статья о храмѣ іерусалимскомъ стоитъ въ са-

[1]) Варнава не буквально приводитъ библейскую заповѣдь о субботѣ. Исх. гл. XX, 8; Второз. V, 12.

момъ концѣ догматической части посланія св. Варнавы: она до наглядности ясно должна была доказать строгимъ ревнителямъ іудейства всю несостоятельность и шаткость ихъ притязаній относительно обязательности и необходимости въ христіанствѣ древне-іудейскаго обрядоваго культа, и вмѣстѣ съ этимъ рельефно выставить на видъ главную мысль посланія св. Варнавы, его взглядъ на отношеніе іудейства къ христіанству. Суетна надежда іудеевъ, пишетъ св. Варнава, и на храмъ іерусалимскій, на который они въ своемъ обольщеніи надѣялись больше, чѣмъ на Бога, своего Создателя. Этотъ храмъ, въ которомъ совершались все богослуженіе и всѣ обряды древняго іудейства, теперь уже не существуетъ, онъ разрушенъ врагами. Такимъ образомъ Богъ наглядно показалъ всему міру, что значеніе іудейства для человѣчества кончено, что завѣтъ, который данъ былъ іудеямъ чрезъ Моисея, перешелъ теперь къ новымъ чадамъ обѣтованія, вѣрующимъ въ І. Христа. Теперь не іудеи, а христіане суть наслѣдники Божественныхъ обѣтованій, о чемъ прообразовательно, на Исаакѣ и Іаковѣ, на Манасіи и Ефремѣ, дано было знать Богомъ еще въ ветхомъ завѣтѣ. Вмѣсто іерусалимскаго храма, разрушеннаго язычниками, теперь существуетъ другой храмъ Божій внутри каждаго вѣрующаго въ І. Христа, храмъ духовный, который былъ прообразованъ іудейскимъ храмомъ. „До пришествія Христова, говоритъ Варнава, обиталище сердца нашего было слабо и подвержено разрушенію, подобно храму, построенному человѣческими руками. Мы были домомъ, исполненнымъ идолослуженія, были жилищемъ демоновъ, потому что мы дѣлали противное Богу. Но теперь, послѣ искупленія насъ кровію Господа Спасителя, получивъ отпущеніе грѣховъ, мы содѣлались новыми, совершенно вновь созданными людьми. Теперь внутри насъ, въ сердцахъ нашихъ истинно живетъ Самъ Богъ, Его слово вѣры, Его обѣтованія, Его премудрыя распоряженія, заповѣди Его ученія, Онъ Самъ въ насъ пророчествуетъ и живетъ. Онъ от-

крылъ намъ, рабамъ смерти, двери храма, Онъ далъ намъ покаяніе и ввелъ насъ въ храмъ нетлѣнный".— Этимъ контрастомъ между внутреннимъ состояніемъ человѣчества въ періодъ древняго міра, когда была только *надежда на жизнь* — spes vitae, и въ періодъ новаго завѣта, когда явилась самая жизнь или *начало жизни*—initium vitae, св. Варнава и заканчиваетъ раскрытіе главной мысли всей догматической части своего посланія, т. е. что христіанство есть новый совершеннѣйшій завѣтъ и гораздо выше іудейства, которое имѣетъ по отношенію къ нему только подчиненное, служебное значеніе, будучи его сѣнію и образомъ. Дальше св. Варнава дѣлаетъ переходъ ко второй части своего посланія—нравоучительной. „Я объяснилъ вамъ, говоритъ онъ своимъ читателямъ, сколько могъ и какъ могъ просто, все то, что служитъ къ вашему спасенію, и что относится къ предметамъ и вопросамъ настоящаго времени [1]). Теперь перейдемъ къ другому роду вѣдѣнія и ученія".

Во второй части своего посланія (XVIII—XXI) св. Варнава представляетъ двѣ совершенно противоположныхъ картины нравственной жизни и дѣятельности, именно *путь свѣта* и *путь тьмы*. На одномъ пути, по его ученію, поставлены свѣтоносные ангелы Божіи, а на другомъ ангелы сатаны. Богъ есть Господь отъ вѣка и до вѣка, сатана есть начальникъ времени беззаконія. Кто хочетъ итти *путемъ свѣта*, тотъ долженъ, по ученію Варнавы, проводить въ своей жизни слѣдующія нравственныя правила: люби своего Создателя, прославляй Искупившаго тебя отъ смерти. Будь простъ сердцемъ и богатъ духомъ. Ненавидь все неугодное Богу, ненавидь всякое лицемѣріе. Не превозносись, но будь смиренномудръ. Не дѣлай ближнему своему зла. Не сомнѣвайся, исполнятся ли обѣтованія Божіи или

---

[1]) (Гл. XVII). Св. Варнава разумѣетъ здѣсь современный ему вопросъ о томъ, должно ли и въ христіанствѣ удерживать іудейскіе обряды и постановленія.

не исполнятся. Люби ближняго больше души своей. Всякаго, говорящаго тебѣ слово Господне, люби какъ зѣницу ока и т. д. Св. Варнава посвящаетъ цѣлую XIX главу изображенію пути свѣта, и перечисляетъ всѣ особенно важныя правила нравственно-доброй жизни и дѣятельности. *Путь тьмы*, напротивъ, искривленъ, исполненъ проклятія, пишетъ св. Варнава. Этимъ путемъ шествуютъ гонители добрыхъ, ненавистники истины и любители лжи, люди безъ страха Божія, любящіе суету и гонящіеся за почестями и славою, немилосердые къ бѣднымъ, притѣснители угнетаемыхъ, и всѣ другіе подобные этимъ грѣшники. Св. Варнава увѣщаваетъ своихъ читателей шествовать первымъ путемъ, т. е. путемъ свѣта, потому что исполняющій заповѣди Господни прославится въ царствіи Божіемъ, а избирающій другое погибнетъ вмѣстѣ съ своими дѣлами.

Раскрывши въ догматической части своего посланія, путемъ аллегорическаго объясненія ветхаго завѣта, несостоятельность требованій строгихъ ревнителей іудейства относительно обязательности и необходимости разныхъ внѣшнихъ обрядовыхъ постановленій Моисеева закона, св. Варнава въ нравоучительной части своего посланія показываетъ своимъ читателямъ, какъ же именно долженъ жить и дѣйствовать всякій истинный христіанинъ, не связанный никакими внѣшними постановленіями іудейской обрядности. Нравоучительная часть его посланія имѣетъ, такимъ образомъ, тѣсную связь съ его догматическою частью, представляя и уясняя сущность евангельской нравственности и христіанскаго закона, который чуждъ, въ противоположность обрядовому Моисееву закону, ига рабства и необходимости.

В) *Вопросъ о подлинности посланія св. Варнавы.*

Изъ содержанія посланія Варнавы видно, что посланіе это принадлежитъ самой глубокой христіанской древности, по крайней мѣрѣ концу перваго вѣка, и что авторомъ его всего вѣроятнѣе могъ быть именно св. Варнава. Авторъ посланія высказываетъ тотъ же самый взглядъ на отношеніе іудейства къ христіанству, какой высказываетъ и ап. Павелъ въ своихъ посланіяхъ къ Галатамъ и Евреямъ. Особенно замѣтно сходство посланія Варнавы съ посланіемъ апостола Павла къ Евреямъ; сходство это простирается до такой степени, что, по свидѣтельству блаженнаго Іеронима, многіе западные христіане, и между прочимъ Тертулліанъ, приписывали посланіе къ Евреямъ ап. Варнавѣ. Поводомъ къ такой ошибкѣ, очевидно, могло послужить именно это поразительное сходство обоихъ посланій, простирающееся не только на цѣль и главную, основную идею ихъ, но и на способъ раскрытія этой идеи. Какъ ап. Павелъ, въ своемъ посланіи къ Евреямъ, приготовлялъ палестинскихъ христіанъ изъ іудеевъ, предъ временемъ разрушенія Іерусалима и храма, къ полному и совершенному отрѣшенію отъ ветхозавѣтныхъ обрядовъ, которые съ явленіемъ христіанства стали уже не нужны; такъ и ап. Варнава написалъ свое посланіе съ цѣлію предостеречь и освободить христіанъ изъ язычниковъ отъ вліянія на нихъ крайняго іудейства, имѣя въ виду уже совершившееся разрушеніе храма и Іерусалима. И тотъ и другой достигаютъ этихъ цѣлей существенно одинаковымъ образомъ, именно путемъ изъясненія духовнаго и прообразовательнаго смысла ветхозавѣтнаго писанія, и всего вообще ветхозавѣтнаго домостроительства Божія, которое въ полномъ своемъ свѣтѣ раскрывается и находитъ свое осуществленіе только въ христіанствѣ. Эта близкая родственность разсматриваемаго нами посланія съ посланіями христіанскаго апостола языковъ, который жилъ и дѣйствовалъ въ самомъ началѣ хри-

стіанства, ясно указываетъ на глубокую древность его; и если мы вспомнимъ при этомъ совмѣстную дѣятельность Варнавы и Павла въ дѣлѣ распространенія христіанской проповѣди между язычниками, если, далѣе, вспомнимъ ихъ существенно одинаковое отношеніе къ главному религіозному вопросу I вѣка, именно, обязателенъ ли или необязателенъ для христіанъ обрядовый законъ Моисея, то болѣе, чѣмъ вѣроятно будетъ, что авторъ разсматриваемаго нами посланія есть именно св. Варнава. Но само собою очевидно, что это доказательство подлинности посланія Варнавы, основанное на сходствѣ его съ посланіями апостола Павла и въ особенности съ посланіемъ къ Евреямъ, имѣетъ только относительное значеніе, именно оно предполагаетъ, что подлинность посланій ап. Павла вообще, и посланія его къ Евреямъ въ особенности, не подлежитъ никакому сомнѣнію; слѣдовательно для тѣхъ, кто не признаетъ подлинности посланія къ Евреямъ, представленное нами доказательство не имѣетъ никакого значенія. Рѣшающее значеніе по вопросу о подлинности посланія св. Варнавы имѣютъ свидѣтельства о немъ древности, хотя и не всѣ.

Слѣды извѣстности посланія Варнавы въ древней христіанской церкви можно находить уже въ половинѣ II вѣка. Можно предполагать, что еще св. Іустинъ Философъ, дѣятельность котораго относится именно къ половинѣ II столѣтія, пользовался посланіемъ Варнавы при составленіи своего „Разговора съ Трифономъ іудеемъ“, хотя Іустинъ прямо и не упоминаетъ имени Варнавы. Первая часть его „Разговора съ Трифономъ“, гдѣ Іустинъ выясняетъ прообразовательное значеніе древняго іудейства, очень замѣтно написана подъ вліяніемъ посланія Варнавы; Іустинъ пользуется тѣми же самыми доказательствами, какими пользуется и Варнава, и объясняетъ ветхозавѣтные прообразы, въ особенности прообразы крестной смерти Спасителя, почти буквально сходно съ авторомъ посланія, извѣстнаго съ именемъ Варнавы. Съ другой стороны, можно пред-

полагать, что посланіе Варнавы около этого времени было извѣстно не только въ христіанскомъ мірѣ, но и въ мірѣ языческомъ. Извѣстный противникъ христіанства, языческій философъ Цельсъ, жившій во II вѣкѣ, въ своемъ полемическомъ сочиненіи противъ христіанской вѣры, подъ заглавіемъ „*Λόγος ἀληθής*“, въ одномъ мѣстѣ называетъ апостоловъ людьми „крайне грѣшными“, т. е. буквально такъ же, какъ называетъ ихъ и апостолъ Варнава въ V главѣ своего посланія. На этомъ основаніи Оригенъ и Григорій Богословъ полагали, что Цельсъ взялъ эти слова изъ посланія св. Варнавы, которое ему было извѣстно точно такъ же, какъ ему были извѣстны и произведенія другихъ апостоловъ. Изъ этихъ двухъ свидѣтельствъ, какъ и изъ предыдущаго доказательства, видно только, впрочемъ, что посланіе Варнавы принадлежитъ самой глубокой древности, но не видно, чтобы авторомъ разсматриваемаго нами посланія былъ именно св. Варнава, потому что ни христіанскій, ни языческій философъ, пользуясь посланіемъ Варнавы, не называютъ его автора по имени. Болѣе несомнѣнныя и положительныя указанія на подлинность посланія Варнавы мы встрѣчаемъ уже у послѣдующихъ церковныхъ писателей, и прежде всего у Климента александрійскаго. Климентъ александрійскій, церковный писатель второй половины II вѣка, въ своихъ „Строматахъ“ семь разъ цитуетъ посланіе Варнавы, приводя мѣста посланія изъ главъ I, IV, VI, X, XVI и XXI, и при этомъ четыре раза онъ называетъ цитуемыя имъ мѣста словами св. Варнавы [1]). Въ своемъ „Педагогѣ“ онъ буквально приводитъ аллегорическое толкованіе Варнавы о запрещенныхъ Моисеемъ ястваxъ, т. е. выписываетъ изъ посланія всю его X главу. Преемникъ Климента по александрійскому училищу Оригенъ, церковный писатель III вѣка, цитуетъ посланіе Варнавы три раза; одинъ разъ въ

[1]) См. Stromat. II, 6, 2, 15, 18, 20; V, 8, 10.

„Contra Celsum“, одинъ разъ въ „*Περὶ ἀρχῶν*“ и одинъ разъ въ своемъ комментаріи на посланіе къ Римлянамъ, на I гл. 24 ст. Въ одномъ мѣстѣ (lib. 1. Contr. Celsum) онъ называетъ это посланіе *соборнымъ* или *каѳолическимъ*, и говоритъ, какъ мы уже замѣтили выше, что слова св. Варнавы объ апостолахъ, которыхъ онъ называетъ въ V главѣ своего посланія „людьми крайне грѣшными“, подали поводъ врагу христіанства Цельсу порицать святыхъ учениковъ Христовыхъ. Далѣе, о посланіи Варнавы упоминаютъ Евсевій и блаженный Іеронимъ. Евсевій ставитъ его въ число такъ называемыхъ *спорныхъ* новозавѣтныхъ писаній, *ἀντιλεγόμενα*, вмѣстѣ съ посланіемъ ап. Іуды [1]); называя посланіе Варнавы *спорнымъ*, Евсевій выражаетъ этимъ ту мысль, что посланіе это одними изъ его современниковъ считалось каноническимъ, а другими не признавалось такимъ; а то обстоятельство, что посланіе это принадлежитъ св. Варнавѣ, для Евсевія и его современниковъ было несомнѣннымъ. Въ этомъ же духѣ говоритъ о посланіи и блаженный Іеронимъ. Онъ помѣщаетъ его между такъ называемыми у него *апокрифическими* писаніями новаго завѣта, но на языкѣ современниковъ Іеронима слово „апокрифическій“ значило тоже, что и „неканоническій“. Называя посланіе Варнавы „апокрифическимъ“, Іеронимъ, такимъ образомъ, хотѣлъ только сказать, что посланіе это не было внесено въ канонъ священныхъ книгъ новаго завѣта, хотя и принадлежитъ къ числу книгъ, пользующихся уваженіемъ со стороны христіанъ. „Варнава“, говоритъ Іеронимъ въ своемъ Каталогѣ церковныхъ писателей (Cap. VI), „составилъ одно посланіе, служащее къ назиданію церкви, посланіе, которое читается между апокрифическими писаніями“. Вслѣдъ за Климентомъ, Оригеномъ, Евсевіемъ и Іеронимомъ пользовались посланіемъ Варнавы,

[1]) Церк. Ист. кн. III, гл. 25; кн. VI, гл. 14.

какъ несомнѣнно подлиннымъ его произведеніемъ, и всѣ другіе древніе церковные писатели, до самого IX вѣка. Такимъ образомъ, подлинность посланія Варнавы не подвергалась никакому сомнѣнію впродолженіе всей христіанской древности. И въ такомъ положеніи вопросъ о подлинности посланія Варнавы находился до самыхъ временъ *реформаціи*.

Со временъ реформаціи началась, какъ извѣстно, оживленная богословская полемика между богословами католическими и протестантскими по поводу разныхъ вопросовъ христіанской догматики, христіанской морали и христіанскаго церковнаго права. На первыхъ порахъ, подъ вліяніемъ еще не совершенно отжившей средневѣковой схоластики, полемика эта носила на себѣ главнымъ образомъ діалектическій характеръ, характеръ безполезныхъ словопреній между обѣими спорившими сторонами. Но потомъ, приблизительно около половины XVII столѣтія, характеръ полемики между католическими и протестантскими богословами существенно измѣнился. Вращаясь доселѣ почти въ одной только области схоластики и діалектики, католическіе и особенно протестантскіе богословы, чтобы найти болѣе твердую точку опоры для своихъ взглядовъ и образа мыслей относительно разныхъ спорныхъ вопросовъ, начали становиться теперь уже на церковно-историческую почву, и обратились къ христіанской древности. Главнымъ предметомъ этого историческаго изученія христіанской древности были какъ для католическихъ, такъ и для протестантскихъ богословъ творенія древнихъ христіанскихъ писателей, святыхъ отцевъ и учителей церкви преимущественно первыхъ пяти или шести столѣтій, и къ концу XVII вѣка эти творенія во множествѣ стали печататься и издаваться на западѣ, съ многочисленными комментаріями къ нимъ, какъ при самомъ текстѣ, такъ особенно въ предисловіяхъ къ изданіямъ, гдѣ ученые издатели святоотеческихъ твореній обыкновенно высказывали свои мнѣнія объ авторѣ творенія и времени его написанія, о поводѣ и цѣли творенія, о чи-

тателяхъ его и о подлинности. Но, какъ и слѣдовало ожидать, ученые издатели письменныхъ памятниковъ христіанской древности не могли вполнѣ отрѣшиться отъ личныхъ своихъ взглядовъ, отъ извѣстнаго характера своихъ религіозныхъ убѣжденій, и вмѣсто того чтобы вполнѣ объективно и безпристрастно отнестись къ христіанской древности, католическіе и особенно протестантскіе богословы давали слишкомъ широкій просторъ своимъ субъективнымъ воззрѣніямъ. Каждая спорящая сторона относилась съ уваженіемъ и признавала подлинными только тѣ изъ святоотеческихъ произведеній, которыя подтверждали ея образъ воззрѣній относительно разныхъ религіозно-нравственныхъ предметовъ и вопросовъ, а тѣ изъ этихъ произведеній, которыя почему-нибудь не соотвѣтствовали партійнымъ требованіямъ и интересамъ, богословы обѣихъ сторонъ или заподозрѣвали въ подлинности, или даже совершенно отвергали ихъ, и относили къ числу искаженныхъ или подложныхъ произведеній, и поэтому вовсе не компетентныхъ при рѣшеніи спорныхъ вопросовъ. Впослѣдствіи, въ XVIII вѣкѣ, вліяніе на западно-богословскую науку англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ, и въ началѣ XIX вѣка вліяніе новѣйшей германской философіи Фихте, Шеллинга и Гегеля еще больше усилили въ западномъ богословскомъ мірѣ отрицательное отношеніе къ христіанскимъ произведеніямъ древности. Пантеистическая философія Гегеля съ своимъ постепеннымъ развитіемъ абсолютнаго въ мірѣ и человѣчествѣ, въ области физической, нравственной и религіозной, въ новѣйшее время положила начало натуралистической богословской школѣ Баура, которая основные принципы гегелевской философіи перенесла и въ область богословія, допустивши постепенное естественное развитіе нравственно-религіозной жизни человѣчества, и поставивши такимъ образомъ христіанство на степень простой, естественной религіи, только въ болѣе возвышенной и обработанной формѣ, чѣмъ напр. язычество или іудейство. По отношенію къ разсматри-

ваемому нами вопросу эта школа западныхъ богослововъ отличается тѣмъ, что всѣ почти святоотеческія произведенія перваго и втораго вѣка она производитъ не изъ настоящихъ ихъ источниковъ, а изъ другихъ, чуждыхъ христіанской откровенной истинѣ, изъ смѣшенія воззрѣній язычества, іудейства, эвіонизма, гностицизма и другихъ христіанскихъ ересей первыхъ вѣковъ.—Писанія Мужей Апостольскихъ, въ томъ числѣ и посланіе св. Варнавы, были самою первою областью, къ которой стали прилагать свои субъективныя религіозныя воззрѣнія западные богословы всѣхъ партій, и католики, и протестанты, и новѣйшіе сторонники бауровскаго направленія, стали прилагать прежде всѣхъ другихъ святоотеческихъ писаній на томъ основаніи, что произведенія Мужей Апостольскихъ ближе всѣхъ стоятъ къ началу христіанства, и, по тѣсной связи своей съ писаніями апостоловъ, имѣютъ преимущественное значеніе при рѣшеніи богословскихъ вопросовъ. Вопросъ о подлинности произведеній Мужей Апостольскихъ сталъ разсматриваться и рѣшаться со времени самаго перваго полнаго изданія ихъ, именно съ конца XVII вѣка. Исторія вопроса о подлинности въ частности посланія св. Варнавы въ этомъ случаѣ почти одинакова съ исторіею вопроса о подлинности всѣхъ другихъ писаній Мужей Апостольскихъ. Первые, поднявшіе вопросъ о подлинности изучаемаго нами посланія, были бенедиктинскіе монахи конгрегаціи „св. Мавра“, *Гуго Менардъ* и *Лука д'Ашери*, самые первые издатели посланія св. Варнавы (около 1645 г.). Съ осторожностію, какой всегда отличалась критика этого ордена, Менардъ хотя и высказываетъ сомнѣніе въ подлинности посланія св. Варнавы, но еще не рѣшительно, и вообще колеблется сказать о немъ что-нибудь опредѣленное. Послѣ этого исторія вопроса о подлинности посланія Варнавы въ западномъ богословскомъ мірѣ идетъ прогрессивно отъ сомнѣнія къ положительному отрицанію. Уже *Мосгеймъ*, нѣмецкій ученый прошлаго столѣтія († 1753), въ своихъ „Institutiones histo-

riae christianae“ и въ „Commentarii de rebus christianorum ante Constantinum Magnum“, довольно опредѣленно высказываетъ, что посланіе св. Варнавы слишкомъ мало заключаетъ въ себѣ достоинствъ для того, чтобы признать его произведеніемъ богопросвѣщеннаго апостольскаго мужа. Послѣ *Мосгейма*, около половины прошлаго столѣтія (1763 г.), гораздо рѣшительнѣе высказался въ этомъ отношеніи *Землеръ*, родоначальникъ протестантскихъ богослововъ школы Баура. Въ своемъ „Историческомъ введеніи къ изслѣдованію теологическихъ споровъ Баумгартена“ (Historische Einleitung in *Baumgarten's* Untersuchung theologischer Streitgkeiten) Землеръ вообще говоритъ о писаніяхъ Мужей Апостольскихъ, что изъ нихъ очень мало можно извлечь пользы, особенно въ настоящее, (т. е. въ его) время, потому что они сообщаютъ не только неудовлетворительныя и шаткія представленія, но и даже совершенно неправильныя и ложныя воззрѣнія и свѣдѣнія. О посланіи св. Варнавы въ частности онъ выражается, что оно больше, чѣмъ какое-нибудь другое христіанское произведеніе перваго вѣка, отличается ложностію и неправильностію сообщаемыхъ въ немъ воззрѣній и представленій, и что, поэтому, оно никакъ не можетъ быть признано произведеніемъ апостольскаго мужа. Знаменитый протестантскій церковный историкъ *Неандеръ* въ своей „Всеобщей исторіи христіанской вѣры и церкви“ (Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche) даетъ широкое поле сомнѣнію, какъ вообще относительно подлинности всѣхъ твореній Мужей Апостольскихъ, такъ и въ частности относительно посланія св. Варнавы. „Не можетъ быть“, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ (т. I, стр. 1133), „чтобы Варнава, спутникъ апостола Павла, былъ авторомъ приписываемаго ему посланія; посланіе отличается совсѣмъ другимъ духомъ, чѣмъ какимъ отличался этотъ апостольскій мужъ“. Другой нѣмецкій церковный историкъ половины настоящаго столѣтія *Гизелеръ* въ своемъ „Руководствѣ къ церковной исторіи“ (Lehrbuch der

Kirchengeschichte, 1848) еще рѣзче, чѣмъ Неандеръ, выражается по вопросу о подлинности посланія св. Варнавы; по его мнѣнію, нѣтъ никодного разумнаго основанія признать подлинность этого посланія. Но несравненно дальше, чѣмъ всѣ означенные западные ученые, пошли въ своихъ отрицательныхъ выводахъ относительно писаній Мужей Апостольскихъ такъ называемые новѣйшіе богословы-натуралисты, Бауръ и его многочисленые послѣдователи и подражатели. Школа Баура, какъ извѣстно, объясняетъ происхожденіе писаній Мужей Апостольскихъ, точно такъ же, какъ и большей части апостольскихъ писаній, борьбою между двумя религіозными богословскими направленіями въ исторіи первенствующей церкви, между такъ называемымъ *петринизмомъ* и такъ называемымъ *павлинизмомъ*, изъ которыхъ первое, съ ап. Петромъ во главѣ, будто бы выражало въ себѣ духъ іудейской исключительности и *партикуляризма*, а послѣднее, съ ап. Павломъ во главѣ, старалось привить къ зараждавшемуся христіанству духъ языческаго философизма и *универсализма*, принимая въ число членовъ христіанской церкви и язычниковъ наравнѣ съ іудеями. Понятно, что при такомъ взглядѣ на исторію первенствующей церкви не могло быть и рѣчи о настоящемъ, подлинномъ происхожденіи писаній Мужей Апостольскихъ. Самъ Бауръ, впрочемъ, является противникомъ подлинности только посланій св. Игнатія Богоносца, ничего не говоря о другихъ писаніяхъ Мужей Апостольскихъ. Но *Швеглеръ*, который только развиваетъ историческія воззрѣнія Баура, въ своей книгѣ „Вѣкъ послѣапостольскій“ (Das nachapostolische Zeitalter, 1846 г.) относитъ посланіе св. Варнавы, точно такъ же какъ и творенія остальныхъ Мужей Апостольскихъ, къ христіанскимъ произведеніямъ уже II вѣка, которыя вышли изъ-подъ пера петринистовъ и павлинистовъ, борьба которыхъ въ это время стала будто бы приходить уже къ концу. Въ позднѣйшее время, когда въ бауровской школѣ образовалось особое направленіе, съ болѣе консерва-

тивнымъ характеромъ, направленіе, поставившее своею задачею хоть отчасти поддержать древнія основы христіанства и преградить путь слишкомъ уже отрицательнымъ выводамъ крайнихъ представителей бауровской школы, подлинность нѣкоторыхъ писаній Мужей Апостольскихъ, напр. перваго посланія къ Коринѳянамъ св. Климента римскаго, посланія св. Поликарпа, отчасти „Пастыря“ Ермы и посланія св. Игнатія Богоносца, признана и возстановлена. Но подлинность посланія св. Варнавы и здѣсь попрежнему отвергается. Представители этого новаго указаннаго нами направленія западно-богословской науки, *Ричль*, *Тиршъ* и *Лехлеръ*, полемизируя съ представителями крайняго бауровскаго направленія по поводу писаній другихъ Мужей Апостольскихъ, вполнѣ согласны съ ними относительно посланія св. Варнавы [1]).

Возраженія противъ подлинности посланія Варнавы опираются почти и исключительно только на *внутрен-*

---

[1]) Было и есть конечно много и защитниковъ какъ вообще подлинности писаній Мужей Апостольскихъ, такъ и въ частности посланія св. Варнавы. Къ нимъ принадлежатъ: *Исаакъ Фоссъ* (Vossius), *Элли Дюпень*, *Нурри*, *Галланди* въ XVII и XVIII столѣтіяхъ, въ настоящемъ: *Генке*, *Мёлеръ*, *Блекъ*, *Рёрдамъ* (Roerdam), *Франке*, въ особенности *Данъ*, и нѣкоторые другіе. Нѣмецкій ученый первой половины нынѣшняго вѣка *Шенкель*, какъ мы уже имѣли случай говорить объ этомъ, въ нѣмецкомъ журналѣ «Studien und Kritiken» (за 1837 г.) пытался примирить противниковъ подлинности посланія св. Варнавы съ ея защитниками; онъ высказалъ гипотезу, что посланіе дѣйствительно принадлежитъ св. Варнавѣ, за *исключеніемъ* въ первой части главъ VII, VIII, IX, X, XI, XII, XV и XVI, и всей второй части (т. е. главъ XVIII, XIX, XX XXI), которыя, по его мнѣнію, вставлены уже во II вѣкѣ какимъ-нибудь египетскимъ ѳерапевтомъ, обратившимся въ христіанство. Но *Гефеле* и *Гильгенфельдъ* въ своихъ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ о посланіяхъ апостола Варнавы опровергли эту гипотезу Шенкеля, и доказали единство и цѣльность всего посланія, какъ по внутреннимъ признакамъ его, такъ и на основаніи приводимыхъ у Климента и Оригена цитатъ изъ второй части посланія. См. у Преображенскаго: «Писанія Мужей Апостольскихъ», стр. 28 и примѣч. и у *Freppel'я* Les pères apostoliques... изд. 1859 г. стр. 84 и слѣд.

нихъ основаніяхъ, взятыхъ изъ самаго посланія, изъ его содержанія и внутренняго характера, такъ какъ внѣшнія свидѣтельства о посланіи несомнѣнно говорятъ въ пользу его подлинности; относительно этихъ свидѣтельствъ западная критика старается только, хотя и безуспѣшно, такъ или иначе заподозрѣть и поколебать научную компетентность и безпристрастіе тѣхъ церковныхъ писателей, въ сочиненіяхъ которыхъ упоминается о посланіи Варнавы, какъ о его подлинномъ произведеніи.

Самое *первое* и *главное* возраженіе противъ подлинности посланія св. Варнавы это его *аллегоризмъ*, пристрастіе автора къ таинственному, иносказательному толкованію ветхозавѣтнаго закона Моисеева. По мнѣнію противниковъ подлинности посланія Варнавы авторъ этого посланія, опуская прямой, буквальный смыслъ разныхъ вехозавѣтныхъ обрядовъ и учрежденій, слишкомъ уже унижаетъ законъ Моисеевъ и все вообще іудейство, что̀ вовсе несвойственно апостольскому мужу, человѣку происходившему изъ колѣна Левіина и воспитанному въ преданіяхъ и воззрѣніяхъ іудейства. Посланіе, извѣстное подъ именемъ Варнавы, заключаетъ въ себѣ, по мнѣнію противниковъ его подлинности, такія тонкости, которыя вовсе не свойственны истинному духу какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, и скорѣе приближаются къ мистицизму Каббалы и крайнему аллегоризму іудео-александрійскаго направленія, чѣмъ къ писаніямъ чисто христіанскаго происхожденія, такъ что, (заключаютъ отсюда западные критики), посланіе это не могло быть написано мужемъ апостольскимъ, извѣстнымъ подъ именемъ Варнавы, а составлено кѣмъ-нибудь изъ послѣдователей іудейско-александрійской школы, главнымъ основателемъ и представителемъ которой былъ извѣстный философъ Филонъ (ум. ок. 50 г. по Р. Х.), и составлено уже въ позднѣйшее время, не раньше половины II вѣка.

Чтобы рѣшить это возраженіе, намъ нужно показать съ одной стороны происхожденіе и характеръ

аллегоризма христіанскихъ писателей, а съ другой происхожденіе и характеръ аллегоризма іудейско-александрійскаго, или иначе аллегоризма Филона. Мы увидимъ, что между тѣмъ и другимъ аллегоризмомъ существуетъ громадная разница, и что посланіе св. Варнавы, по характеру своего содержанія примыкая къ посланіямъ апостола Павла, никоимъ образомъ не можетъ быть производимо изъ іудейско-александрійской школы.

Аллегоризмъ христіанскихъ писателей при объясненіи ветхаго завѣта, въ особенности при объясненіи обрядовой стороны этого завѣта, имѣетъ совершенно естественное происхожденіе, вполнѣ отвѣчающее существу дѣла, именно онъ имѣетъ свое основаніе въ *самомъ характерѣ* ветхаго завѣта. Извѣстно, что іудейство, особенно въ обрядовой своей части, имѣло значеніе не само по себѣ, а по своему отношенію къ христіанству, къ будущимъ событіямъ изъ жизни или Самого І. Христа или основанной Имъ новозавѣтной церкви. Все ученіе іудейства, всѣ его религіозные обряды, учрежденія и узаконенія, все это запечатлѣно было характеромъ пророчества или прообраза о будущихъ временахъ Мессіи и христіанства, такъ что христіанство жило въ іудействѣ, какъ въ своемъ зародышѣ, жило пророческою и прообразовательною жизнію. Отсюда понятно, почему всѣ христіанскіе писатели, касавшіеся ветхаго завѣта и его учрежденій, объясняли ихъ преимущественно въ таинственномъ, иносказательномъ и аллегорическомъ смыслѣ и сравнительно мало обращали вниманія на смыслъ буквальный этихъ учрежденій. Пророческій и прообразовательный характеръ іудейства давалъ полное право объяснять ученіе іудейства и всѣ его учрежденія въ иносказательномъ и аллегорическомъ смыслѣ предпочтительно предъ смысломъ буквальнымъ. И Первый, Кто проложилъ путь къ иносказательному пониманію ветхаго завѣта, былъ Самъ Божественный Основатель христіанства. Извѣстно, что Спаситель въ своихъ бесѣдахъ и проповѣдяхъ, кромѣ прямаго, буквальнаго изъясненія ветхаго завѣта, упо-

треблялъ также изъясненія иносказательныя, напр. когда Онъ говорилъ о мѣдномъ змѣѣ, вознесенномъ Моисеемъ въ пустынѣ, объ Іонѣ, погребенномъ во чревѣ китовомъ въ продолженіе трехъ дней, и т. п. Своимъ Божественнымъ авторитетомъ Онъ вообще утвердилъ типическій, прообразовательный характеръ ветхаго завѣта и освятилъ иносказательный способъ толкованія св. писанія. „Испытайте писаній... и та суть свидѣтельствующая о Мнѣ“ (Іоанн. V, 39), говорилъ Онъ о писаніи ветхаго завѣта. По примѣру Спасителя и ближайшіе ученики Его, апостолы, въ своихъ посланіяхъ объясняютъ нѣкоторыя мѣста ветхозавѣтнаго писанія въ смыслѣ аллегорическомъ. Въ особенности это нужно сказать объ апостолѣ Павлѣ. Такъ въ IV гл. своего посланія къ Галатамъ, показавъ въ Агари и Сарѣ образъ двухъ завѣтовъ, образъ завѣта, рождающаго рабовъ, и образъ завѣта, дающаго жизнь чадамъ обѣтованія, апостолъ прибавляетъ: „все это иносказаемо“. Въ 1-мъ посланіи къ Коринѳянамъ (X, 6 и 11 ст.) апостолъ вообще выражается о ветхозавѣтныхъ событіяхъ, что всѣ они „образи намъ быша... въ наученіе наше“, и посланіе его къ Евреямъ пространно развиваетъ и доказываетъ это общее его положеніе. Такимъ образомъ, аллегорическое объясненіе св. писанія ветхаго завѣта, которымъ отличается посланіе св. Варнавы и многія сочиненія отцевъ и учителей послѣдующихъ вѣковъ, особенно христіанскихъ учителей школы александрійской, имѣетъ свое основаніе въ самомъ характерѣ ветхаго завѣта и въ силу этого есть явленіе совершенно естественное въ исторіи христіанской письменности.

Другое совсѣмъ происхожденіе и другой совсѣмъ характеръ имѣетъ аллегоризмъ іудео-александрійской школы или въ частности аллегоризмъ Филона. То религіозно-философское движеніе, которое незадолго до Р. Христова зародилось въ Александріи среди іудеевъ-еллинистовъ и главнымъ представителемъ котораго былъ александрійскій іудей Филонъ, обязано своимъ происхожденіемъ общему всемірно-историческому дви-

женію, начавшемуся вскорѣ послѣ походовъ Александра македонскаго въ Азію. Извѣстно, что главнымъ результатомъ этихъ походовъ было сближеніе народовъ Азіи съ народами Европы, греческой цивилизаціи съ различными формами цивилизаціи восточной. Вмѣстѣ съ другими народами и народъ еврейскій долженъ былъ принять участіе въ этомъ сближеніи Запада съ Востокомъ. Послѣ смерти Александра македонскаго, когда сосѣдними съ Палестиною странами, Сиріею и Египтомъ, овладѣли Селевкиды и Птоломеи, евреи, вслѣдствіе частыхъ завоевательныхъ походовъ на Палестину сирійскихъ и египетскихъ государей, должны были, по требованію завоевателей, въ гораздо большихъ массахъ, чѣмъ прежде, переселяться изъ своей родной земли въ чужія страны, преимущественно въ Сирію и Египетъ, на азіатскіе и европейскіе берега Средиземнаго моря, въ города и страны съ греческою образованностію, съ греческими нравами и обычаями. Тамъ, мало по малу, переселенцы должны были сглаживать свой національный характеръ и оставлять свою іудейскую исключительность, вслѣдствіе которой каждый іудей, какъ потомокъ Авраама и членъ избраннаго народа, смотрѣлъ на всѣ остальныя націи съ нѣкотораго рода пренебреженіемъ. Въ чужихъ странахъ евреи должны были мало по малу осваиваться и съ чужими нравами и обычаями, и съ чужимъ образомъ мыслей, съ чужими воззрѣніями и міросозерцаніемъ. Между тѣмъ какъ палестинскіе іудеи, во II столѣтіи до Р. Христова почти совершенно уже потерявшіе свою политическую свободу, все больше и больше старались замкнуться въ себѣ самихъ, чтобы жить только одною надеждою на блестящія времена ожидаемаго ими Мессіи, все тверже и сильнѣе старались оградить себя отъ вліянія языческой образованности, языческихъ нравовъ и обычаевъ; въ это самое время, между соотечественниками ихъ, іудеями - еллинистами, происходило движеніе, никогда не бывалое среди избраннаго народа. Іудеи, жившіе въ чужихъ странахъ, особенно александрійскіе, ревностно предались изученію

греческой поэзіи и философіи, и плодомъ всего этого явилось у нихъ убѣжденіе, что греческая философія, по крайней мѣрѣ въ главныхъ и основныхъ своихъ принципахъ, представляетъ значительное сходство съ ихъ собственною религіею, что Платонъ, Аристотель и стоики проповѣдуютъ того же самаго Единаго Бога, въ котораго вѣруютъ и они, и учатъ той же самой добродѣтели, которой учитъ ихъ и Моисей, и считаютъ эту добродитель, точно такъ же, какъ они сами, единственнымъ условіемъ счастія какъ отдѣльныхъ личностей, такъ и цѣлыхъ народовъ. Здѣсь, въ этомъ именно убѣжденіи, и заключается начало и зародышъ того направленія іудейско-александрійской школы, главною задачею котораго было примирить религію іудеевъ съ философіею грековъ, сблизить и найти точки соприкосновенія между ученіемъ Моисея и міровоззрѣніемъ Пиѳагора, Платона, Аристотеля и другихъ греческихъ философовъ. Но такъ какъ прямаго соотвѣтствія и дѣйствительнаго сходства между іудейскою религіею и греческою философіею не было, то задача этого религіозно-философскаго движенія александрійской школы могла быть достигнута только путемъ насильственнаго сближенія двухъ столь противоположныхъ одна другой областей, какъ религія іудеевъ и философія грековъ, могла быть достигнута только путемъ аллегорическаго толкованія ветхаго завѣта вообще и Моисеева Пятокнижія въ особенности, съ положительнымъ устраненіемъ буквальнаго и прямаго смысла писанія тамъ, гдѣ это было необходимо для успѣшнаго достиженія указанной задачи. Только этимъ путемъ можно было приноровить философію Платона къ ученію Моисея, и вставить въ простую рамку библейскаго повѣствованія философскія воззрѣнія Пиѳагора, Платона, Аристотеля и др. Этотъ пріемъ и былъ дѣйствительно усвоенъ и доведенъ до крайней степени означеннымъ направленіемъ, какъ единственное средство для достиженія его главной цѣли и задачи. Французскіе и нѣмецкіе писатели, напр. *Nicolas* въ своей книгѣ „О религіозныхъ доктри-

нахъ іудеевъ“ и *Gfrörer* въ своемъ сочиненіи „Филонъ и александрійская теософія“, начало этого направленія относятъ еще къ III вѣку до Р. Христова, и высказываютъ мнѣніе, что даже переводъ 70 и книга Премудрости Соломона носятъ на себѣ уже очень замѣтные слѣды вліянія греческой философіи. Но въ наукѣ болѣе вѣроятнымъ признается то мнѣніе, по которому начало означеннаго движенія между іудеями еллинистами относится къ болѣе позднему времени, приблизительно къ половинѣ уже II столѣтія предъ Р. Христовымъ. Первый іудей, о которомъ упоминаетъ исторія, дѣйствовавшій въ означенномъ направленіи, былъ *Аристовулъ*, жившій за 150 лѣтъ до Рожд. Христова. Онъ оставилъ послѣ себя сочиненіе, которое впрочемъ не дошло до насъ, а извѣстно только по выдержкамъ изъ него у Евсевія, подъ заглавіемъ „Толкованіе на Пятокнижіе Моисея“. Въ этомъ своемъ сочиненіи Аристовулъ первый изъ іудеевъ еллинистовъ поставилъ и опредѣлилъ вопросъ о близости іудейской религіи съ греческою философіею, о сходствѣ между воззрѣніями Платона и ученіемъ Моисея; онъ объяснилъ эту близость и это сходство исключительно только знакомствомъ греческихъ философовъ съ іудейскою религіею; по его мнѣнію, Платонъ никогда не пришелъ бы къ тѣмъ чистымъ и возвышеннымъ воззрѣніямъ, которыя проходятъ въ его философской системѣ среди разныхъ поэтическихъ фантазій и языческихъ заблужденій, если бы только онъ не былъ основательно знакомъ съ ученіемъ Моисея. Послѣ Аристовула исторія не передаетъ намъ ни объ одномъ послѣдователѣ этого направленія, и прямо переходитъ къ Филону, современнику появленія христіанства, который, какъ мы сказали уже прежде, довелъ это направленіе до послѣдней степени развитія и былъ самымъ главнымъ его выразителемъ и представителемъ.

Вотъ происхожденіе аллегоризма Филона и другихъ менѣе видныхъ представителей іудейско-александрійской школы. Очевидно, что между Филоновымъ

аллегоризмомъ и аллегоризмомъ Варнавы и другихъ христіанскихъ писателей нѣтъ ничего общаго. Аллегорическій способъ изъясненія ветхаго завѣта у христіанскихъ писателей былъ только естественнымъ и необходимымъ слѣдствіемъ того общепризнаннаго факта, что все вообще ветхозавѣтное домостроительство было только приготовленіемъ къ домостроительству новозавѣтному, и что іудейство со всѣми его священными учрежденіями имѣетъ прообразовательный характеръ, указывающій на времена Мессіи и новозавѣтной церкви. Между тѣмъ аллегоризмъ Филона и всей вообще іудейско-александрійской школы былъ только заранѣе придуманнымъ и насильственно употребляемымъ средствомъ для достиженія извѣстной цѣли и задачи этой школы, т. е. чтобы примирить іудейство съ язычествомъ. Филонъ пользовался этимъ средствомъ не для того, чтобы найти, указать и выяснить въ писаніи ветхаго завѣта пророчества о Мессіи и благодатныхъ временахъ новозавѣтной церкви, что̀ было бы естественно и вполнѣ соотвѣтствовало бы самой сущности дѣла, а для того, чтобы отыскать въ разныхъ библейскихъ повѣствованіяхъ философскія идеи Пиѳагора, Платона, Аристотеля и др., чего на самомъ дѣлѣ въ нихъ вовсе не было и не могло быть. Вслѣдствіе этого аллегоризмъ Филона является въ высшей степени натянутымъ и неестественнымъ, между тѣмъ какъ аллегоризмъ христіанскихъ писателей носитъ на себѣ естественный характеръ, вполнѣ соотвѣтствующій существу дѣла.

Чтобы видѣть, какая громадная разница между аллегоризмомъ Филона и аллегоризмомъ христіанскихъ писателей, возмемъ для примѣра разсказъ книги Бытія о сотвореніи Богомъ *жены* (гл. II), и посмотримъ, какъ толкуютъ этотъ разсказъ апостолъ Павелъ и Филонъ. Господь Богъ, говорится во II гл. книги Бытія, послалъ Адаму глубокій сонъ; и въ то время, когда онъ спалъ, Богъ взялъ одно изъ ребръ его, и положилъ на мѣсто ребра плоть. Создавши потомъ жену изъ ребра

Адамова, Господь привелъ ее къ Адаму, и Адамъ сказалъ: вотъ кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моея. Отселѣ человѣкъ оставитъ отца своего и матерь свою и прилѣпится къ женѣ своей и будутъ два въ плоть едину. На томъ основаніи, что ветхій завѣтъ прообразуетъ новый, апостолъ Павелъ находитъ въ этомъ разсказѣ символическій образъ соединенія церкви съ І. Христомъ (Ефес. V, 31—32). Церковь тоже была взята отъ ребра своего Божественнаго Жениха, и по тѣсной связи, какая соединяетъ ее со Христомъ, можетъ назваться „костію отъ костей Его и плотію отъ плоти Его". Но Филонъ объясняетъ этотъ разсказъ совершенно иначе. Во II книгѣ своихъ „Аллегорій о законѣ" Филонъ пишетъ, что придерживаясь одной буквы, мы весь этотъ разсказъ сдѣлаемъ баснословнымъ, и затѣмъ толкуетъ его такимъ образомъ: мужъ, о которомъ говорится въ разсказѣ, это разумъ; надобно найти ему помощника, которымъ будутъ чувства; вотъ что означаетъ созданіе жены, которое есть не что иное, какъ присоединеніе чувствъ къ разуму. Тогда какъ умъ спитъ, продолжаетъ Филонъ, чувства просыпаются. Сонъ Адама есть сонъ души, во время котораго жизнь человѣка ограничивается только жизнію чувственною. А когда умъ просыпается, онъ познаетъ себя въ чувствахъ, какъ въ одной изъ своихъ жизненныхъ силъ. Это объясненіе Филона, очевидно, не имѣетъ ничего общаго съ объясненіемъ апостола Павла. Какъ тотъ, такъ и другой остаются вполнѣ вѣрными своимъ идеямъ: Филонъ своему стремленію навязать ветхозавѣтному писанію смыслъ и воззрѣнія греческой философіи, а апостолъ Павелъ вполнѣ вѣренъ своей цѣли доказать и объяснить пророчественный и прообразовательный характеръ всего ветхозавѣтнаго домостроительства [1]). — Такимъ образомъ, аллегорически объясняя нѣкоторые обряды ветхаго завѣта, авторъ

[1]) См. въ журн. «Труды Кіевск. духовн. академіи» 1862 г., т. III, стр. 32—34 и др.

посланія, извѣстнаго съ именемъ Варнавы, какъ мы видѣли изъ содержанія посланія, вовсе не слѣдуетъ при этомъ духу Филона и вообще іудейско-александрійской школы, какъ утверждаютъ новѣйшіе западные критики, и слѣдовательно посланіе это вовсе не есть произведеніе какого-нибудь Филонова ученика или послѣдователя, жившаго во II вѣкѣ [1]), а есть именно произведеніе св. Варнавы, современника и сотрудника апостола Павла въ дѣлѣ проповѣди евангелія, методу котораго при объясненіи ветхозавѣтнаго закона онъ слѣдуетъ въ своемъ посланіи.

Возраженіе противъ подлинности посланія св. Варнавы, которое мы разсматривали доселѣ, касается самаго существа посланія, всего его общаго строя и направленія, и есть поэтому самое главное возраженіе. Всѣ другія возраженія, заимствуемыя критиками изъ содержанія посланія, сравнительно имѣютъ второстепенное значеніе, касаясь только нѣкоторыхъ частныхъ пунктовъ посланія. Въ главахъ IV и XVI посланія говорится, какъ уже о совершившемся событіи, о разрушеніи римлянами Іерусалима и храма іерусалимскаго, которое, какъ извѣстно, послѣдовало въ 70 году по Р. Христовомъ. Изъ этого, очевидно, слѣдуетъ только, что посланіе написано послѣ разрушенія Іерусалима; большинствомъ ученыхъ время написанія посланія Варнавы дѣйствительно и относится къ 70-мъ или 80-мъ годамъ перваго вѣка. Но одинъ изъ новѣйшихъ издателей писаній Мужей Апостольскихъ, католическій профессоръ *Гефеле*, выходя изъ того положенія, что въ 62 году по Р. Христовомъ апостола Варнавы (будто бы) уже не было въ живыхъ, обращаетъ IV и XVI главы посланія, въ которыхъ разсказывается о разрушеніи Іерусалима и храма, противъ подлинности посланія, и приходитъ къ выводу, что оно написано не Варнавою, а кѣмъ-нибудь другимъ. Гефеле основываетъ это свое возраженіе съ одной стороны на римскомъ требникѣ,

[1]) Самъ Филонъ умеръ ок. 50 г. по Р. Х.

въ которомъ годъ смерти апостола Варнавы опредѣляется 7 годомъ царствованія императора Нерона, т. е. 62 годомъ отъ Р. Христова, а съ другой на „Похвальномъ словѣ“ св. Варнавѣ кипрскаго монаха Александра, гдѣ говорится, что мученіе св. Варнавы совершилось даже еще раньше, именно въ 57 году. Но противъ этихъ двухъ свидѣтельствъ, которыя составляютъ основу возраженія Гефеле, прежде всего говоритъ уже самое разнорѣчіе ихъ. Кромѣ того, нельзя считать вполнѣ достовѣрными и несомнѣнными тѣ извѣстія, которыя сообщаются о св. Варнавѣ въ „Похвальномъ словѣ“ кипрскаго монаха Александра, потому что сочиненіе это принадлежитъ уже позднѣйшему времени, именно VI вѣку по Р. Христовомъ. Есть довольно древнія свидѣтельства, которыя вопреки приведеннымъ выше, опредѣляютъ время смерти св. Варнавы позже 70 года по Р. Христовомъ, напр. сочинен. Acta et passio относитъ ее къ 102 году; церковь медіоланская (миланская), слѣдуя древнему преданію, считаетъ апостола Варнаву своимъ основателемъ; и происхожденіе и начало этой церкви относится уже ко времени послѣ разрушенія Іерусалима.

Другой новѣйшій издатель писаній Мужей Апостольскихъ, протестантскій ученый *Дрессель*, чтобы доказать, что посланіе принадлежитъ не св. Варнавѣ, знаменитому спутнику апостола Павла, а какому-нибудь другому позднѣйшему писателю, пытается уличить автора посланія въ исторической ошибкѣ. Чтобы ослабить самомнѣніе іудеевъ, которые слишкомъ тщеславились своимъ обрѣзаніемъ, св. Варнава въ IX главѣ своего посланія утверждаетъ, что этотъ обычай не былъ ихъ исключительной принадлежностію, но что онъ употреблялся и въ Сиріи, Аравіи, Египтѣ и у жрецовъ идольскихъ. „Какимъ образомъ“, восклицаетъ Дрессель, „Варнава, левитъ по происхожденію, знаменитый апостолъ и проповѣдникъ христіанства, могъ выразить мысль, столь противную истинѣ?“ Но свидѣтельство св. Варнавы о томъ, что обрѣзаніе совершалось и у языческихъ на-

родовъ, подтверждается извѣстіями не только языческихъ и іудейскихъ историковъ, но и многихъ христіанскихъ церковныхъ писателей. Изъ языческихъ историковъ говорятъ объ этомъ *Геродотъ* и *Діодоръ*, изъ іудейскихъ *Филонъ* и *Іосифъ Флавій*, и изъ христіанскихъ церковныхъ писателей подтверждаютъ свидѣтельство Варнавы *Оригенъ* (contra Celsum), *Евсевій* (Praepar. evangelica), св. *Епифаній* (Adv. haer., I, 30) и многіе другіе. Св. Епифаній, въ статьѣ о евіонеяхъ, даже почти буквально выражается словами св. Варнавы: „и почему Евіонъ", спрашиваетъ Епифаній, „такъ тщеславится обрѣзаніемъ? Не видимъ ли мы, что поклонники идоловъ и нечестивые жрецы Египта употребляли тотъ же самый обычай? Идумеи, измаильтяне и многіе другіе народы исполняютъ обрѣзаніе, точно такъ же, какъ и іудеи".

Ученыхъ критиковъ поражаетъ, далѣе, одно нѣсколько преувеличенное выраженіе, употребленное авторомъ посланія въ главѣ V, гдѣ онъ называетъ апостоловъ „величайшими грѣшниками", *ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους*. Но если взять во вниманіе весь ходъ рѣчи въ этомъ мѣстѣ посланія, то означенныя слова нисколько не могутъ служить упрекомъ св. Варнавѣ. Онъ говоритъ тамъ объ избраніи Господомъ апостоловъ для проповѣди евангельской; Спаситель, говоритъ св. Варнава, „избралъ собственныхъ апостоловъ для проповѣданія Евангелія Своего,— людей крайне грѣшныхъ, чтобы показать, что Онъ пришелъ не праведниковъ, а грѣшниковъ призвать на покаяніе". Называя апостоловъ „людьми крайне грѣшными", св. Варнава, очевидно, разумѣетъ здѣсь ихъ прежнюю жизнь, *до* призванія въ апостольство и *до* изліянія на нихъ благодатныхъ даровъ Духа Святаго. И въ этомъ случаѣ мнѣніе его вполнѣ согласно съ мнѣніемъ о себѣ самихъ апостоловъ. Апостолъ Павелъ, напр., говоритъ о себѣ въ посланіи къ Тимоѳею (1-е. гл. I, ст. 13—15), что прежде своего призванія въ апостольство онъ былъ первымъ изъ грѣшниковъ хулителемъ,

гонителемъ и обидчикомъ, но что потомъ благодать Божія открылась на немъ обильно, и онъ помилованъ для того, чтобы Господь І. Христосъ на немъ первомъ показалъ все Свое долготерпѣніе, въ примѣръ всѣмъ тѣмъ, которые будутъ вѣровать въ Него. Точно также и апостолъ Петръ торжественно, предъ Лицемъ Самого Господа, признался, что онъ „человѣкъ грѣшный". и недостоинъ того, чтобы быть вмѣстѣ съ Спасителемъ (Лук. V, 8). И всѣ вообще апостолы, можно сказать, выражаясь словами апостола Павла, только чудодѣйственною силою благодати Божіей сдѣлались тѣмъ, чѣмъ они были (I Кор. XV, 10).

Наконецъ, чтобы подорвать подлинность посланія св. Варнавы, указываютъ еще на нѣкоторыя неточности, которыя встрѣчаются въ посланіи при описаніи нѣкоторыхъ іудейскихъ обрядовъ, напр. въ главахъ VII и VIII при описаніи обрядовъ жертвоприношенія козловъ очищенія и красной непорочной юницы (Лев. XVI, и Числ. XIX). Но св. Варнава могъ и не знать, съ полнѣйшею точностію и до мельчайшихъ подробностей, всѣхъ обрядовыхъ постановленій Моисеева закона, что доступно и необходимо было только священнымъ лицамъ іудейскаго народа. Св. Варнава, хотя и былъ левитскаго происхожденія, но до своего обращенія въ христіанство, по свидѣтельству преданія, еще не былъ посвященъ во всѣ обязанности служенія левитовъ. Неудивительно, послѣ этого, если онъ допускаетъ въ своемъ посланіи нѣкоторыя неточности при описаніи разныхъ священныхъ обрядовъ Моисеева закона, такія неточности, которыя вовсе не противорѣчатъ сущности и духу этихъ обрядовъ.

Вообще нужно сказать, что „въ основаніи всѣхъ изложенныхъ нами возраженій противъ подлинности разсматриваемаго посланія лежитъ уже слишкомъ преувеличенное представленіе о св. Варнавѣ и его апостольскомъ званіи. Въ нихъ предполагается, что мужъ съ такимъ званіемъ, какъ Варнава, сотрудникъ апостола Павла, долженъ быть вполнѣ непогрѣшимъ и совмѣ-

щать въ себѣ всѣ совершенства вѣдѣнія и разумѣнія. Но такое предположеніе вовсе не подтверждается св. писаніемъ, и не можетъ имѣть приложенія къ апостолу Варнавѣ"... [1]) Онъ былъ апостоломъ въ обширнѣйшемъ смыслѣ, и не принадлежалъ къ тѣмъ избраннымъ апостоламъ, которымъ, ради ихъ чрезвычайнаго служенія и особеннаго, исключительнаго положенія въ первенствующей церкви, съ преизбыткомъ, больше, чѣмъ всѣмъ другимъ, сообщены были дары Св. Духа. Слѣдовательно, въ посланіи своемъ онъ могъ допустить неточности и даже ошибки, которыя нисколько не подрываютъ подлинности этого посланія.

II.

СВЯТЫЙ КЛИМЕНТЪ РИМСКІЙ И ЕГО ПЕРВОЕ ПОСЛАНІЕ КЪ КОРИНѲЯНАМЪ [2]).

А) *Происхожденіе перваго посланія св. Климента римскаго къ Коринѳянамъ.*

Первое посланіе къ Коринѳянамъ св. Климента римскаго переноситъ насъ совершенно въ другой кругъ воззрѣній и понятій, чѣмъ посланіе св. Варнавы. Тамъ,

---

[1]) Преображенск. «Писанія Мужей Апостольскихъ...», стр. 29.

[2]) А)

Литература о св. Климентѣ римскомъ на русскомъ языкѣ:

а) *Переводы посланій св. Климента:*

1) Текстъ перваго посланія св. Климента къ Коринѳянамъ см. въ изданіи *свящ. П. Преображенскаго:* «Писанія Мужей Апостольскихъ въ русскомъ переводѣ. Москва 1862 г.», стр. 101—158. По переводу Преображенскаго въ первомъ посланіи св. Климента къ Коринѳянамъ считается только 59 главъ. О. Преображенскій издавалъ свой трудъ еще въ то время, когда ученымъ извѣстенъ былъ только такъ называемый *александрійскій* текстъ посланія св. Климента, изданный печатно въ первый разъ въ 1633 г. Патріціемъ Юніемъ, библіотекаремъ англійскаго короля Карла I, съ александрійскаго кодекса, который имѣетъ по мѣстамъ разные пропуски и пробѣлы, такъ какъ значительно поврежденъ време-

въ посланіи Варнавы, рѣшался, какъ мы видѣли, чисто теоретическій вопросъ христіанской вѣры—объ отношеніи іудейства къ новозавѣтному откровенію и къ благодатному царству Христову; почти все посланіе, съ начала до конца, исключая только нѣсколькихъ главъ, носитъ на себѣ характеръ созерцательнаго и отвлеченнаго вѣдѣнія, которымъ отличается вся вообще

немъ, и въ которомъ въ концѣ посланія совершенно утраченъ цѣлый листъ большого формата. Съ открытіемъ двухъ новыхъ текстовъ: такъ называемаго *константинопольскаго* (иначе — іерусалимскаго, который изданъ въ 1875 году серрскимъ митрополитомъ Филоѳеемъ Вріенніемъ) и—потомъ такъ назыв. *сирскаго* кодекса пробѣлы въ кодексѣ александрійскомъ теперь уже восполнены, въ томъ числѣ и недостающій листъ его, такъ что въ настоящее время въ первомъ посланіи св. Климента считается 65 главъ. На русскій языкъ эти 6 новооткрытыхъ главъ переведены *А. Приселковымъ* въ его магистерскомъ сочиненіи (см. ниже *а* № 4). Текстъ второго посланія (неполный) см. у Преображенскаго, стр. 169—180; недостающій въ изданіи Преображенскаго конецъ второго посланія, т. е. окончаніе главы XII и всѣ слѣдующія главы, съ XIII по XX, переведены и помѣщены въ книгѣ *Н. Барсова:* «Исторія первобытной христіанской проповѣди (до IV вѣка). С.-Петербургъ, 1885 г.», стр. 162—165.

2) Первое посланіе Климента было переведено на русск. языкъ еще въ *Христіанскомъ Чтеніи* за 1824 годъ въ части IV-й, а второе посланіе въ томъ же журналѣ за 1842 годъ, въ части II-й. Но въ настоящее время эти переводы уже потеряли свое значеніе.

б) *Біографическія и библіографическія свѣдѣнія о св. Климентѣ и его писаніяхъ,*

а) имѣющіяся въ отдѣльныхъ сочиненіяхъ на русскомъ языкѣ:

1) «Святый Климентъ, епископъ римскій. Патрологическій очеркъ *П. С.* Санктпетербургъ 1852 года» (брошюра въ 32 страницы),—

2) въ сочиненіи *архіеп. Филарета черниговскаго:* «Историческое ученіе объ отцахъ церкви», въ томѣ I-мъ §§ 16, 17, 18 (по изданію 1859 г.),—

3) въ вышеупомянутомъ изданіи *свящ. П. Преображенскаго,* кромѣ текстовъ, имѣются біографическія и библіографическія свѣдѣнія «о святомъ Климентѣ римскомъ и его первомъ посланіи къ Коринѳянамъ» (стр. 79—100), равно какъ и «о второмъ посланіи.... (стр. 161—168). Тоже самое соч. Преображенскаго издано 1895 г. во второй разъ книгопродавцемъ Тузовымъ.

письменность восточныхъ, греческихъ церковныхъ учителей. Въ посланіи св. Климента выясняется и рѣшается вопросъ чисто практическій, вопросъ о церковномъ управленіи, объ отношеніи вѣрующихъ къ церковной іерархической власти. Вмѣсто созерцательнаго и таинственнаго *гносиса*, какъ неоднократно характеризуетъ свое ученіе и свой образъ воззрѣній самъ св. Варнава, въ посланіи св. Климента является предъ нами практическая ясность и разсудительность рим-

---

4) *Александръ Приселковъ:* «Обозрѣніе посланій святаго Климента, епископа римскаго, къ Коринѳянамъ. Выпускъ первый. Обозрѣніе перваго посланія. С.-Петербургъ 1888 года» XII+136 +IV. [Магистерская диссертація; см. о ней въ протоколахъ С.-Петербургской духовной академіи за 188$^{7}/_{8}$ учебн. годъ, стр. 120—123 и библіографическую замѣтку Н. Барсова въ «Христіанск. Чтеніи» за 1888 г., ч. I, стр. 525—532. До настоящаго времени сочиненіе А. Приселкова остается единственнымъ на русск. языкѣ ученымъ сочиненіемъ о посланіяхъ св. Климента и къ сожалѣнію, за смертью автора, остановилось лишь на первомъ выпускѣ. По отзыву проф. Барсова «первая половина сочиненія г. Приселкова, заключающая подробный комментированный анализъ содержанія посланія св. Климента (стр. 1—58), представляетъ хорошую, вполнѣ научную работу» (Хр. Чт. 1888 г. ч. I, стр. 527), тѣмъ не менѣе «трудъ покойнаго А. А. Приселкова еще не исчерпалъ своей задачи... послѣ него возможно и желательно новое изслѣдованіе посланія Климента». Тамъ же, стр. 532].

5) въ книгѣ *свящ. Владиміра Геттэ:* «Исторія церкви отъ рождества Господа нашего Іисуса Христа....», перев. съ французскаго, т. I, стр. 358—367,—

6) Въ кн. протоіерея *Ник. Благоразумова:* «Святоотеческая христоматія съ предварительными общими церковно-историческими очерками и частными біографическими и библіографическими свѣдѣніями о свв. отцахъ и учителяхъ древне-вселенской церкви. Учебное историко-богословское пособіе преимущественно для воспитанниковъ духовныхъ семинарій и вмѣстѣ книга для общаго религіозно-нравственнаго чтенія. Москва 1884 г.», стр. 19—25.

7) Нѣкоторыя свѣдѣнія о св. Климентѣ имѣются еще въ кн. *Е. Довягина.* «Избранныя мѣста изъ греческихъ писаній св. отцевъ церкви до IX вѣка. Ч. I. С.-Петербургъ 1884 г.», стр. 1—3 и 291 (эта книга учебная греческая христоматія, гдѣ въ подстрочныхъ выноскахъ иногда встрѣчаются и объясненія греческаго текста, частію филологическія, частію историческія).

скаго ума. Какъ то, такъ и другое посланіе имѣютъ весьма важное значеніе при изученіи христіанской древности; посланіе св. Варнавы имѣетъ важность въ догматическомъ отношеніи, представляя намъ картину борьбы первенствующихъ христіанъ съ врагами истины, по поводу одного изъ важнѣйшихъ догматическихъ вопросовъ христіанской вѣры, и предохраняя христіан-

---

β) въ духовныхъ періодическихъ изданіяхъ:

1) Труды Кіевской духовной академіи за 1874 годъ, т. II, стр. 48—67 (статья професс. *К. Скворцова:* «О первомъ посланіи Климента римскаго къ Коринѳянамъ»),—

2) Труды Кіевск. дух. акад. за 1874 г., т. I, стр. 3—23 (статья *К. Скворцова:* «Когда написано второе посланіе Климента къ Коринѳянамъ?»),—

3) *Воскресное Чтеніе*, годъ XIII (= 1849—1850), № 12, стр. 122—136,—

4) Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія за 1871 г., февраль, отд. I, стр. 23—27, въ статьѣ *И. Смирнова:* «Духовное просвѣщеніе въ древней христіанской церкви»,—

5) Воронежскія епархіальныя вѣдомости за 1892 годъ, часть неоффиціальная, № I, статья *Т. Крутикова:* «Св. Климентъ, папа римскій».

Б)

Сочиненія подложно приписываемыя св. Клименту римскому:

Общій перечень этихъ сочиненій и замѣчанія о нихъ см. 1) у *Филарета архіеп. черниговскаго:* «Историческое ученіе объ отцахъ церкви», т. I, § 18,—2) въ *Воскресномъ Чтеніи*, годъ XIII, № 12, стр. 126—130, — 3) кратко у свящ. *П. Л. Преображенскаго*, въ соч.: «Писанія Мужей Апостольскихъ» стр. 92 (по изданію 1862 г.),— 4) въ вышеупомянутомъ сочиненіи *П. С.* «Святый Климентъ, епископъ римскій. С.-Петербургъ 1852», стр. 17—19.

Въ частности:

а) «Два окружныя посланія св. Климента римскаго о дѣвствѣ, или къ дѣвственникамъ и дѣвственницамъ» переведены въ журн. «*Труды Кіевск. дух. академіи*» за 1869 г., т. II, стр. 202—227, а на стр. 193—201 даны историческія свѣдѣнія объ этихъ посланіяхъ; переводчикъ *І. А.* пытается впрочемъ доказать подлинность этого памятника, утверждая, что «если несомнѣнно, что первое посланіе къ Коринѳянамъ принадлежитъ св. Клименту; то также должно признать, что ему принадлежатъ и два окружныя посланія о дѣвствѣ» (тамъ же, стр. 198),—

скую истину отъ ея искаженія и извращенія путемъ ложнаго ея пониманія и толкованія; посланіе св. Климента замѣчательно въ церковно-практическомъ отношеніи, представляя намъ борьбу другого рода, борьбу по вопросу изъ за власти и церковнаго авторитета, рѣшая и выясняя тоже одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ христіанства—о церковномъ управленіи. Это посланіе, въ которомъ нигдѣ не упоминается имя соста-

---

б) такъ назыв. *Климентины*, — имя собирательное, подъ которымъ разумѣются: 1) *Бесѣды* (*ὁμιλίαι*) Климента, т. е. изложеніе поученій ап. Петра, числомъ 20, будто бы записанныхъ Климентомъ (текстъ ихъ см. у Migne, series graeca, t. II, col. 57—468, по изданію 1857 г.); 2) Recognitiones (*ἀναγνώσεις*), т. е. «*Встрѣчи*» —это другая редакція «Бесѣдъ» съ разными прибавленіями біографическихъ подробностей о св. Климентѣ, сохранившаяся въ X-ти книгахъ только на латинскомъ языкѣ въ переводѣ Руфина (текстъ ихъ см. у Migne, series graeca, t I, col. 1205—1454, по изданію 1857 г.); 3) «*Сокращеніе* Климента римскаго о дѣлахъ и бесѣдахъ Петра во время путешествій». Это сочиненіе есть неудачно сдѣланное извлеченіе изъ «Бесѣдъ» и другихъ позднѣйшихъ сочиненій о Климентѣ (греческій и латинскій текстъ ихъ у Migne раздѣленъ на 179 небольшихъ главъ, см. series graeca, t. II, col. 469—604); 4) *пять писемъ*: два къ Іакову брату Господню, епископу іерусалимскому, одно къ епископамъ, пресвитерамъ, діаконамъ и всѣмъ вѣрнымъ объ обязанностяхъ клириковъ, одно къ ученикамъ Юлію и Юліану и одно къ іерусалимлянамъ (всѣ пять помѣщены у Migne, series graeca, t. I, col. 463—508 на лат. языкѣ, сравн. у Migne, series graeca, t. II, col. 32—56). На русск. языкѣ о клементинахъ см. статью *священн. И. Побѣдинскаго-Платонова* въ «Православномъ Обозрѣніи» за 1860 г. т. I, стр. 151—172, 397—437, и т. II, стр. 339—384;

в) *восемь книгъ постановленій* (*διαταγαί*) *Апостольскихъ чрезъ Климента для епископовъ*. Въ книгѣ: «Постановленія Апостольскія. (Въ русскомъ переводѣ). І. Н. Казань 1864 г.» этотъ сборникъ озаглавливается: «Постановленія свв. апостоловъ чрезъ Климента епископа и гражданина римскаго». *Русская литература объ* «Апостольскихъ постановленіяхъ»: 1) въ «Правосл. Обозрѣніи» за 1862 г., т. VII, апрѣль, стр. 446—483 и т. VIII, май, стр. 1—32, іюнь, 162—176, авг., 385—430 — статья *Н. В. Благоразумова;* 2) въ кн. *Н. К. Соколова:* «Изъ лекцій по церковному праву», стр. 118—126 (см. также въ приложеніи къ Правосл. Обозр. за іюнь 1874 г.); 3) въ журн. «Чтенія въ обществѣ любителей духовн. просвѣщенія» за 1882 г., въ части I, февраль стр. 141 и

вителя его, св. Климента, писано отъ лица цѣлой римской церкви ко всей церкви коринѳской. Двѣ первенствующія церкви вступаютъ между собою въ сношеніе, церковь столицы всего древняго міра и главная церковь Греціи, коринѳская. Въ одной—внутренніе раздоры и своевольное движеніе противъ церковнаго порядка и священноначалія; другая, церковь римская, спокойная внутри и сильная сознаніемъ твердости существую-

---

др. (въ разныхъ мѣстахъ статьи *Н. А. Заозерскаго:* «Состояніе церковнаго права въ доникейской церкви») и іюнь—іюль, стр. 583 и др. (въ разныхъ мѣстахъ статьи того же автора: «Значеніе доникейскаго каноническаго права»); 4) въ «Прибавленіяхъ къ Твореніямъ св. отцевъ» часть 43 (за 1889 г. вып. I и II), стр. 170—235, 476—496, 514—523—въ статьяхъ *Заозерскаго:* «Объ источникахъ права православной русской церкви» и «Объ VIII книгѣ Апостольскихъ уставовъ»; 5)—въ соч. професс. *И. С. Бердникова:* «Дополненіе къ краткому курсу церковнаго права православной греко-россійской церкви. Казань 1889 г.», стр. 321—323.

г) *Восемьдесятъ пять правилъ Апостольскихъ, преданныхъ чрезъ Климента.* Текстъ ихъ находится въ извѣстной «Книгѣ правилъ св. апостоловъ, св. соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ и св. отецъ». На греческ. и славянск. она издана въ С.-Петербургѣ 1839 г.; на славянск. С.-Петерб. 1843 г.; на греческ. и славянск. съ толкованіями эта книга издана въ 1876 г. редакціей московскаго журн. «Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія». *Русск. изслѣдованія объ апостольскихъ правилахъ:* 1) въ журн. «*Христіанское Чтеніе*» за 1841 г. ч. III, стр. 456—471; 2) въ журн. «Чтенія въ общ. любит. духовн. просвѣщенія», за 1882 г. въ разныхъ мѣстахъ вышеуказанныхъ статей *Заозерскаго;* 3) въ журн. «Прибавленія къ твореніямъ св. отцевъ» часть 43 (=за 1889 г. вып. II), стр. 497—514 (въ вышеупомянутой статьѣ *Заозерскаго* «Объ VIII книгѣ Апостольскихъ Уставовъ»),—въ курсахъ церковнаго права: 4) у архим. *Іоанна:* «Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія» Спб. 1851 г., т. I, стр. 122—136; 5) у *Н. К. Соколова:* «Изъ лекцій по церковному праву. Москва 1874 г. стр. 94—118 (печатались приложеніемъ къ журн. «Православное Обозрѣніе» за 1874 и 1875 гг.; объ апостольск. правилахъ см. 1874 г., май, іюнь); 6) у *Лашкарева:* «Право церковное. Кіевъ 1886 г.», стр. 118—128; 7) у *Суворова:* «Курсъ церковнаго права», т. I, Ярославль 1890 г., стр. 218—223 (печатался во «Временникѣ Демидовскаго юридическаго лицея», см. книгу 50-ю); 8) у *И. С. Бердникова* въ соч. «Краткій курсъ церковнаго права православной

щаго въ ней порядка, является на помощь церкви коринѳской, съ братскимъ и кроткимъ, но въ тоже время твердымъ словомъ увѣщанія, указывая и выясняя ей въ своемъ посланіи истинный порядокъ и законо-

---

греко-россійской церкви. Казань 1888 г.», стр. 14—17; 9) въ сочиненіяхъ: *Неволина* «Полное собраніе сочиненій» т, VI, Спб. 1859 г., стр. 395—396; 10) у *прот. А. В. Горскаго:* «Исторія Евангельская и церкви апостольской» Москва, 1883 г., стр. 648—665 (печаталась въ «Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. отцевъ» за 1880—1883 г.; объ апостольскихъ правилахъ см. 1883 г., ч. 31, стр. 391—395); 11) въ сочиненіи: «*Правила* св. Апостолъ *съ толкованіями*» вып. 1-й, стр. 5—12 (печаталось особымъ счетомъ страницъ въ приложеніи къ журналу: «Чтенія въ обществѣ любит. духовн. просвѣщенія» за 1875 годъ); 12) отдѣльное сочиненіе *Ивана Стратилатова:* «Древность и важность Апостольскихъ правилъ (съ приложеніемъ самихъ апостольскихъ правилъ)». С.-Петербургъ 1865 г. 228 стр. 8°.

Указаніе литературы иностранной объ апостольскихъ «*Постановленіяхъ*» и «*Правилахъ*» см. у *Остроумова*, въ соч. «Очеркъ православнаго церковнаго права. Часть первая. Введеніе. Томъ первый. Харьковъ. 1893 г.» § 17, стр. 159—170 и § 18, стр. 170—181 (выходилъ отдѣльнымъ приложеніемъ при харьковскомъ журн. «Вѣра и Разумъ»; указанные §§ см. за 1891 г. этого журнала).

(Св Клименту римскому нѣкоторыми приписывается еще литургія, но, по изслѣдованіямъ спеціалистовъ, она признается подложною; текстъ ея см. у Migne, series graeca, t. II, col. 603—616).

В)

Иностранная литература о св. Климентѣ римскомъ и его посланіяхъ очень обширна. Подробный перечень иностранныхъ переводовъ и изданій твореній св. Климента и изслѣдованій о нихъ (по 1876 г.) см. въ изданіи Patrum Apostolicorum opera... recensuerunt *Oscar de Hebhardt, Adolfus Harnack, Theodorus Zahn:* Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae textum ad fidem codicum et alexandrini et constantinopolitani nuper iventi recensuerunt et illustraverunt Oscar de Hebhardt Adolfus Harnack. Lipsiae 1876, prolegomena XVIII—XXIV. Новѣйшую литературу по текущій годъ см. въ названныхъ ранѣе (см. выше, стр. 33, примѣч.) сочиненіяхъ *Krüger*'а и *Bardenhewer*'а. Кромѣ изданія Гербарда и Гарнака лучшимъ изданіемъ твореній св. Климента считается еще изданіе *Функа*, которымъ принятъ во вниманіе и новооткрытый *сирскій* текстъ посланій Климента, бывшій неизвѣстнымъ Вріеннію.

сообразность церковнаго устройства. Первое посланіе къ Коринѳянамъ св. Климента даетъ намъ, такимъ образомъ, богатый матеріалъ для изученія церковныхъ отношеній самаго перваго христіанскаго времени.

Изученіе этого посланія, подобно посланію св. Варнавы, мы начнемъ съ вопроса *о его происхожденіи*. Вопросъ этотъ рѣшается уже въ самой первой главѣ посланія. Церковь римская пишетъ посланіе церкви коринѳской *по поводу* внутреннихъ споровъ и раздѣленій, возникшихъ въ этой послѣдней, или, выражаясь словами самого посланія, по поводу „неприличнаго и чуждаго избранникамъ Божіимъ, преступнаго и нечестиваго мятежа, безумно воздвигнутаго немногими дерзкими и высокомѣрными людьми“. Чтобы объяснить происхожденіе этого „мятежа“, какъ выражается посланіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ чтобы уловить какъ основную и главную идею посланія, такъ и всѣ частныя его особенности, необходимо представить напередъ умственное и религіозно-нравственное состояніе Греціи вообще, и Коринѳа въ особенности, въ эпоху перваго появленія тамъ христіанской проповѣди.

Изъ ночнаго видѣнія, бывшаго апостолу Павлу на берегахъ Троады, когда по разсказу книги Дѣяній (XVI, 9) ему явился мужъ македонянинъ, прося его итти въ его отечество Македонію, апостолъ Павелъ заключилъ, что, по опредѣленію Промысла, проповѣдь евангельская, распространявшаяся доселѣ почти исключительно только въ Палестинѣ и Малой Азіи, должна быть сообщена и эллинскимъ странамъ; апостолъ Павелъ дѣйствительно и отправился послѣ этого въ Грецію. Въ періодъ появленія христіанства Греція уже окончательно утратила свой прежній, античный блескъ и свое прежнее политическое могущество; римское завоеваніе лишило ее, вмѣстѣ съ гражданскою свободою, всякаго политическаго значенія. Но господство греческаго ума и греческой образованности пережило всѣ гражданскія несчастія греческаго народа, и долго еще сохраняло полную свою силу; греческій языкъ долго еще оста-

вался языкомъ наукъ и искусствъ. Обаяніе греческаго имени было чрезвычайно сильно даже въ самомъ Римѣ, и римскіе образованные люди подъ наружнымъ презрѣніемъ къ грекамъ скрывали свое завистливое удивленіе къ греческому уму и греческимъ талантамъ. Императоръ Тиверій среди окружавшихъ его ученыхъ и отпущенниковъ говорилъ только по гречески. Императоръ Клавдій тоже по гречески писалъ свои памятныя историческія записки, и по гречески же говорилъ съ являвшимися къ нему депутатами востока [1]). Изъ уваженія къ Аѳинамъ, членъ римскаго императорскаго дома Германикъ ходилъ въ стѣнахъ этого города въ сопровожденіи только одного ликтора [2]). Императоръ Неронъ считалъ для себя величайшею честію увѣнчиваться вѣнками на олимпійскихъ играхъ, и считаться во мнѣніи грековъ первымъ артистомъ своего времени. Сдѣлаться грекомъ, *graecari*, по словамъ Горація, было для всякаго римлянина послѣднимъ предѣломъ желанія, признакомъ самой высокой образованности и самаго хорошаго тона. Греція мстила, такимъ образомъ, своимъ завоевателямъ литературнымъ и артистическимъ господствомъ надъ ними. Правда, въ то время, когда въ первый разъ коснулась греческихъ странъ евангельская проповѣдь, греческій народъ не обладалъ уже тою высокою степенью умственнаго, литературнаго и артистическаго развитія, на какой оставили его Аристотель съ Платономъ; большинство греческихъ ученыхъ того времени отличалось больше риторствомъ, чѣмъ серьезнымъ научнымъ направленіемъ. Тѣмъ не менѣе, какъ сами греки, такъ и римляне вполнѣ сознавали и высоко цѣнили умственное превосходство грековъ надъ всѣми прочими народами тогдашняго міра, которые всѣ въ глазахъ грековъ были только варварами. Кромѣ того, не смотря на упадокъ въ Греціи прежняго религіознаго культа, она всетаки

[1]) Светоній.

[2]) Тацитъ.

оставалась главнымъ средоточнымъ пунктомъ древняго язычества. Съ гораздо большимъ упорствомъ, чѣмъ когда-нибудь, греческій народъ былъ привязанъ въ это время ко всему тому, что выходило отъ него, и что было его собственностію, и къ своей философіи и къ своей поэзіи, и къ своей религіи. Политеизмъ со всѣми его недостатками, и со всѣми его безнравственными культами, сохранялъ въ Греціи полную свою силу, и глубоко былъ вкорененъ въ сердцѣ греческаго народа. Привязанность къ народнымъ богамъ и народнымъ религіознымъ культамъ до такой степени была сильна въ Греціи, что, по свидѣтельству Тацита, всѣ города греческіе отправляли къ Тиверію депутатовъ, чтобы онъ оставилъ неприкосновенною священную привиллегію ихъ храмовъ, право убѣжища; и Тиверій, изъ уваженія къ Греціи, передалъ ихъ просьбу на рѣшеніе римскаго сената, сдѣлавъ изъ нея такимъ образомъ вопросъ государственный. Нужно присоединить ко всему этому, что горячая и живая, повидимому, привязанность грековъ къ своей народной религіи смѣшивалась у нихъ, вслѣдствіе необыкновенной гибкости и подвижности ихъ характера, съ вѣтренностію и суетностію, и суевѣріе переплеталось и шло рука объ руку съ самымъ крайнимъ невѣріемъ. Понятно послѣ всего этого, какое противодѣйствіе должна была встрѣтить себѣ христіанская вѣра среди греческаго народа, такъ упорно преданнаго своимъ народнымъ богамъ и культамъ, и столь гордаго своимъ умственнымъ и артистическимъ превосходствомъ надъ всѣми народами міра. Это тщеславіе и самоуслажденіе грековъ въ высшей степени выразительно описываютъ современные языческіе историки. По словамъ Тацита, напр., греки удивляются только себѣ самимъ и ничему чужому, „graeci sua tantum mirantur“. По словамъ Плинія Старшаго, греки самый тщеславный и самый ослѣпленный собственными своими совершенствами народъ въ мірѣ. Въ этой упорной привязанности только къ одному своему, въ этомъ ослѣпленіи только своими собственными совершенствами, было

величайшее препятствіе для быстраго и прочнаго утвержденія въ Греціи христіанской вѣры и христіанскихъ началъ. Повидимому, христіанство должно бы и могло бы найти для себя довольно твердую нравственную поддержку въ ученіи знаменитыхъ греческихъ философовъ Пиѳагора, Сократа и Платона. Но въ эпоху появленія его память объ этихъ философахъ почти совершенно изгладилась въ Греціи. По свидѣтельству Сенеки, въ его время не было въ Греціи ниодного представителя и послѣдователя прежнихъ великихъ греческихъ философовъ Пиѳагора, Сократа и Платона. Мѣсто ихъ заняли теперь Зенонъ и Епикуръ; и вотъ почему въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ упоминаются только послѣдователи этихъ философовъ въ числѣ тѣхъ, которые спорили въ Аѳинахъ съ апостоломъ Павломъ (XVII, 18). Но системы Зенона и Епикура не представляли ни малѣйшей точки опоры для привитія къ греческому народу началъ христіанской вѣры. Принципъ *гордости* и холоднаго пренебреженія ко всему, кромѣ себя самого, который составлялъ основу философіи Зенона, и принципъ *личнаго удовольствія* и *внѣшняго счастія*, послужившій началомъ для системы Епикура, какъ разъ шли въ разрѣзъ съ ученіемъ христіанства о *смиреніи* и *самопожертвованіи*.

Коринѳъ изъ всѣхъ греческихъ городовъ преимущественно отличался всѣми этими особенностями умственнаго и религіозно-нравственнаго состоянія Греціи, въ періодъ появленія тамъ христіанства. Послѣ того какъ Спарта и Аѳины утратили свое политическое могущество, Коринѳъ, вслѣдствіе своего положенія, въ высшей степени выгоднаго для торговыхъ операцій, наслѣдовалъ все прежнее значеніе для греческаго міра двухъ означенныхъ городовъ. Владѣя двумя важными портами, однимъ, обращеннымъ къ Малой Азіи, другимъ, сосѣднимъ съ Италіею, Коринѳъ издавна былъ средоточнымъ пунктомъ для мѣновой торговли, и вслѣдствіе этого былъ однимъ изъ богатыхъ городовъ Греціи, блескъ и роскошь котораго прославлялъ еще Го-

меръ. Въ описываемое время Коринѳъ пользовался значеніемъ, гораздо бо́льшимъ, чѣмъ прежде. *Флоръ*, языческій писатель этого времени, называетъ его главнымъ городомъ Ахаіи и красою всей Греціи. Риторъ *Аристидъ*, жившій при императорѣ Адріанѣ, даетъ ему имя метрополіи всей Эллады, и упоминаетъ о многихъ гимназіяхъ и школахъ, существовавшихъ въ стѣнахъ этого города, прибавляя, что Коринѳъ, будучи въ его время средоточіемъ торговли, былъ также и средоточіемъ всего современнаго умственнаго движенія въ Греціи. Неудивительно послѣ этого, если въ Коринѳѣ находили для себя средоточіе и всѣ указанныя особенности умственнаго и религіозно-нравственнаго состоянія Греціи въ эпоху перваго появленія тамъ христіанства, т. е. упорная привязанность къ національнымъ культамъ, гордость и чрезмѣрное ослѣпленіе всѣмъ своимъ, и напротивъ презрѣніе ко всему чужому, варварскому, и наконецъ, крайняя нравственная распущенность, обусловливавшаяся уже огромными богатствами Коринѳа. Апостолъ Павелъ, явившись въ этотъ городъ съ проповѣдію евангелія, долженъ былъ встрѣтить тамъ больше препятствій къ распространенію и утвержденію началъ христіанской вѣры, чѣмъ въ какомъ-нибудь другомъ городѣ Греціи.

Чудодѣйственною силою благодати Божіей труды апостола Павла увѣнчались, однакожъ, полнымъ успѣхомъ, какъ въ Греціи вообще, такъ и въ Коринѳѣ въ особенности, не смотря на всѣ препятствія, которыя тамъ представлялись ему. Судя по посланіямъ его къ Коринѳянамъ, церкви коринѳской сообщены были благодатные дары Духа Св. обильнѣе, чѣмъ какой нибудь другой основанной имъ церкви. Но изъ тѣхъ же самыхъ посланій апостола Павла видно, что старая языческая закваска коринѳянъ, всѣ указанныя дурныя стороны греческаго народа, особенно гордость и ослѣпленіе собственными своими совершенствами остались у коринѳянъ и послѣ обращенія ихъ въ христіанство, не замедливъ обнаружиться тотчасъ же, послѣ удаленія оттуда

апостола Павла. Нѣкоторые изъ коринѳскихъ христіанъ, привыкшіе мыслить себя неизмѣримо выше всѣхъ иноземцевъ-варваровъ, привыкшіе къ широкой личной свободѣ и независимости, никакъ не могли свыкнуться съ мыслію подчиниться новому ученію и новымъ стѣснительнымъ для нихъ условіямъ жизни, принесеннымъ къ нимъ извнѣ, проповѣдникомъ чуждаго имъ, варварскаго происхожденія, не отличавшимся, по ихъ мнѣнію, ни философскою глубиною мысли, ни блескомъ краснорѣчія, проповѣдникомъ, который говорилъ имъ о Христѣ Распятомъ, составлявшемъ для еллиновъ безуміе (I Кор. I, 23), который проповѣдывалъ гордымъ коринѳскимъ грекамъ, что „немощное Божіе мудрѣе и сильнѣе человѣковъ", что „Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра, чтобы посрамить сильныхъ, и незнатное и уничиженное міра, чтобы упразднить знатныхъ, и все это для того, чтобы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ" (1 Кор. I, 25—29). Очень естественно, если нѣкоторые изъ коринѳскихъ христіанъ, въ которыхъ сильна была старая языческая закваска, никакъ не могли усвоить этого высокаго ученія, считая его безуміемъ, и возстали противъ авторитета его проповѣдника, лишь только онъ ушелъ отъ нихъ, положивши, такимъ образомъ, начало внутреннему раздѣленію и спорамъ въ церкви коринѳской, которые намного пережили перваго коринѳскаго проповѣдника. Не малое вліяніе на такой ходъ дѣла въ коринѳской церкви, какъ въ это время, такъ и въ послѣдующее, имѣла еще одна замѣчательная черта, которая проходитъ чрезъ всю исторію греческаго народа. Это—стремленіе грековъ къ разъединенію, разобщенности и къ индивидуальной особности, стремленіе, которое характеризуетъ какъ политическую ихъ исторію, такъ и исторію всего ихъ умственнаго и философскаго развитія. Въ политическомъ отношеніи эта черта выразилась существованіемъ въ Греціи множества маленькихъ государствъ, жившихъ каждое особою, своею собственною жизнію, одно другому

враждебныхъ, междоусобная борьба и разъединенность которыхъ и были впослѣдствіи причиною политической гибели всей Греціи. Въ умственномъ отношеніи тоже самое стремленіе грековъ къ разобщенности и разъединенію выразилось во множествѣ у нихъ философскихъ школъ, въ основаніи которыхъ лежали совершенно различныя и даже противорѣчивыя начала. Эта же самая черта греческаго народа со всею рѣзкостію обнаружилась и при появленіи у нихъ христіанства, въ ихъ церковной жизни. Послѣ удаленія апостола Павла изъ Коринѳа, туда явился другой проповѣдникъ евангелія, александрійскій іудей Аполлосъ. Проповѣдь этого новаго проповѣдника, о краснорѣчіи и учености котораго свидѣтельствуетъ книга Дѣяній (XVIII, 24. 25), произвели сильное впечатлѣніе на коринѳянъ. Кромѣ того, можно предполагать, что на пути въ Римъ заходилъ въ Коринѳъ и апостолъ Петръ, тоже съ проповѣдію евангелія, или, если этого нельзя доказать съ несомнѣнностію, то вѣроятно нѣкоторые изъ іудействующихъ христіанъ въ Коринѳѣ вздумали называться именемъ апостола іудеевъ по преимуществу, т. е. св. Петра. Только между коринѳскими христіанами произошло раздѣленіе; стали говорить: „я павловъ, я кифинъ, я аполлосовъ, а я Христовъ“ (1 Кор. I, 12), точно также какъ греки язычники говорили: „я принадлежу къ Портику, я къ Лицею, а я къ Академіи“. Духъ разъединенія и особности умственной смѣнился, такимъ образомъ, у коринѳскихъ христіанъ духомъ разъединенія и особности религіозной. Какъ видно изъ 1-го посланія апостола Павла къ коринѳянамъ, люди, проникнутые этимъ ложнымъ направленіемъ, превозносились своею мудростію, слишкомъ высоко цѣнили чрезвычайныя духовныя дарованія и внѣшніе подвиги благочестія въ ущербъ истинной христіанской любви и святости. Всѣ эти дурныя качества коринѳскихъ христіанъ, выражавшіяся въ одной общей чертѣ, въ непокорности единому авторитету, единой Божественной власти, и бывшія слѣдствіемъ оставшейся у ко-

ринѳскихъ христіанъ старой языческой закваски, старой греческой самомнительности и самоуслажденія, вызвали со стороны основателя коринѳской церкви, апостола Павла, самыя сильныя обличенія. „Развѣ раздѣлился Христосъ? писалъ онъ коринѳскимъ христіанамъ; развѣ Павелъ распялся за васъ? развѣ во имя Павла вы крестились (1 Кор. I, 13)? Павелъ и Аполлосъ только служители Господа. Я насадилъ, Аполлосъ поливалъ, но возрастилъ Богъ. И насаждающій, и поливающій—*ничто*, Богъ же возращающій есть *все*“ (III, 5—7).

Но обличенія апостола Павла въ его посланіи къ Коринѳянамъ не прекратили внутреннихъ раздѣленій и непокорности существующей церковной власти между коринѳскими христіанами. Вышеизложенныя условія происхожденія этой непокорности и этихъ раздѣленій въ коринѳской церкви оставались долго спустя и послѣ временъ апостольскихъ. Духъ гордости и независимости, противъ которыхъ такъ сильно возставалъ апостолъ Павелъ, къ концу перваго вѣка пробудился въ Коринѳѣ, какъ видно изъ посланія св. Климента, еще съ большею силою, чѣмъ прежде. Св. Климентъ описываетъ теперешнихъ виновниковъ коринѳскаго нестроенія и возмущенія людьми „дерзкими и высокомѣрными“ (гл. I), превозносящимися мудростію, которая блистала только на словахъ (гл. XXI), но чужда была добрыхъ дѣлъ (гл. XXXVIII), хотя и выдававшимися внѣшнею чистотою жизни и святостію по плоти (гл. XLVIII), но далеко не проникнутыми истинною христіанскою любовію. Этихъ людей, по словамъ посланія, было немного, одинъ или два лица (гл. XLVII); но они успѣли найти себѣ сочувствіе среди коринѳскихъ христіанъ, по характеру своему уже предрасположенныхъ къ противленію и возстанію противъ власти и авторитета, и такимъ образомъ въ непродолжительное время они составили себѣ сильную партію, такъ что имѣли возможность низвести съ церковныхъ должностей нѣкоторыхъ предстоятелей церкви,

поставленныхъ самими апостолами, или ихъ преемниками. Св. Климентъ ставитъ теперешнее коринѳское возмущеніе гораздо ниже и постыднѣе того раздѣленія, которое было при апостолахъ. „Тогдашнее раздѣленіе“, пишетъ онъ Коринѳянамъ въ XLVII главѣ своего перваго посланія, „подвергло васъ меньшему грѣху, ибо вы преклонялись на сторону прославленныхъ апостоловъ, и на сторону мужа, ими одобреннаго (т. е. Аполлоса). А теперь, подумайте, какіе люди развратили васъ, и уменьшили красоту знаменитой братской любви вашей. Постыдное, возлюбленные, и чрезвычайно постыдное и недостойное христіанской жизни слышится дѣло; твердѣйшая и древнѣйшая церковь Коринѳа изъза одного или двухъ человѣкъ возмутилась противъ *пресвитеровъ*. И этотъ слухъ дошелъ не только до насъ, но и до самыхъ враговъ нашихъ (т. е. язычниковъ въ Римѣ), такъ что чрезъ безуміе имя Господне подвергается поруганію, и вамъ самимъ готовится опасность“. „Безчестные у васъ возстали противъ почтенныхъ (гл. III), безславные противъ славныхъ, глупые противъ разумныхъ, молодые противъ старшихъ“. Всѣ эти безпорядки и нестроенія въ церкви коринѳской, бывшія слѣдствіемъ изложенныхъ нами условій греческой жизни временъ апостоловъ и ближайшихъ ихъ преемниковъ, и дали *поводъ* церкви римской, въ лицѣ ея предстоятеля, написать коринѳскимъ христіанамъ посланіе.

Изъ только что цитованной сорокъ седьмой главы перваго посланія св. Климента къ Коринѳянамъ ясно видно, какой характеръ и какую форму имѣло коринѳское возмущеніе въ его время; *немногіе* дерзкіе и высокомѣрные люди, даже только *одинъ* или *два человѣка*, возстаютъ противъ власти коринѳскихъ пресвитеровъ и низвергаютъ ихъ съ занимаемыхъ ими должностей, опираясь на силу своихъ единомышленниковъ, которыхъ они успѣли себѣ пріобрѣсти; больше этого въ посланіи не имѣется никакихъ указаній относительно характера коринѳскаго возмущенія. Всѣ

предположенія, существующія въ иностранной богословской литературѣ относительно характера коринѳскаго возмущенія, послужившаго поводомъ къ написанію Климентова посланія, предположенія, отступающія отъ этого простого разсказа, представляются совершенно произвольными. *Шенкель*, напр., въ своемъ спеціальномъ трактатѣ „О первоначальномъ состояніи коринѳской церкви“ (De ecclesia Corinthiaca primaeva factionibus turbata), высказываетъ гипотезу, будто сущность этого коринѳскаго возмущенія состояла въ томъ, что въ Коринѳѣ возобновилась та партія, которая въ гордомъ притязаніи на непосредственное духовное общеніе съ Самимъ Христомъ возстала противъ авторитета апостоловъ еще при жизни ихъ (1 Кор. I, 12), и что теперь она тоже отвергала апостольскій авторитетъ въ самомъ его принципѣ, противопоставляя ему свое особенное отношеніе ко Христу. Въ посланіи св. Климента нѣтъ и намека на такое предположеніе. Изъ него вовсе не видно, чтобы предводители коринѳскаго возмущенія отрицали, или даже подвергали сомнѣнію авторитетъ апостоловъ; авторъ посланія, напротивъ, пользуется авторитетомъ апостоловъ для убѣжденія къ возстановленію мира и порядка церковнаго, указывая коринѳскимъ возмутителямъ не только на первоначальное происхожденіе церковной іерархіи, но и на постановленіе апостоловъ о послѣдующемъ непрерывномъ продолженіи чина церковныхъ предстоятелей. Этотъ аргументъ, основанный на авторитетѣ апостоловъ, могъ имѣть, значитъ, силу и значеніе въ глазахъ виновниковъ коринѳскихъ церковныхъ безпорядковъ; но если бы коринѳскіе христіане, какъ предполагаетъ Шенкель, возставали противъ авторитета самихъ апостоловъ, этотъ аргументъ не имѣлъ бы для нихъ никакого значенія.

Дальше, изъ той же главы посланія видно, что церковь римская, съ своимъ предстоятелемъ во главѣ, приняла участіе въ безпорядкахъ церкви коринѳской совершенно свободно и добровольно, единственно по

слуху, дошедшему до нея, и не потому, какъ утверждаютъ нѣкоторые католическіе писатели (напр. Фреппель, имѣя въ виду доказать верховенство и главенство римской церкви и римскаго епископа существованіемъ этого преимущества еще въ самой первой христіанской древности), не потому, чтобы сама церковь коринѳская обратилась къ церкви римской и ея епископу за помощію и верховнымъ посредничествомъ, по поводу произшедшихъ въ ней безпорядковъ. Церковь римская, какъ и всякая другая церковь, была обязана возвысить свое слово противъ коринѳскихъ раздѣленій и противленія существующей тамъ церковной власти. Церковныя раздѣленія въ Коринѳѣ угрожали единству ученія и нравственности между вѣрующими, тому религіозно-нравственному единству, возстановить которое между людьми собственно и имѣлъ своею главною цѣлію Христосъ-Спаситель, потому что оно было самою нормальною формою человѣческаго существованія, основываясь на единствѣ происхожденія, на единствѣ природы и на единствѣ назначенія всѣхъ вообще людей. Объ этомъ то религіозно-нравственномъ единствѣ людей, котораго не существовало до І. Христа, вслѣдствіе нравственной порчи и страстей, удалившихъ человѣка отъ первоначальнаго его назначенія, и молился Спаситель своему Отцу предъ своими крестными страданіями: „Да будутъ всѣ едино; какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино“ (Іоан. XVII, 21); объ этомъ же самомъ религіозно-нравственномъ единствѣ людей, составлявшемъ сущность христіанства, умолялъ коринѳскихъ христіанъ и апостолъ Павелъ: „именемъ Господа нашего І. Христа умоляю васъ, братія, чтобы всѣ вы говорили одно, и чтобы всѣ вы соединены были въ одномъ духѣ и въ однихъ мысляхъ“ (1 Кор. I, 10). Возставая противъ авторитета существующей церковной власти, которая только одна можетъ быть твердою основою и оплотомъ, вѣрною и вполнѣ надежною хранительницею единства какъ христіанскаго ученія, такъ и христіан-

ской нравственности, предводители коринѳскаго возмущенія угрожали этому единству въ самыхъ его основахъ. Вотъ почему церковь римская, въ лицѣ своего предстоятеля св. Климента, приняла такое живое и дѣятельное участіе въ дѣлахъ церкви коринѳской. Отправляя ей увѣщательное посланіе, церковь римская дѣйствовала въ этомъ случаѣ безъ всякихъ внѣшнихъ побужденій, и безъ всякаго притязанія власти или первенства, и единственно по чистому внутреннему убѣжденію въ необходимости положить конецъ церковнымъ раздѣленіямъ и безпорядкамъ въ Коринѳѣ, которые могли вести къ раздѣленію и въ ученіи, и въ нравственности христіанской, и такимъ образомъ могли вести къ нарушенію и уничтоженію того религіозно-нравственнаго единства между людьми, которое возстановилъ между ними Христосъ-Спаситель.

Б) *Содержаніе посланія.*

а) *Главная мысль посланія и раздѣленіе его.*

Содержаніе перваго посланія къ Коринѳянамъ св. Климента римскаго въ полной степени соотвѣтствуетъ изложеннымъ нами условіямъ его происхожденія. Посланіе св. Климента, съ начала и до конца, проводитъ и развиваетъ, на основаніи множества историческихъ фактовъ религіозной, нравственной и общественной жизни людей, одну общую мысль, что *гордость* и услажденіе своими личными достоинствами и совершенствами всегда были главнымъ и даже единственнымъ источникомъ раздѣленій и общественныхъ безпорядковъ между людьми, что эта же самая гордость есть источникъ и теперешняго церковнаго раздѣленія коринѳскихъ христіанъ, и что, напротивъ, *смиреніе* и послушаніе всегда были самымъ прочнымъ оплотомъ общественнаго и нравственно-религіознаго единства между людьми. Поэтому, большая часть посланія Климента есть не

что иное, какъ похвала смиренію и послушанію, и порицаніе гордости и непокорности.

Все посланіе св. Климента состоитъ изъ 65 главъ. Содержаніе его можно приблизительно раздѣлить на двѣ части, со вступленіемъ въ началѣ (гл. I—III) и заключеніемъ въ концѣ (гл. 62 — 65). Часть *первая* (гл. IV—XXXVI) состоитъ изъ общихъ нравственныхъ увѣщаній къ смиренію, миру и послушанію; во *второй* (гл. XXXVII—LXI) раскрывается и доказывается необходимость, законность и божественность церковной власти и церковнаго управленія, какъ самаго главнаго условія религіозно-нравственнаго единства между христіанами. Вторую часть въ свою очередь можно подраздѣлить на *два отдѣла*, изъ коихъ въ *первомъ* (гл. XXXVII — XLIV) содержится ученіе о церковномъ устройствѣ вообще, а во *второмъ* (XLV—LXI) идетъ рѣчь о положеніи церковныхъ дѣлъ въ Коринѳѣ. Обѣ части находятся между собою въ самомъ строгомъ соотношеніи, и связаны одною и тою же главною мыслію. Какъ въ первой, такъ и во второй части авторъ преслѣдуетъ одну и туже цѣль, внушить и доказать коринѳскимъ христіанамъ необходимость соблюденія мира и церковнаго единства. Только въ первой части онъ идетъ къ этой цѣли путемъ общихъ разсужденій: о зависти и гордости, о смиреніи и послушаніи, объ общемъ міровомъ законѣ единства и гармоніи, который долженъ господствовать и въ жизни людей, о существѣ и требованіяхъ христіанской религіи и т. д. Между тѣмъ, во второй части своего посланія авторъ идетъ къ той же самой цѣли другимъ путемъ, путемъ раскрытія и выясненія необходимости и божественности церковной власти, противъ которой, въ лицѣ своихъ пресвитеровъ, возстали коринѳскіе христіане. Первая часть есть не что иное, какъ обширное введеніе во вторую часть, гдѣ собственно и раскрывается главный предметъ всего посланія.

б) *Изложеніе содержанія посланія.*

а) Вступленіе.

Посланіе начинается вступленіемъ, въ которомъ сопоставляется прежнее нравственно-религіозное состояніе коринѳянъ съ современнымъ состояніемъ, чему авторъ посвящаетъ первыя три главы (I—III) своего посланія. По словамъ автора, недавно еще имя коринѳянъ было почтеннымъ, славнымъ и для всѣхъ достогл. I. любезнымъ именемъ. Коринѳяне исполнены были твердой и непоколебимой вѣры, трезвеннаго и кроткаго благочестія, вѣрнаго и совершеннаго знанія, во всемъ поступали нелицепріятно, повиновались своимъ предстоятелямъ и воздавали должную честь своимъ пресвитерамъ. Всѣ были смиренны и чужды тщеславія, люгл. II. били больше подчиняться, чѣмъ начальствовать. Всѣмъ былъ дарованъ глубокій и прекрасный миръ и ненасытное стремленіе къ добру и истинѣ; на всѣхъ было полное изліянія Св. Духа. Исполненные святыхъ желаній, коринѳяне, съ искреннимъ усердіемъ и благочестивымъ упованіемъ простирали руки свои всемогущему Богу, и умоляли Его быть къ нимъ милосердымъ. День и ночь подвигомъ ихъ была забота о всемъ ихъ братствѣ, о томъ, чтобы избранники Божіи спасались въ мирѣ, добродушіи и единомысліи. Всякій мятежъ и всякое раздѣленіе было имъ чуждо. Коринѳяне все совершали въ страхѣ Божіемъ; божественныя повелѣнія и заповѣди были написаны на скрижаляхъ сердецъ ихъ. Однимъ словомъ, по выраженію автора, коринѳянамъ гл. III. дана была вся слава и широта. Но вотъ, исполнилось на нихъ то, что̀ нѣкогда сказано было о народѣ еврейскомъ: „онъ ѣлъ и пилъ, разжирѣлъ и растолстѣлъ, и сдѣлался непокоренъ Сотворшему его“ (Втор. XXXII, 15) [1]). Прежнее высокое религіозно-нравственное со-

[1]) Мѣста св. писанія св. Климентъ римскій во всемъ своемъ посланіи приводитъ по тексту 70-ти, и большею частію отступаетъ отъ буквальной точности самаго текста.

стояніе коринѳянъ теперь рушилось. Вмѣсто мира и церковнаго единства явилась у нихъ теперь ревность и зависть, вражда и раздоръ, гоненіе и возмущеніе. Вмѣсто глубокаго уваженія и покорности старшимъ, предстоятелямъ и пресвитерамъ церкви, у нихъ господствуютъ теперь непокорство и непослушаніе. Безчестные возстали противъ почтенныхъ, безславные противъ славныхъ, глупые противъ разумныхъ, молодые противъ старшихъ. Удалились прежніе правда и миръ, уничтожился прежній страхъ Божій, и всѣ стали слѣдовать только своимъ личнымъ страстямъ и расположеніямъ. Происхожденіе этой нравственной перемѣны коринѳянъ св. Климентъ объясняетъ, по его собственному выраженію, „беззаконною и нечестивою завистію, чрезъ которую и смерть вошла въ міръ“ (гл. III).

β) **Часть первая: общія христіанскія наставленія, направленныя къ тому, чтобы предрасположить коринѳскихъ христіанъ къ возстановленію нарушеннаго у нихъ церковнаго мира.**

Находя причину коринѳскихъ безпорядокъ въ зависти, св. Климентъ не сразу обращается къ изложенію главнаго предмета своего посланія, но предпосылаетъ ему довольно обширный отдѣлъ, отличающійся преимущественно *нравоучительнымъ* характеромъ. Свои нравственныя увѣщанія онъ открываетъ указаніемъ на то, что вслѣдствіе зависти произошло весьма много зла какъ въ древнее время, такъ и въ позднѣйшее (въ „наше поколѣніе“); это онъ и показываетъ (въ гл. IV, V и VI) на цѣломъ рядѣ историческихъ примѣровъ какъ изъ ветхаго, такъ и изъ новаго завѣта. По зависти и ревности Каинъ убилъ брата своего Авеля, Іаковъ бѣжалъ отъ лица Исава, опасаясь его мщенія, Іосифъ былъ проданъ своими братьями и подвергся рабству. Зависть же принудила Моисея бѣжать отъ лица египетскаго царя Фараона. За зависть Ааронъ и Маріамъ должны были жить внѣ стана. По зависти Даѳанъ и Авиронъ живыми низведены были въ адъ,

за то что возмутились противъ Моисея, служителя Божія. Зависть же заставляла Саула преслѣдовать кроткаго и благочестиваго Давида. Наконецъ, въ ближайшее къ намъ время, пишетъ св. Климентъ, единственно
гл. V. по ревности и зависти подверглись гоненію и смерти величайшіе и праведные столпы церкви апостолы Петръ
гл. VI. и Павелъ, и множество другихъ избранниковъ Божіихъ.

Поставляя зависть причиною разныхъ нравственныхъ безпорядковъ и противленія высочайшей божественной волѣ, св. Климентъ вовсе не противорѣчитъ этимъ главной и основной мысли своего посланія. Зависть не сама по себѣ имѣетъ такое значеніе, а по своему отношенію къ другому, болѣе глубокому и гибельному пороку, въ которомъ она находитъ свое основаніе и свой корень, и безъ котораго существованіе ея въ людяхъ не мыслимо, какъ слѣдствіе безъ причины; порокъ этотъ есть *гордость*, самый главный источникъ всѣхъ безпорядковъ въ нравственной жизни и дѣятельности людей, и единственная причина коринѳскаго церковнаго раздѣленія. Что̀ дѣйствительно таковъ взглядъ автора на отношеніе зависти къ гордости, это видно изъ всего дальнѣйшаго хода его рѣчи.

Не дальше какъ въ IX главѣ своего посланія, почти тотчасъ послѣ перечисленія имъ означенныхъ священно-историческихъ событій, совершившихся, по его словамъ, вслѣдствіе зависти и ревности, авторъ обращается къ своимъ читателямъ съ слѣдующимъ увѣщаніемъ: „поэтому покоримся величественной и славной волѣ Божіей, и, оставивъ суетныя дѣла, раздоръ и раз-
гл. IX. дѣленіе, припадемъ и обратимся къ милосердію Божію, къ милости и благости Божіей“. Это увѣщаніе автора къ *покорности и послушанію* Богу, тогда какъ непосредственно передъ этимъ онъ говорилъ о дѣлахъ зависти и ревности, ясно показываетъ, что по его взгляду зависть и гордость, слѣдствіемъ которой бываетъ непокорство и противленіе всякому авторитету, имѣютъ между собою самое близкое отношеніе, и нераздѣльны одна отъ другой.

И дальнѣйшій ходъ рѣчи автора имѣетъ, поэтому, самую тѣсную, непосредственную связь съ его предыдущею рѣчью. Представивши коринѳянамъ, съ цѣлію внушить имъ необходимость покорности высочайшей божественный волѣ, проводниками и выразителями которой служатъ облеченные священною властію предстоятели церкви, представивши съ этою цѣлію рядъ нѣсколькихъ нравственно-вредныхъ событій изъ священно-исторической жизни человѣчества, бывшихъ слѣдствіемъ людской зависти и гордости, авторъ съ тою же самою цѣлію рисуетъ имъ дальше другую, обратную сторону дѣла, представляя, въ главахъ отъ X и до XIX, тоже цѣлый рядъ священно-историческихъ личностей, отличавшихся особеннымъ *смиреніемъ и покорностію* волѣ Божіей, и получившихъ за это разные божественные дары и божественное благоволеніе. Онъ представляетъ имъ примѣры: *Эноха*, за свое послуша- гл. IX.
ніе не видѣвшаго смерти, *Авраама*, изъ послушанія
высочайшей волѣ Божіей оставившаго свою землю, гл. X.
свое родство, и домъ отца своего, принесшаго потомъ
въ жертву Богу своего единственнаго сына, по глубо- гл.
кому смиренію называвшаго себя „землею и пепломъ“ XVII.
(Быт. XVIII. 27), и за все это сдѣлавшагося „другомъ
Божіимъ“ и получившаго божественныя обѣтованія.
Онъ указываетъ имъ дальше на *Лота* и *Раавь* блуд- глл.
ницу, которые тоже обнаружили свою вѣру въ Бога и XI и
глубокое смиреніе и послушаніе Его волѣ, на *Іова*, съ XII.
величайшею покорностію путямъ Промысла Божія переносившаго всѣ свои страданія, который, смиренно осуждая себя, говорилъ: „никто не чистъ отъ скверны,
хотя бы и одинъ день была жизнь его“ (XIV, 4. 5), гл.
на *Моисея*, который не смотря на то что былъ про- XVII.
славленъ Богомъ, не величался, а смиренно говорилъ
о себѣ явившемуся ему въ купинѣ Богу: „кто я, что
Ты меня посылаешь; я заика и косноязыченъ“ (Исх.
III, 11; IV, 10). *Давидъ*, этотъ прославленный царь
израилевъ, знаменитый не только между своими под- гл.
данными, но и у другихъ сосѣднихъ народовъ, во всю XVIII.

свою жизнь отличался величайшимъ смиреніемъ и покорностію Богу; большая часть его псалмовъ есть изліяніе самаго сокрушеннаго и смиреннаго человѣческаго сердца. Но самый высочайшій образецъ смиренія, пишетъ св. Климентъ, подражать которому мы всѣ обязаны, это Господь нашъ І. Христосъ. Жезлъ величія
гл. XVI. Божія „*σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ Θεοῦ*“. Онъ не пришелъ въ блескѣ великолѣпія и славы, хотя и могъ бы, но пришелъ смиренно, уничиживъ Себя даже до смерти крестной. — „Итакъ будемъ смиренны, братія, обращается послѣ всего этого св. Климентъ къ
гл. XIII. коринѳянамъ, отложимъ всякое надменіе, гордость, неразуміе и гнѣвъ; пусть не хвалится мудрый своею мудростію, сильный своею силою, богатый своимъ богатствомъ (Іерем. IX, 22 и д.). И тогда будетъ между нами миръ, порядокъ и единство“.

Изъ чисто нравственной области, отъ жизни и дѣятельности человѣчества, св. Климентъ обращается дальше къ общей міровой жизни, и въ ней находитъ доказательство необходимости церковнаго міра и нравственно-религіознаго единства между людьми, выясняя коринѳянамъ, въ главѣ XX своего посланія, *общемірової законъ единства и гармоніи*. Это мѣсто представляется учеными критиками самымъ лучшимъ и самымъ возвышеннымъ мѣстомъ во всемъ посланіи св. Климента, къ которому обращались и которое буквально цитовали многіе изъ знаменитѣйшихъ церковныхъ писателей даже послѣдующихъ вѣковъ.—Это мѣсто дѣйствительно служитъ образцомъ церковнаго краснорѣчія, глубины и высоты церковной мысли христіанской древности, и обнаруживаетъ въ авторѣ посланія обширное основательное знакомство съ современнымъ ему состояніемъ естественныхъ наукъ. „Все совершается въ мірѣ“, пишетъ св. Климентъ, „въ строгомъ порядкѣ и съ величайшею гармоніею. Небеса, движущіяся по высочайшему распоряженію Бога, съ самою строгою точностію повинуются Его волѣ; день и ночь совершаютъ опредѣленное имъ теченіе, нимало не препятствуя другъ другу.

Солнце и лики звѣздъ, по Его велѣнію, согласно и безъ малѣйшаго уклоненія проникаютъ на опредѣленные имъ пути. Земля, по Его волѣ, въ опредѣленленныя времена, производитъ изобильную пищу человѣкамъ, звѣрямъ и всѣмъ находящимся на ней животнымъ, не замедляя и не измѣняя ничего, что опредѣлено и предписано этимъ животнымъ. Неизслѣдимыя и непостижимыя области бездны и преисподней держатся тѣми же самыми божественными велѣніями. Безпредѣльное море, по Божественному распоряженію соединенное въ огромныя водяныя массы, не выступаетъ за положенныя ему преграды, и строго повинуется данному ему закону. Непроходимый для людей океанъ, и *міры за нимъ находящіеся*, управляются тѣми же божественными велѣніями. Времена года: весна, лѣто, осень и зима всегда съ неизмѣнною точностію смѣняются одни другими. Опредѣленные вѣтры, каждый въ свое время, безпрепятственно совершаютъ свое служеніе. Неизсякающіе источники непрестанно доставляютъ людямъ свою влагу, необходимую для ихъ жизни. Наконецъ самыя малѣйшія животныя живутъ между собою мирно и согласно, каждое подчиняясь положенному ему закону". Эта картина общеміровой гармоніи и единства представлена авторомъ съ цѣлію произвести впечатлѣніе на коринѳянъ. Коринѳяне должны были понять, что раздоръ и церковные безпорядки между ними противорѣчатъ самому коренному закону жизни міра и человѣчества, назначенному самимъ Творцомъ еще при твореніи, закону всеобщаго единства и гармоніи, закону всеобщей покорности единой высочайшей волѣ. Если неразумная тварь такъ строго исполняетъ и такъ ясно выражаетъ этотъ законъ, нисколько не понимая и не сознавая его, тѣмъ строже онъ долженъ исполняться тварями разумными, которыя могутъ понимать и сознавать его со всею ясностію. „Для насъ все это должно быть въ высшей степени поучительно, заключаетъ свое описаніе общеміроваго порядка и единства св. Климентъ; мы не должны отступать отъ высочайшей воли Божіей, гл. XXI.

которая каждому изъ насъ назначила опредѣленное мѣсто. Воспротивимся лучше глупымъ и неразумнымъ людямъ, превозносящимся и услаждающимся пышностію своего слова, чѣмъ Богу, нашему Создателю. Будемъ почитать предстоятелей и пресвитеровъ нашихъ".

Въ концѣ первой части своего посланія, съ гл. XXII и до XXXVI, св. Климентъ представляетъ коринѳянамъ *еще одинъ аргументъ* необходимости нравственно-религіознаго единства между вѣрующими, необходимости отсутствія между ними всякой гордости и высокомѣрія, основанныхъ на слишкомъ преувеличенномъ мнѣніи о своихъ личныхъ достоинствахъ и совершенствахъ въ ущербъ всякому внѣшнему авторитету. Этотъ аргументъ онъ заимствуетъ *изъ существа и требованій христіанской религіи*, которая уже самымъ понятіемъ своимъ, какъ религія благодати, какъ религія, дарованная Богомъ безъ всякихъ заслугъ со стороны человѣка, должна уничтожать всякую гордость и всякое превозношеніе своими собственными достоинствами и и совершенствами, и должна служить самымъ сильнымъ побужденіемъ къ покорности единой высочайшей волѣ, противъ которой такъ дерзко возстали нѣкоторые изъ коринѳскихъ христіанъ. — Но своему разсужденію о существѣ и требованіяхъ христіанства св. Климентъ предпосылаетъ ученіе о воскресеніи, въ гл. XXIV, XXV, XXVI и XXVII своего посланія, на томъ основаніи, что полное проявленіе божественной благодати, плодами которой мы пользуемся теперь, и которая составляетъ сущность христіанской религіи, послѣдуетъ только въ жизни будущей, послѣ нашего воскресенія изъ мертвыхъ. Св. Климентъ видитъ образъ будущаго воскресенія людей въ преемственной смѣнѣ дня и ночи; „ночь отходитъ ко сну", говоритъ онъ, „потомъ встаетъ день; проходитъ день, за нимъ наступаетъ ночь"; этотъ об-
гл. XXIV. разъ онъ видитъ далѣе, по примѣру апостола Павла (1 Кор. XV, 35 — 38), въ прозябаніи и возрастаніи брошенныхъ въ землю сухихъ и голыхъ сѣмянъ, которыя сперва согниваютъ, а потомъ „всемогущая сила

Промысла Божія, по словамъ св. Климента, воскрешаетъ ихъ изъ этого разрушенія, и является плодъ. И наконецъ образъ будущаго воскресенія людей св. Климентъ видитъ даже въ миѳологическомъ сказаніи о птицѣ *Фениксѣ* [1]), которая, проживши 500 лѣтъ, предъ своею смертію, изъ ливана, смирны и другихъ араматовъ дѣлаетъ себѣ гнѣздо, входитъ въ него и умираетъ; изъ ея согнивающаго тѣла раждается затѣмъ червь, который, питаясь влагою умершаго животнаго, оперяется, приходитъ въ крѣпость, беретъ гнѣздо своего предка, и съ этою ношею совершаетъ путь изъ Аравіи въ Египетъ, въ городъ Иліополь, и тамъ кладетъ свою ношу въ виду всѣхъ на жертвенникъ солнца, и затѣмъ удаляется назадъ.—Христіанское ученіе о воскресеніи, съ которымъ откроется полнота благодати и обѣтованій Божіихъ, продолжаетъ св. Климентъ, обязываетъ насъ отложить всякую гордость, и совершать дѣло своего спасенія въ единомысліи. Наглость, надменность и дерзость, пишетъ онъ, свойственны проклятымъ отъ Бога; а тѣ, которые желаютъ заслужить благоволеніе Божіе, чтобы въ будущей жизни быть наслѣдниками божественныхъ даровъ и обѣтованій, должны отличаться умѣренностію, смиренномудріемъ и кротостію, должны

гл. XXVIII, XXIX, XXX, XXV.

[1]) По мнѣнію *Гильгенфельда*, св. Климентъ заимствуетъ это сказаніе у *Геродота*, который говоритъ о Фениксѣ почти буквально сходно съ Климентомъ. Кромѣ Геродота, этотъ же самый разсказъ приводится и у другихъ языческихъ писателей, напр. у Тацита и у Плинія Младшаго. О птицѣ Фениксѣ нѣкоторые находятъ упоминаніе и въ книгѣ *Іова* въ XXIX гл., 18 ст., который съ еврейскаго читаютъ: «я умру съ своимъ гнѣздомъ и умножу дни, какъ фениксъ». Но по переводу LXX, и по снесеніи съ слѣдующимъ 19 ст. XXIX гл., гдѣ говорится о растеніяхъ при водѣ, правильнѣе разумѣть подъ фениксомъ Іова пальмовое дерево. Кромѣ св. Климента, въ сказаніи о Фениксѣ видятъ символъ будущаго воскресенія изъ мертвыхъ и другіе, послѣдующіе церковные писатели, напр. Тертулліанъ (de ressurect. cap. 13) и Лактанцій (въ стихотвореніи о Фениксѣ). См. у Преображенскаго: «Писанія Мужей Апостольскихъ въ русскомъ переводѣ», Москва 1862 г., стр. 127, примѣч. 79 и въ соч. А. Приселкова: «Обозрѣніе посланій св. Климента...» стр. 24, примѣч. 1-е.

отвергнуть отъ себя всякую неправду, распри, тщеславіе и гордость. По ученію христіанства, спасеніе зависитъ главнымъ образомъ отъ Божественной благодати, которая дается людямъ единственно по милости Божіей. Какъ ветхозавѣтные праведники прославились и возвеличились не сами собою, и не дѣлами своими, но волею Божіею; такъ и мы, христіане, пишетъ св. Климентъ, оправдываемся не сами собою, и не своею мудростію, или разумомъ, или благочестіемъ, или дѣлами, но единственно посредствомъ живой и сердечной вѣры, которая дается намъ Богомъ. А Богъ требуетъ отъ насъ единомыслія во всемъ, единства нравственнаго и религіознаго, и чтобы это единство осуществлялось на самомъ дѣлѣ, Онъ установилъ въ своей церкви и особое званіе священнослужителей, которые должны служить, по Его опредѣленію, выразителями и хранителями этого единства. Это составляетъ переходъ ко второй и самой главной части посланія св. Климента,—къ его ученію о *церковномъ управленіи*.

гл. XXXII-XXXIII.

Такимъ образомъ, мысль св. Климента развивалась доселѣ приблизительно слѣдующимъ образомъ. Прежнее высокое нравственное состояніе коринѳской церкви, характеристическою чертою котораго была братская любовь и религіозное единомысліе, смѣнились теперь, къ величайшему соблазну не только христіанъ, но и язычниковъ, внутренними раздорами и безпорядками, возстаніемъ противъ пресвитеровъ и непокорностію, въ лицѣ ихъ, вообще церковной власти и авторитету. Причина этому заключается въ непомѣрномъ тщеславіи и гордости коринѳскихъ христіанъ, которая, какъ показываетъ исторія нравственно-религіозной жизни человѣчества древняго и новаго міра, есть единственный источникъ всѣхъ нравственныхъ безпорядковъ и враждебныхъ раздѣленій между людьми. Поэтому, чтобы коринѳяне снова могли возвратить свое высокое, славное и знаменитое нравственное состояніе, имъ необходимо оставить свою гордость и обратиться къ покорности единой высочайшей волѣ Божіей, выразителями

и хранителями которой служатъ у нихъ представители церковной власти и авторитета, необходимо проникнуться высокимъ христіанскимъ смиреніемъ, которое, какъ опять показываетъ исторія нравственной жизни человѣчества, служитъ необходимымъ условіемъ нравственнаго порядка и гармоніи, и нравственно-религіознаго единства между людьми, котораго теперь у коринѳянъ не существуетъ. И общеміровой законъ строгаго единства и гармоніи во всемъ, и самое существо христіанской религіи, которая есть религія благодати, и въ силу этого требуетъ отъ своихъ послѣдователей самаго величайшаго смиренія и покорности Божественной волѣ, и главная цѣль которой состоитъ въ томъ, чтобы возвратить человѣчество къ его первобытному нравственно-религіозному единству, все это должно неотразимо побуждать коринѳянъ возстановить въ своей общинѣ прежнее церковное единство, прежнее религіозное единомысліе, чтобы всѣ они имѣли едину вѣру, едино сердце, единыя уста и Единаго Господа. А для этого имъ нужно уважать своихъ предстоятелей и покоряться имъ, потому что только они одни и могутъ служить хранителями нравственно-религіознаго единства между вѣрующими. Эта послѣдняя мысль и составляетъ тему для второй части посланія св. Климента къ Коринѳянамъ, которая и раскрывается имъ довольно подробно съ XXXVII гл. и почти до самаго конца посланія.

γ) Часть вторая. Отдѣлъ первый: о церковномъ устройствѣ вообще.

Чтобы какъ можно нагляднѣе представить коринѳянамъ *необходимость* особой духовной власти въ христіанской церкви, св. Климентъ прежде всего обращается къ современной ему военной организаціи въ римской имперіи, и къ устройству человѣческаго тѣла, сопоставляя то и другое съ церковно-религіозною жизнію людей. Св. Климентъ приглашаетъ коринѳянъ обра-

тить вниманіе на отношеніе воиновъ къ своимъ вождямъ; какъ стройно, какъ усердно, и какъ покорно, говоритъ св. Климентъ, исполняютъ они всѣ ихъ приказанія. Каждый изъ нихъ на своемъ мѣстѣ. Не всѣ эпархи, не всѣ тысяченачальники, т. д., но каждой въ своемъ чинѣ и должности исполняетъ приказанія царя
гл. XXXVIII и полководцевъ. Ни начальники безъ подчиненныхъ, ни подчиненные безъ начальниковъ, не могутъ существовать; какъ великіе, такъ и малые необходимы другъ для друга. И тѣ и другіе связаны между собою самыми тѣсными узами, и составляютъ одно стройное и гармоническое цѣлое; поэтому, все у нихъ идетъ чинно, хорошо и успѣшно, и главная цѣль ихъ вполнѣ достигается. Св. Климентъ приглашаетъ, далѣе, коринѳянъ всмотрѣться въ подобное же, въ высшей степени цѣлесообразное устройство человѣческаго тѣла: и тамъ каждый членъ исполняетъ данное ему назначеніе; какъ голова ничего не значитъ безъ ногъ, такъ и ноги безъ головы не имѣютъ никакого значенія. Для цѣлаго тѣла нужны и полезны самые малѣйшіе его члены. Каждый изъ нихъ и всѣ вмѣстѣ, согласнымъ и стройнымъ отношеніемъ между собою, и правильнымъ исполненіемъ возложенныхъ на нихъ обязанностей, служатъ для здравія всего тѣла. Если, такимъ образомъ, ни цѣлая общественная организація, въ родѣ военнаго института, и никакой индивидуальный организмъ, какъ человѣческое тѣло, не могутъ существовать безъ правильнаго и строгаго соотношенія между всѣми отдѣльными членами ихъ; тоже самое, значитъ, нужно сказать и о духовномъ тѣлѣ, глава котораго есть І. Христосъ. Если тамъ строгое повиновеніе каждаго члена установленнымъ законамъ есть первое и самое главное условіе порядка и гармоніи; то и здѣсь смиренная покорность установленной власти тоже есть необходимое условіе нравственно-религіознаго единства. Пусть будетъ здраво, пишетъ св. Климентъ, и все тѣло наше во Іисусѣ Христѣ; пусть каждый повинуется своему ближнему сообразно со степенью, на которой

онъ поставленъ, по Божественному изволенію. Пусть гл. XXXVIII сильный не пренебрегаетъ слабаго, а слабый пусть почитаетъ сильнаго. Мудрый показывай свою мудрость не въ словахъ, а въ добрыхъ дѣлахъ, смиренный предоставляй другому судить о своемъ смиреніи. Чистый по плоти не превозносись, а имѣй въ виду мысль, что есть Богъ, сообщающій каждому чистоту и воздержаніе.—Но св. Климентъ не ограничивается однимъ простымъ сопоставленіемъ между военною организаціею и и организаціею тѣла человѣческаго съ одной стороны, и церковнымъ устройствомъ христіанскаго общества съ другой, чтобы доказать своимъ читателямъ необходимость особой власти и авторитета въ христіанской церкви. Онъ ведетъ мысль своихъ читателей дальше и глубже; онъ сообщаетъ имъ, потомъ, божественную волю Самого Господа Спасителя относительно существованія въ церкви особой духовной власти. Слѣдующія главы посланія св. Климента, особенно XL, XLI, XLII, XLIII и XLIV, въ которыхъ авторъ говоритъ о первоначальномъ *происхожденіи*, *устройствѣ* и *непрерывности* церковной іерархіи, имѣютъ для богословской науки особенно важное значеніе.

Послѣ апостольскихъ писаній, посланіе къ Коринѳянамъ св. Климента есть первый христіанскій памятникъ, въ которомъ ясно и положительно рѣшается вопросъ о *формѣ церковнаго управленія* въ первенствующихъ христіанскихъ общинахъ. Извѣстно, что этотъ вопросъ служитъ предметомъ спора между разными современными христіанскими исповѣданіями. Кальвинисты и пресвитеріане утверждаютъ, что самыя первыя христіанскія общины управлялись коллегіею пресвитеровъ, совершенно равныхъ между собою, такъ что никто изъ нихъ не былъ облеченъ никакимъ преимуществомъ власти и авторитета надъ всѣми другими. Квакеры, индепенденты, піетисты и многіе изъ богослововъ раціоналистическаго направленія отрицаютъ существованіе въ первыхъ христіанскихъ общинахъ даже и коллегіи пресвитеровъ; по ихъ мнѣнію, въ то время

не было никакой іерархической власти въ церкви, всѣ вѣрующіе были равны между собою, и всѣ одинаково могли называться священниками. Нѣкоторые изъ нѣмецкихъ богослововъ только что указаннаго направленія проводятъ и развиваютъ этотъ взглядъ на первоначальное устройство христіанской церкви въ цѣлыхъ спеціальныхъ трактатахъ, напр. Планкъ въ своемъ сочиненіи—подъ заглавіемъ „Исторія зарожденія и развитія церковнаго устройства въ христіанскихъ общинахъ“ (Ганновер. изд. 1803 г.). Даже *Неандеръ*, одинъ изъ наиболѣе консервативныхъ нѣмецкихъ богослововъ, въ своей „Исторіи церкви“ (т. I), старается доказать, хотя и безуспѣшно, справедливость того же самаго взгляда; по его мнѣнію, первоначально всѣ вѣрующіе были священниками, и только уже во II вѣкѣ церковь стала удаляться отъ этой первоначальной формы своего существованія. Существуетъ въ западной ученой литературѣ еще болѣе странное мнѣніе, будто въ первоначальной церкви въ зачаточномъ видѣ имѣли мѣсто всѣ современныя формы церковнаго управленія, будто и православная церковь, и католическая, и всѣ протестантскія секты могутъ найти тамъ оправданіе для существующихъ у нихъ формъ церковнаго устройства [1]). Разсматриваемое ними посланіе св. Климента служитъ самымъ рѣшительнымъ опроверженіемъ всѣхъ означенныхъ теорій. Мы увидимъ изъ него, что уже въ самыя первыя времена христіанства были всѣ три существующія теперь у насъ степени священства: епископъ, священникъ и діаконъ.

Свое ученіе о церковной іерархіи св. Климентъ начинаетъ сопоставленіемъ, въ главахъ XL и XLI, новозавѣтной іерархіи съ іерархіею ветхозавѣтною, какъ съ прообразомъ первой. Господь повелѣлъ, говоритъ онъ, чтобы жертвы и священныя дѣйствія совершались не случайно и не безъ порядка, но въ опредѣ-

[1]) Такое мнѣніе проглядываетъ напр. у извѣстнаго историка *Гизо*. См. его сочин. «Исторія цивилизаціи во Франціи», лекція 3, русск. перев. Спб. 1861 г., стр. 62, 66, 69 и др.

ленныя времена и часы. Высочайшимъ своимъ соизволеніемъ Онъ опредѣлилъ также и то, гдѣ и чрезъ кого должны быть совершаемы эти священныя дѣйствія, чтобы все совершалось свято и богоугодно. Первосвященнику дано свое служеніе, священникамъ назначено свое дѣло (τόπος буквально мѣсто, которое употребляется Климентомъ въ значеніи званія или сана, соединеннаго съ отправленіемъ особеннаго служенія), а на левитовъ возложены свои обязанности; наконецъ, мірской человѣкъ связанъ постановленіями для мірянъ [1]). Такъ и каждый изъ васъ, обращается св. Климентъ къ коринѳянамъ, пусть пребываетъ въ своемъ званіи и чинѣ (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι). и, не переступая предѣловъ своего служенія, пусть благодаритъ Господа съ благоговѣніемъ и доброю совѣстію. Этимъ своимъ обращеніемъ къ коринѳянамъ св. Климентъ ясно показываетъ связь новозавѣтной іерархіи съ ветхозавѣтною, которая подобно всѣмъ вообще ветхозавѣтнымъ учрежденіямъ имѣетъ извѣстное значеніе только по своему тѣсному внутреннему отношенію къ іерархіи новозавѣтной. Своимъ сопоставленіемъ христіанской іерархіи съ іудейскою св. Климентъ старается внушить коринѳянамъ соблюденіе такого же строгаго порядка и законности въ церковныхъ отношеніяхъ, какія существовали и въ іудейской церкви: какъ тамъ священныя лица имѣли свои обязанности, а міряне свои, такъ и здѣсь должно быть тоже самое; міряне не должны вмѣшиваться въ дѣла и обязанности лицъ священныхъ. Изъ этого сопоставленія видно, далѣе, что и въ христіанской церкви существовали во времена св. Климента три священныя степени, соотвѣтствующія тремъ степенямъ ветхозавѣтной церкви, и что міряне, λαϊκοὶ ἄνθρωποι, какъ тамъ, такъ и здѣсь стояли внѣ священнаго чина, и не могли исполнять обязанностей лицъ священныхъ, какъ утверждаютъ напротивъ гл. XL. гл. XLI.

[1]) *Τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται, καὶ Λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται.*

защитники изложенныхъ нами превратныхъ теорій о первоначальной формѣ церковнаго управленія. Міряне связаны были, по словамъ св. Климента, своими собственными обязанностями, отличными отъ обязанностей лицъ іерархическихъ.

Особенное, священное значеніе іерархическихъ лицъ христіанской церкви св. Климентъ доказываетъ въ гл. XLII своего посланія, *Божественною волею и Божественнымъ распоряженіемъ о нихъ Самого Господа І. Христа*. Происхожденіе новозавѣтной іерархіи онъ описываетъ слѣдующимъ образомъ. Самъ Богъ, говоритъ онъ, послалъ на землю І. Христа; а Христосъ избралъ апостоловъ, и послалъ ихъ проповѣдывать евангеліе; то и другое было въ порядкѣ и по волѣ Божіей. Принявши Божественное повелѣніе, и совершенно убѣжденные чрезъ воскресеніе І. Христа, и утвержденные въ вѣрѣ словомъ Божіимъ, апостолы, исполненные Духа Святаго, пошли благовѣствовать наступающее царствіе Божіе. Проповѣдуя по различнымъ странамъ и городамъ, они первенцевъ изъ вѣрующихъ, по духовномъ испытаніи, поставляли въ епископы и діаконы (*εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*), для будущихъ вѣрующихъ. Такимъ образомъ, по словамъ св. Климента, дѣло нужно представлять въ слѣдующемъ видѣ: Христосъ Спаситель былъ уполномоченъ на свое Божественное посланничество Самимъ Богомъ: потомъ Онъ передалъ это полномочіе избраннымъ Имъ апостоламъ, апостолы въ свою очередь передали его своимъ преемникамъ. — Св. Климентъ ничего не говоритъ въ указанномъ мѣстѣ 42 главы о второй степени священства, о *пресвитерахъ*. Но подъ словомъ „епископы“ онъ разумѣетъ здѣсь, какъ епископовъ въ собственомъ смыслѣ, такъ и пресвитеровъ; это видно изъ послѣдующихъ мѣстъ его посланія, напр. изъ главы XLIV, гдѣ тѣмъ же самымъ пастырямъ, которыхъ въ гл. XLII онъ называетъ „епископами“, св. Климентъ даетъ имя пресвитеровъ. Кальвинисты и пресвитеріане въ этомъ смѣшеніи именъ „епископа“ и „пресвитера“ находятъ

гл. XLII.

оправданіе для существующей у нихъ теоріи о первоначальной формѣ христіанскаго управленія, т. е. что будто въ первыхъ христіанскихъ общинахъ существовали только пресвитеры, которые всѣ были равны между собою. Дѣйствительно, въ первыя времена христіанства названія „епископъ“ и „пресвитеръ“ одинаково прилагались какъ къ епископамъ въ собственномъ смыслѣ, такъ и къ пресвитерамъ. Въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ (гл. XX) апостолъ Павелъ въ прощальной рѣчи своей къ ефесскимъ пресвитерамъ называетъ ихъ *епископами*, между тѣмъ какъ нѣсколько выше авторъ книги Дѣяній назвалъ ихъ собственнымъ именемъ, т. е. пресвитерами. Но отсюда, равно какъ и изъ посланія св. Климента, вовсе нельзя заключать, чтобы епископы и пресвитеры были равны между собою, и чтобы въ первенствующей церкви не было всѣхъ трехъ степеней священства. Какъ здѣсь, такъ и вообще въ подобныхъ случаяхъ имя не имѣетъ большой важности, важенъ смыслъ и сущность дѣла. Извѣстно напр., что имя „imperator“ одинаково прилагалось какъ къ римскому государю, такъ и къ обыкновеннымъ римскимъ полководцамъ; но это не значитъ, чтобы послѣдніе обладали властію одинаковою съ первымъ. „Епископомъ“, блюстителемъ душъ, ап. Петръ, въ первомъ своемъ посланіи (гл. II, 25), называетъ и Господа Спасителя; но никто не скажетъ, чтобы между епископами и Спасителемъ не было никакого различія. Пресвитерами (πρεσβύτεροι) называютъ себя и апостолы Петръ (1 посл. Петра V, 1; см. греческ. и славянск. текстъ) и Іоаннъ (2 посл. Іоан. I, 1), но изъ этого опять не слѣдуетъ, чтобы власть апостольская была равна власти пресвитерской. По собственному своему значенію, слово „πρεσβύτερος“, пресвитеръ, значитъ „старшій“, „старѣйшій“; въ приложеніи къ епископамъ и пресвитерамъ первенствующей церкви это слово указывало только на то, что въ обѣ степени священства, въ первую и вторую, избирались и поставлялись въ то время старѣйшіе и опытнѣйшіе члены церкви; церковное достоинство сообразо-

валось, такимъ образомъ, съ возрастомъ, хотя зрѣлость возраста не всегда была, въ первенствующей церкви, необходимымъ условіемъ для полученія даже епископскаго сана; Тимоѳей былъ поставленъ въ епископа апостоломъ Павломъ еще въ молодыхъ лѣтахъ; „никто пусть не пренебрегаетъ твоею юностію", писалъ ему апостолъ Павелъ (1 Тим. IV, 12). Слово „ἐπίσκοπος", епископъ, значитъ собственно блюститель, надзиратель, начальникъ, предстоятель. Вполнѣ естественно, если и пресвитеры назывались въ первенствующей церкви епископами, потому что и они были въ извѣстной степени блюстителями душъ вѣрующихъ, надзирателями за ихъ вѣрою и нравами, и въ препоручаемыхъ имъ паствахъ были предстоятелями и духовными начальниками. Этотъ обычай прилагать и то и другое имя одинаково, какъ къ епископамъ, такъ и къ пресвитерамъ, существовалъ даже въ III вѣкѣ. Такъ даже св. Кипріанъ, который, какъ извѣстно, былъ самымъ горячимъ защитникомъ различія власти епископской и пресвитерской, называлъ себя иногда пресвитеромъ, будучи уже епископомъ Карѳагена [1]).

Въ слѣдующихъ двухъ главахъ своего посланія, XLIII и XLIV, св. Климентъ выясняетъ коринѳянамъ и *самое основаніе* Божественнаго распоряженія относительно церковной іерархіи, т. е. *почему именно и съ какою цѣлію* въ христіанской церкви установлено Господомъ Спасителемъ, чрезъ Его учениковъ, апостоловъ, особое постоянное званіе священно-служителей, облеченныхъ высшимъ духовнымъ авторитетомъ и властію надъ

[1]) Подробнѣе о значеніи слова *πρεσβύτεροι* въ первомъ посланіи Климента см. въ статьѣ Die *πρεσβύτεροι* im ersten Clemensbrief v. Weichelt, напечатанной въ Zeitschrift für Kirchengeschichte 1895, B-d XV, Heft 3, S. 364—366. Въ журн. «Христіанское Чтеніе» за 1876 г., въ ч. I, стр. 564 и дал. помѣщена статья Гурія, епископа таврическаго: «О богоучрежденности епископскаго сана въ Христовой церкви сравнительно съ ученіемъ о семъ реформатскихъ обществъ», въ которой читатель можетъ найти обстоятельное опроверженіе лжеученія пресвитеріанъ о равенствѣ степеней епископской и пресвитерской. *Примѣч. издат.*

остальными вѣрующими. Основаніемъ этимъ служило именно то, что Климентъ старается внушить коринѳянамъ всѣмъ своимъ посланіемъ. Іерархическая власть въ христіанской церкви, по волѣ Господа и по мысли апостоловъ, должна служить, по представленію св. Климента, твердымъ и прочнымъ оплотомъ и самою надежною хранительницею религіозно-нравственнаго *единства* между всѣми членами церкви, и вмѣстѣ съ этимъ должна предупреждать всякаго рода разномыслія и раздѣленія между вѣрующими. Чтобы уяснить этотъ свой взглядъ на причину и цѣль Божественнаго установленія христіанской іерархіи, св. Климентъ опять обращается къ іерархіи ветхозавѣтной, какъ прообразу новозавѣтной, и въ 43 гл. своего посланія опять сопоставляетъ ихъ между собою. Когда между колѣнами израилевыми, пишетъ онъ, возникла распря о священствѣ, о томъ, какое изъ нихъ должно быть украшено этимъ славнымъ именемъ, Моисей, для устраненія этой и подобныхъ распрей между израильтянами навсегда, по вдохновенію отъ Бога, повелѣлъ двѣнадцати начальникамъ колѣнъ принести къ нему свои жезлы, на которыхъ было написано имя каждаго колѣна; взявши эти жезлы, онъ связалъ ихъ, запечаталъ перстнями начальниковъ колѣнъ, и положилъ ихъ въ скиніи свидѣнія на трапезѣ Господней, съ тою цѣлію, чтобы узнать Божественную волю относительно того, какое колѣно должно быть избранно къ священству и служенію Богу. Знакомъ этой Божественной воли было положено разцвѣтеніе того или другого жезла. На другой день оказалось, въ присутствіи 600000 человѣкъ, что жезлъ Ааронов̀ъ не только разцвѣлъ, но даже имѣлъ на себѣ плодъ. И воля Божія стала, такимъ образомъ, извѣстна всѣмъ израильтянамъ. Моисей, заключаетъ свой разсказъ св. Климентъ, поступилъ такъ для того, чтобы не было возмущенія во Израилѣ [1]). Предста- гл. XLIII.

[1]) Этотъ разсказъ взятъ св. Климентомъ изъ XVII главы Чиселъ, но съ прибавленіемъ нѣкоторыхъ подробностей.

вивши основаніе и цѣль Божественнаго присвоенія ветхозавѣтнаго священства только одному колѣну Ааронову, св. Климентъ переходитъ къ іерархіи новозавѣтной, и видитъ здѣсь тѣ же самыя Божественныя намѣренія. Апостолы наши, говоритъ онъ, тоже знали чрезъ Господа І. Христа, что будетъ раздоръ по поводу епископскаго достоинства [1]). И чтобы навсегда предупредить всякіе распри и споры по этому поводу между вѣрующими, они, получивши совершенное предвѣдѣніе, поставили вышеозначенныхъ служителей (т. е. епископовъ въ обширнѣйшемъ смыслѣ. и діаконовъ, о
гл. XLIV. чемъ Климентъ писалъ въ главѣ XLII) и потомъ присовокупили законъ, чтобы когда они почіютъ, другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ служеніе.

Въ главѣ XLII, какъ мы видѣли, св. Климентъ говорилъ о посвященіи апостолами избранныхъ вѣрующихъ, первенцевъ въ вѣрѣ, въ епископы, пресвитеры и діаконы только при жизни самихъ апостоловъ. Изъ только что приведеннаго нами мѣста посланія св. Климента, т. е. изъ главы XLIV, видно, что по ученію Климента, существованіе всѣхъ трехъ степеней священства не должно было ограничиться однимъ только опредѣленнымъ временемъ и жизнію самихъ апостоловъ, но должно было продолжиться въ церкви и послѣ ихъ времени, должно было продолжаться навсегда и непрерывно. Апостолы не только при жизни своей поставляли епископовъ, и діаконовъ, но и „*дали законъ*, пишетъ св. Климентъ въ 44 гл. своего посланія, *чтобы, когда они почіютъ, другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ служеніе*“. Изъ этихъ послѣднихъ словъ св. Климента ясно, что наша современная іерархія имѣетъ непосредственную связь съ іерархіею церкви первенствующей, и ведетъ свое начало отъ самихъ апостоловъ, по преемству получивши отъ нихъ данную

---

[1]) Климентъ понимаетъ слово «епископское достоинство» опять въ широкомъ его смыслѣ, какъ достоинство или званіе епископа и пресвитера вмѣстѣ.

имъ отъ Бога особую духовную власть и авторитетъ въ церкви. Эти слова св. Климента такъ ясны, что противъ нихъ почти ничего не могутъ сказать даже самые сильные противники церковной іерархіи, и чтобы хоть нѣсколько ослабить ихъ значеніе, ограничиваются только одними простыми этимологическими объясненіями этихъ словъ. Въ подлинникѣ это замѣчательное мѣсто посланія Климента читается такъ: „*οἱ ἀπόστολοι... μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν*“, т. е. „апостолы присовокупили потомъ законъ, чтобы, когда они почіютъ, другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ служеніе“. Вниманіе ученыхъ комментаторовъ обращаютъ на себя особенно два слова въ этомъ мѣстѣ, отъ такого или другого пониманія которыхъ зависитъ весь смыслъ его, и которыя, поэтому, служатъ предметомъ споровъ; именно какое значеніе имѣетъ слово—„*ἐπινομὴ*“, и гдѣ подлежащее у глагола „*κοιμηθῶσιν*“, „когда они почіютъ“, т. е. апостолы ли когда почіютъ, или поставленные ими церковные служители, епископы, пресвитеры и діаконы. *Ротъ*, германскій ученый, авторъ сочиненія „Происхожденіе христіанской церкви и ея устройство“ (1837 г. Виттемб.), считая прилагательное „*ἐπίνομος*“ однозначущимъ съ прилагательнымъ „*κληρόνομος*“, получающій по жребію, послѣдующій, переводитъ слово „*ἐπινομὴ*“ нѣмецкимъ „testamentarische Verfugung“, т. е. распоряженіе по завѣщанію; или посмертное завѣщаніе, а слово „*κοιμηθῶσιν*“, почіютъ, онъ относитъ къ самимъ апостоламъ, и все вообще мѣсто читаетъ такъ: „апостолы дали завѣщаніе, чтобы, когда они почіютъ, другіе испытанные мужи наслѣдовали ихъ званіе“. По мнѣнію Рота св. Климентъ говоритъ здѣсь о продолженіи въ церкви только одного апостольскаго, т. е. благовѣстническаго или миссіонерскаго званія, а не вообще церковной іерархіи въ трехъ степеняхъ ея, епископской, пресвитерской и діаконской. Точно также почти объясняетъ

означенныя слова и новѣйшій католическій ученый *Фреппе́ль*, авторъ „Курса церковной литературы“. Только у католическаго ученаго проводится при этомъ совсѣмъ другая мысль, чѣмъ у протестантскаго. Во всемъ своемъ „Курсѣ церковной литературы“ (теперь имѣется 10 томовъ этого сочиненія) Фреппель вездѣ старается выдвинуть на первый планъ римскаго епископа, и на основаніи самыхъ древнихъ памятниковъ церковно-христіанской литературы старается доказать верховенство и главенство папы. И въ данномъ случаѣ, относя слово „κοιμηθῶσιν“ къ апостоламъ, и переводя означенное мѣсто: „апостолы дали завѣщаніе, чтобы по смерти ихъ не прекращалось ихъ Божественное полномочіе и верховная власть надъ церковію“, Фреппель, хотя и не высказываетъ прямо, тѣмъ не менѣе замѣтно выставляетъ на видъ, что это Божественное полномочіе и эта верховная власть надъ церковію, которыя далъ апостоламъ Самъ Спаситель, перешли теперь къ римскому епископу [1]). Другіе западные ученые понимаютъ это мѣсто иначе. *Бунзенъ*, въ своей монографіи „Игнатій Антіохійскій и его время“, слово „ἐπινοιᾷ“ замѣняетъ словомъ „ἐπιμονῇ“, и объясняетъ апостольское распоряженіе объ іерархическихъ лицахъ въ смыслѣ пожизненности ихъ званія. Кромѣ того, что такое замѣненіе одного слова другимъ совершенно произвольно, Бунзенъ очевидно имѣетъ въ виду ослабить высокое значеніе этого апостольскаго распоряженія, опуская изъ вниманія главную цѣль его. Здѣсь дѣло идетъ не о пожизненности только священнаго званія іерархическихъ лицъ, а о Божественномъ происхожденіи ихъ власти въ церкви отъ Господа чрезъ апостоловъ и о непрерывности этой власти. Такою же произвольностію и натянутостію отличается толкованіе, которое даетъ означенному мѣсту *Рингъ*, замѣнявъ слово „ἐπινοιᾷ“ словомъ „ἐπιστολῇ“. (См. его

[1]) См. Les pères apostoliques et leur époque, Paris, 1859, стр. 155 и слѣд.

сочин. „Древне-каѳолическая церковь“). Всѣхъ безпристрастнѣе въ этомъ случаѣ относится къ дѣлу *Гильгенфельдъ* авторъ. „Die apostolishen Väter“. Онъ именно даетъ этому мѣсту тотъ смыслъ, какой имѣетъ оно на самомъ дѣлѣ, въ связи со всѣмъ вообще ученіемъ св. Климента о происхожденіи и установленіи церковной іерархіи. Слову „*ἐπίνομή*“ онъ даетъ значеніе слова „*ἐπινομίς*“, т. е. особаго прибавленія къ закону, уже установленному раньше; а „*κοιμηθῶσιν*“ онъ относитъ не къ апостоламъ, а къ поставленнымъ ими, еще при жизни ихъ, епископамъ, пресвитерамъ и діаконамъ. Вообще, по его взгляду, св. Климентъ представляетъ дѣло такъ: Самъ Господь избралъ и поставилъ апостоловъ на служеніе въ церкви, и далъ имъ законъ или заповѣдь, чтобы, по сошествіи на нихъ Духа Святаго, они въ свою очередь поставили для священнаго и всегдашняго служенія въ церкви особыхъ іерархическихъ лицъ. Апостолы такъ и дѣлали, при своей жизни. Потомъ они дали еще распоряженіе, въ видѣ прибавленія уже къ существующему закону Господа-Спасителя относительно церковной іерархіи, чтобы, когда умрутъ поставленныя ими въ священство лица, ихъ званіе, власть и обязанности перешли къ другимъ испытаннымъ лицамъ, и чтобы такой порядокъ поставленія іерархическихъ лицъ существовалъ непрерывно.

Непосредственный ученикъ апостоловъ, лично обращавшійся съ ними, и отъ нихъ самихъ знавшій ихъ мысли и намѣренія, которыя были мыслями и намѣреніями Самого Господа Спасителя, св. Климентъ римскій все это и объясняетъ коринѳянамъ, чтобы показать имъ, какъ преступно поступаютъ они, отказывая въ повиновеніи своимъ предстоятелямъ и пресвитерамъ, и чтобы убѣдить ихъ возвратиться къ прежнему церковному единству.

[γ—2) **Части второй отдѣлъ второй: о положеніи церковныхъ дѣлъ въ Коринѳѣ (гл. XLV—LXI)** [1]).

Упомянувъ въ самомъ концѣ предшествующаго отдѣла (гл. XLIV) о томъ, что въ Коринѳѣ нѣкоторыя лица несправедливо лишены служенія, проходимаго ими безпорочно, св. Климентъ въ настоящемъ отдѣлѣ, основываясь на свидѣтельствѣ свящ. писанія, прежде всего указываетъ на то обстоятельство, что только нечестивымъ людямъ свойственно преслѣдовать людей праведныхъ, что въ свящ. писаніи нигдѣ не говорится, чтобы праведники гнали праведниковъ. Такъ Даніилъ и три отрока подверглись преслѣдованію отъ людей порочныхъ (гл. XLV). Убѣждая поэтому коринѳянъ присоединиться къ людямъ невиннымъ и праведнымъ, этимъ избранникамъ Божіимъ, св. Климентъ, затѣмъ, яркими чертами изображаетъ пагубность возникшаго въ Коринѳѣ возмущенія. Онъ называетъ это возмущеніе раздираніемъ членовъ Христовыхъ, возстаніемъ противъ собственнаго тѣла, такъ какъ „мы другъ другу члены“, признаетъ мятежниковъ повинными грозному судебному приговору Самого Господа Іисуса Христа противъ соблазнителей (Матѳ. гл. XVIII. 6 и XXVI, 24). Осужденіе это грозно; но тяжело и самое преступленіе: коринѳская „схизма многихъ развратила, многихъ повергла въ уныніе и всѣхъ насъ“ (т. е. христіанъ) „въ печаль“ (гл. XLVI); настоящее возмущеніе даже болѣе грѣховно, чѣмъ раздѣленіе, случившееся въ Коринѳѣ при жизни апостола Павла (гл. XLVII) [2]).

---

[1]) Изложеніе всего нижеслѣдующаго отдѣла, равно и заключенія посланія св. Климента къ Коринѳянамъ (гл. LXII—LXV) принадлежитъ издателю. Въ рукописяхъ покойнаго Д. В. Гусева мы не могли найти изложенія послѣднихъ XXI главъ (съ XLV до конца). Вѣроятно рукопись затерялась. Не желая печатать изложеніе посланія въ видѣ неполномъ, мы и рѣшились сами восполнить оказавшійся пробѣлъ. Пусть это обстоятельство будетъ принято во вниманіе, если кто либо изъ читателей замѣтитъ разницу слога между предыдущимъ и дальнѣйшимъ. *Примѣч. издат.*

[2]) Подробнѣе см. выше, стран. 117.

Поэтому коринѳянамъ слѣдуетъ поскорѣе прекратить возмущеніе и возстановить жизнь братолюбивую, которая есть „врата правды“, „врата Господни и Христовы“, ибо всякій „чѣмъ болѣе кажется великимъ, тѣмъ болѣе онъ долженъ смиряться и искать общей пользы, а не своей“ (гл. XLVIII). Чтобы еще болѣе расположить читателей къ возстановленію нарушеннаго церковнаго единства, авторъ посланія, отъ пагубности и грѣховности возмущенія, обращается въ дальнѣйшихъ семи главахъ (XLIX—LV) къ изображенію противоположной картины, характеризуетъ любовь, особенно любовь христіанскую и благіе плоды ея, вмѣстѣ съ тѣмъ присоединяя и нравственныя увѣщанія къ раскаянію и самопожертвованію во имя этой любви (гл. 51 и 54). „Любовь“, говоритъ онъ, „соединяетъ насъ съ Богомъ; покрываетъ множество грѣховъ; все терпитъ, не возбуждаетъ возмущенія, все дѣлаетъ въ согласіи: безъ нея нѣтъ ничего угоднаго Богу. Ради любви Христосъ далъ кровь свою за насъ и плоть свою за плоть нашу“ (XLIX). Коринѳяне, среди которыхъ ощущается недостатокъ этой любви, не могутъ безъ нея дѣлать ничего богоугоднаго. Поэтому коринѳянамъ, вмѣсто взаимныхъ распрей, слѣдуетъ молиться Богу о дарованіи любви и притомъ любви „безъ человѣческаго раздѣленія“, а такая любовь есть даръ Божій и никто не можетъ имѣть ея, „если кого Самъ Богъ не удостоитъ“; но зато всѣ, кто имѣли ее, по благодати Божіей находятся въ мѣстѣ благочестивыхъ.... они откроются въ пришествіи царства Христова. Только чрезъ любовь и намъ могутъ быть прощены грѣхи наши; только чрезъ нее и мы можемъ достигнуть блаженства, какое обѣщано избраннымъ Божіимъ (гл. L). Поэтому виновники (ἀρχηγοί) раздора должны покаяться въ своемъ грѣхѣ, должны послѣдовать примѣрамъ тѣхъ благочестивыхъ, которые провождали жизнь со страхомъ и любовію и которые лучше хотѣли сами подвергнуться позору, нежели подвергать ему своихъ ближнихъ, а не должны подражать Корею,

Даѳану и Авирону, которые, за возмущеніе противъ Моисея, раба Божія, живыми сошли въ адъ, будучи поглощены землею (Числъ XVI, 27, 31—33), или ожесточать сердце свое подобно Фараону, погибшему въ волнахъ Чермнаго моря за свое ожесточеніе (гл. LI). Они должны оставить свое высокомѣріе; самому Богу бываетъ угодно сердце сокрушенное и Онъ ничего ни отъ кого не требуетъ, кромѣ исповѣданія Ему (гл. LII). Изъ любви они должны быть готовы на всякое самопожертвованіе, подобно Моисею, который молился, говоря: „Прости, Господи, грѣхъ народу этому или и меня истреби изъ книги живыхъ“ (гл. LIII). „Кто изъ васъ благороденъ“, пишетъ св. Клименъ, „кто добродушенъ, кто исполненъ любви, тотъ пусть скажетъ: если изъ за меня мятежъ, раздоръ и раздѣленіе, я отхожу, иду, куда вамъ угодно, и исполню все, что велитъ народъ, только бы стадо Христово было въ мирѣ съ поставленными пресвитерами. Кто поступитъ такимъ образомъ, тотъ пріобрѣтетъ себѣ великую славу въ Господѣ, и всякое мѣсто приметъ его, ибо: Господня земля и исполненіе ея“ (гл. LIV). Не говоря уже о многихъ христіанахъ („многіе изъ насъ“...), которые предавали себя даже въ узы для освобожденія другихъ, и въ рабство, чтобы полученною за себя цѣною питать другихъ, примѣры такого самопожертвованія коринѳяне могутъ найти даже между *язычниками*, потому что „многіе языческіе цари и начальники во время моровой язвы по внушенію оракула предавали себя на смерть, чтобы кровію своей избавить согражданъ“. Даже *женщины* ради общаго блага мужественно рѣшались подвергать себя опасности и дѣлались спасительницами своего народа. Таковы Эсѳирь и Іудиѳь (гл. LV).—Въ виду такихъ примѣровъ и въ виду всего сказаннаго съ одной стороны о пользѣ любви и единенія, съ другой о пагубности раздѣленія, авторъ посланія въ слѣдующихъ трехъ главахъ (56—58) сперва убѣждаетъ читателей молиться за находящихся во грѣхѣ раздора и вразумлять другъ друга (56 гл.),

потомъ уже прямо и настойчиво высказываетъ ту главную цѣль, ради которой явилось и самое посланіе: онъ убѣждаетъ лицъ, положившихъ начало возмущенію, *покориться пресвитерамъ* и принять предлагаемыя въ посланіи наставленія, грозя въ противномъ случаѣ гнѣвомъ Божіимъ на непокорныхъ.—„Будемъ", говоритъ онъ, „и мы ходатайствовать за находящихся во грѣхѣ, чтобы имъ дарована была кротость и смиреніе и чтобы они послѣдовали волѣ Божіей. Ходатайство" (буквальн. воспоминаніе — *μνεία*) „у Бога *и святыхъ* (*πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους*) будетъ для нихъ плодотворно и совершенно" [1]). „Примемъ наставленіе безъ досады. Взаимное вразумленіе весьма полезно, потому что оно прилѣпляетъ насъ къ волѣ Божіей" (гл. LVI). Виновники возмущенія пусть покорятся пресвитерамъ, пусть покаются, отложивъ надменную дерзость языка, потому что лучше быть малыми въ стадѣ Христовомъ, нежели казаться высокими и лишиться упованія Его. И писаніе свидѣтельствуетъ, что непослушные Богу подвергнутся гнѣву Божію, что̀ авторъ и подтверждаетъ, приводя изъ первой главы кн. Притчей послѣдніе одиннадцать стиховъ, съ 23 до конца этой главы (гл. LVII). „Примите совѣтъ нашъ и не будете раскаяваться", такъ въ заключеніе убѣждаетъ св. Климентъ коринѳскихъ мятежниковъ. „Живъ Богъ и живъ Господь Іисусъ Христосъ и Святый Духъ, вѣра и надежда избранныхъ",... что „кто въ смиренномудріи... поступалъ по заповѣдямъ Божіимъ, будетъ поставленъ.... въ число спасающихся чрезъ Іисуса Христа... (гл.

---

[1]) Въ приведенномъ мѣстѣ LVI главы содержится ясное указаніе на молитвенное ходатайство вѣрующихъ предъ Богомъ *и святыми* за падшихъ. Даже изъ протестантскихъ ученыхъ болѣе безпристрастные изслѣдователи (напр. Липсіусъ, Гильгенфельдъ) сознаются, что подъ святыми здѣсь нельзя разумѣть живыхъ христіанъ, принадлежащихъ къ церкви воинствующей. Подробнѣе см. у *Приселкова:* Обозрѣніе посланій св. Климента... стр. 41, примѣч. 4.

LVIII) [1]), а которые не будутъ покоряться сказанному чрезъ насъ (Богомъ), пусть знаютъ, что они подвергнутся паденію и немалой опасности, мы же будемъ неповинны въ ихъ грѣхѣ“ (гл. LIX).

Эти увѣщанія и угрозы писатель посланія заключаетъ довольно пространною молитвой къ Богу, отличающеюся общимъ характеромъ (гл. LIX—LXI). Въ своей молитвѣ св. Климентъ, исповѣдуя Бога Творца, Промыслителя, Искупителя и Освятителя, Единаго и Троичнаго, проситъ, чтобы Творецъ всяческихъ „сохранилъ ненарушимымъ опредѣленное число избранныхъ своихъ во всемъ мірѣ“, чтобы явилъ помощь свою и защиту всѣмъ нуждающимся въ ней—спасъ бы находящихся въ скорбяхъ, воздвигъ бы падшихъ, исцѣлилъ больныхъ, обратилъ бы заблуждающихся, напиталъ голодныхъ, освободилъ плѣнныхъ, утѣшилъ малодушныхъ,—чтобы по милости и милосердію своему простилъ беззаконія и неправды, грѣхи и прегрѣшенія, очистилъ бы очищеніемъ истины Своей и направилъ бы стопы христіанъ на путь святости и правды, избавилъ бы ихъ отъ ненавидящихъ ихъ несправедливо и даровалъ бы единомысліе и миръ какъ христіанамъ („намъ“), такъ и всѣмъ населяющимъ землю. Въ частности, чтобы даровалъ христіанамъ расположеніе творить угодное въ глазахъ начальниковъ и быть имъ послушными, а правителямъ народнымъ („начальникамъ нашимъ на землѣ“), которымъ Самъ вручилъ власть царства (*τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας*), далъ бы здравіе, миръ, согласіе, твердость, чтобы.... начальствованіе

---

[1]) Эта LVIII глава и слѣдующія пять (59—63) въ изданіи Преображенскаго отсутствуютъ. Глава, считающаяся въ изданіи Преображенскаго 58-ю, въ дѣйствительности соотвѣтствуетъ главѣ 64-й, а 59-я—65-й главѣ посланія къ Коринеянамъ. Новооткрытыя главы напечатаны въ русск. переводѣ вмѣстѣ съ греческ. текстомъ въ упомянутомъ сочиненіи А. Приселкова; см. стр. 43—51, 53—56. Замѣчаніе о качествахъ перевода Приселкова см. въ рецензіи Н. Барсова—«Христ. Чтен.» 1888 г., ч. I, стр. 525 и дал.

они отправляли безъ преткновенія, и направилъ бы ихъ волю на доброе и богоугодное, чтобы, благочестиво отправляя въ мирѣ и кротости данную имъ власть, они находили Бога милостивымъ (гл. LIX—LXI) [1]).

δ) Заключеніе посланія (гл. LXII—LXV).

Послѣднія четыре главы, составляющія заключительную часть посланія св. Климента, содержатъ въ себѣ: 1) краткое напоминаніе о раньше изложенныхъ увѣщаніяхъ относительно вѣры, покаянія, любви, воздержанія, мира.... (гл. LXII) и подчиненія духовнымъ властямъ (гл. LXIII), сопровождаемое молитвеннымъ обращеніемъ къ Богу („Всевидящій Богъ и Владыка духовъ и Господь всякой плоти“.... гл. LXIV),— 2) просьбу о томъ, чтобы коринѳяне вскорѣ отпустили обратно трехъ римскихъ пословъ (Клавдія Эфеба, Валерія Витона и Фортуната), съ которыми отправлено было и самое посланіе, дабы эти посланные скорѣе могли порадовать римскихъ христіанъ извѣстіями о возстановленіи мира церковнаго въ Коринѳѣ, и 3) напослѣдокъ заканчивается обычнымъ заключительнымъ христіанскимъ благословеніемъ.]

В) *Подлинность перваго посланія св. Климента къ Коринѳянамъ.*

а) *Древнія свидѣтельства о подлинности посланія* [2]).

Въ самомъ посланіи нигдѣ не упоминается имя его автора, св. Климента. Посланіе писано было и

[1]) Въ этой молитвѣ достойно замѣчанія особенно то обстоятельство, что, согласно заповѣди Апостола (1 Тимоф. II, 1—2), христіане молились за царя и правительствующихъ еще задолго до того времени, когда христіанская религія сдѣлалась въ римской имперіи господствующею, слѣдовательно когда императоры были еще язычниками и преслѣдовали христіанъ.

[2]) Съ этого отдѣла опять начинается текстъ лекцій Д. В. Гусева.

отправлено къ коринѳянамъ отъ всей вообще церкви римской. Привѣтственная форма его читается такъ: „церковь, находящаяся (παροικοῦσα, собственно — странствующая, живущая на чужой сторонѣ) въ Римѣ, церкви Божіей, находящейся въ Коринѳѣ, званнымъ, освященнымъ по волѣ Божіей чрезъ Господа нашего І. Христа. Благодать вамъ и миръ отъ всемогущаго Бога, чрезъ І. Христа, да умножится“. Имя Климента римскаго прибавлено къ посланію уже послѣ, въ древнемъ кодексѣ Библіи, извѣстномъ подъ именемъ *александрійскаго*, который *Тишендорфъ* относитъ къ половинѣ V вѣка. Но уже этотъ фактъ показываетъ, что христіанская древность считала разсматриваемое нами посланіе къ Коринѳянамъ произведеніемъ именно св. Климента, епископа римскаго, конца I вѣка. И свидѣтельствъ объ этомъ посланіи осталось отъ христіанской древности столько, сколько ни объ одномъ другомъ произведеніи вѣка Мужей Апостольскихъ. Первый, кто упоминаетъ о посланіи св. Климента, съ обозначеніемъ его автора, это Егезиппъ, церковный писатель второй половины II вѣка. По словамъ Евсевія (Цер. Ист. кн. III, гл. 16), Егезиппъ, самый достовѣрный свидѣтель церковнаго возмущенія, бывшаго въ Коринѳѣ при Климентѣ римскомъ; „въ пяти дошедшихъ до насъ книгахъ своихъ“, передаетъ Евсевій, „Егезиппъ говоритъ, между прочимъ, и о посланіи Климента къ Коринѳянамъ“ (Церк. Ист. кн. IV, гл. 22). Другой церковный писатель того же самаго времени, *Діонисій* епископъ коринѳскій уже гораздо яснѣе говоритъ о разсматриваемомъ нами посланіи. По свидѣтельству опять Евсевія (Цер. Ист. кн. IV, гл. 23), который перечисляетъ всѣ сочиненія, написанныя Діонисіемъ, этотъ послѣдній оставилъ послѣ себя, между прочимъ, и *посланіе къ Римлянамъ*, въ которомъ онъ извѣщаетъ Римлянъ, что посланіе, нѣкогда написанное къ Коринѳянамъ Климентомъ римскимъ, по *древнему обыкновенію*, читается у нихъ (т. е. у Коринѳянъ) въ церкви, въ воскресные дни, для всеобщаго назиданія. Дальнѣйшее свидѣтель-

ство мы находимъ у св. *Иринея*, который въ своей третьей книгѣ „противъ ересей“ (гл. 3) разсказываетъ, что апостолы (т. е. Петръ и Павелъ), послѣ основанія ими римской церкви, вручили епископское служеніе *Лину*, и что этому первому епископу римскому наслѣдовалъ потомъ *Анаклетъ*, а третьимъ епископомъ римскимъ былъ *Климентъ*. Этотъ Климентъ обращался, по словамъ Иринея, съ блаженными апостолами, и при немъ римская церковь, вслѣдствіе коринѳскихъ раздѣленій, послала коринѳянамъ замѣчательное посланіе, которое, по словамъ Иринея, своимъ подлинно апостольскимъ ученіемъ ясно и сильно опровергаетъ ученіе гностиковъ, и поэтому св. Ириней, полемизировавшій съ гностиками, кратко передаетъ его содержаніе. Далѣе, *Климентъ александрійскій* называетъ автора разсматриваемаго нами посланія *апостоломъ* Климентомъ (Strom. IV, cap. 17) и цитуетъ изъ самаго посланія главы 1, 8, 9, 10, 11, 12, 17, 21, 22, 36, 38, 40, 41, 48, 49, 50, 51 и 53. Также часто ссылается на посланіе св. Климента и *Оригенъ*. Климента онъ называетъ „ученикомъ апостоловъ“, о которомъ упоминаетъ св. Павелъ въ своемъ посланіи къ Филиппійцамъ, въ гл. IV, ст. 3, называя его своимъ сотрудникомъ. Но особенно подробно говоритъ о св. Климентѣ и его посланіи *Евсевій*, въ своей Церковной Исторіи. Климентъ, сотрудникъ апостола Павла, третій епископъ римскій послѣ Лина и Анаклета (Церк. Ист. кн. III, глл. 4 и 15), написалъ, говоритъ Евсевій, одно *признанное всѣми* посланіе, великое и удивительное. Онъ писалъ его какъ бы отъ римской церкви къ церкви коринѳской, по случаю произшедшаго тогда въ Коринѳѣ возмущенія. Это посланіе, продолжаетъ Евсевій, было читаемо всенародно, какъ прежде въ весьма многихъ церквахъ, такъ и нынѣ у насъ (Цер. Ист. кн. III, гл. 16). На основаніи очень замѣтнаго сходства посланія св. Климента съ посланіемъ апостола Павла къ Евреямъ, не только въ мысляхъ, но и въ выраженіяхъ, Евсевій высказываетъ даже догадку, и очень вѣроятную по его

словамъ, что посланіе къ Евреямъ, писанное по еврейски, переведено было потомъ св. Климентомъ, сопутникомъ и сотрудникомъ апостола Павла, на языкъ греческій (Цер. Ист. III, 38). Евсевій жилъ въ первой половинѣ IV вѣка; изъ церковныхъ писателей второй половины этого вѣка цитуютъ посланіе св. Климента *Кириллъ іерусалимскій* († 386) и *Епифаній* († 403). Первый приводитъ изъ Климента сказаніе о птицѣ Фениксѣ, въ гл. 25, а второй — ученіе его о любви христіанской, въ гл. 54-й. Св. Епифаній различаетъ подлинныя посланія св. Климента, которыя, по его словамъ, читались въ святыхъ церквахъ, отъ неподлинныхъ, подложно ему приписываемыхъ произведеній, изъ которыхъ св. Епифаній упоминаетъ о такъ называемыхъ „*περίοδοι Πέτρου*“, путешествіяхъ апостола Петра. Подобно Евсевію и Иринею, онъ называетъ св. Климента третьимъ епископомъ римскимъ, послѣ Лина и Анаклета. Изъ V вѣка упоминаетъ о св. Климентѣ и его посланіи *блаженный Іероним*ъ. По его свидѣтельству (de viris illustr. cap. 15), Климентъ, третій римскій епископъ, а по мнѣнію большей части латинянъ, непосредственный преемникъ апостола Петра по римской каѳедрѣ, написалъ къ церкви коринѳской посланіе, которое въ нѣкоторыхъ церквахъ читается публично. Онъ самъ цитуетъ изъ него мысли о мірахъ, находящихся за океаномъ, и о любви. Въ церкви александрійской посланіе св. Климента пользовалось такимъ уваженіемъ, что въ древнемъ александрійскомъ кодексѣ Библіи V вѣка оно заняло мѣсто, точно такъ же какъ и другое посланіе Климента къ Коринѳянамъ, между Апокалипсисомъ и книгою Псалмовъ.

Вообще, уваженіе къ первому посланію св. Климента къ Коринѳянамъ было такъ велико въ христіанской древности, и подлинность его засвидѣтельствована древними христіанскими писателями такъ рѣшительно, что только немногіе изъ новѣйшихъ западныхъ богословъ высказываются противъ подлинности посланія, и то не въ цѣломъ его объемѣ, а только противъ нѣ-

которыхъ мѣстъ его, противъ тѣхъ особенно главъ, гдѣ содержится ученіе о церковной іерархіи. Только одинъ *Швеглеръ*, богословъ Новотюбингенской школы, рѣшительно отрицаетъ подлинность всего вообще посланія св. Климента (Nachapostol. Zeitalt., II, 125). Но взглядъ его встрѣтилъ себѣ опроверженіе со стороны самихъ же нѣмецкихъ богослововъ, и, притомъ, именно со стороны его же школы, *Бунзена* (Ignat. und s. Zeit., 189) и *Ричля* (Altkatholich. Kirch., 282), которые, на основаніи, съ одной стороны внѣшнихъ свидѣтельствъ, а съ другой внутреннихъ признаковъ самого посланія, совершенно опровергли мнѣніе Швеглера, и рѣшительно доказали подлинность посланія св. Климента. Одинъ изъ самыхъ видныхъ представителей такъ называемаго охранительнаго направленія Новотюбингенской школы, именно *Тиршъ*, выражается (въ своемъ Die Kirche im apostol. Zeitalt., 1850 г.) о посланіи св. Климента слѣдующимъ образомъ: „послѣ каноническихъ писаній, первое посланіе св. Климента къ Коринѳянамъ имѣетъ за себя столько самыхъ несомнѣнныхъ свидѣтельствъ, сколько не имѣетъ ниодно изъ произведеній самой первой христіанской древности“.

б) *Замѣчанія объ авторѣ посланія.*

Христіанская древность выдавала подъ именемъ Климента множество даже и такихъ сочиненій, которыя не принадлежали ему на самомъ дѣлѣ. Кромѣ перваго посланія и сочиненія, извѣстнаго подъ именемъ „втораго посланія“, ему приписывали изложеніе Правилъ св. апостоловъ и Постановленія апостольскія. Съ его именемъ явилось пять писемъ въ лже-исидоровыхъ декреталіяхъ. Къ нему *Епифаній* и *Іеронимъ* возводили посланія о *дѣвствѣ*, въ недавнее время найденныя и изданныя. Его имя сдѣлалось какъ бы собирательнымъ именемъ для сочиненій, которыя главнымъ образомъ относятся къ церковному устройству и дисциплинѣ.

Личность Климента составляла любимый предметъ для апокрифической литературы первыхъ вѣковъ христіанства, памятниками которой остались такъ называемыя „Встрѣчи“ (Recognitiones) и Лже-климентовы „Бесѣды“, подложно выдаваемыя за произведенія св. Климента.

Но не смотря на такую извѣстность имени и личности св. Климента, о немъ мало сохранилось свидѣтельствъ вполнѣ достовѣрныхъ, особенно о самомъ первомъ періодѣ его жизни и дѣятельности, до епископства въ Римѣ. На основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ его же посланія къ Коринѳянамъ можно только предполагать, что онъ былъ римскій язычникъ по происхожденію, потому что, какъ мы видѣли, былъ знакомъ съ римскою военною организаціею, былъ человѣкъ образованный и ученый, знакомый не только съ св. Писаніемъ и исторіею церкви, но и съ языческою миѳологіею и естественными науками, какъ это видно изъ приводимыхъ въ его посланіи сказаній о *Данаидахъ* и *Диркахъ* (гл. VI) и о птицѣ *Фениксѣ*, и изъ его космологическихъ воззрѣній, изложенныхъ въ главѣ XX-й посланія. А извѣстіе о томъ, что онъ будто былъ изъ царскаго рода, находящееся въ Климентинахъ, отвергается новѣйшими изслѣдователями. Въ христіанство обращенъ онъ, по всей вѣроятности, св. апостоломъ Петромъ, и былъ сотрудникомъ апостола Павла въ дѣлѣ проповѣди евангелія. За свою ревность къ вѣрѣ и высокую нравственную дѣятельность онъ былъ поставленъ въ римскаго епископа. Но какое мѣсто онъ занималъ въ ряду первыхъ римскихъ епископовъ, извѣстія христіанской древности далеко расходятся между собою. Объ этомъ вопросѣ существуетъ три ряда древне-христіанскихъ свидѣтельствъ, два крайнихъ и одно среднее, имѣющее цѣлію согласить и примирить свидѣтельства крайнія. По смыслу свидѣтельствъ о посланіи и его авторѣ св. Иринея, Евсевія, св. Епифанія и бл. Іеронима, Климентъ былъ третьимъ римскимъ епископомъ послѣ Лина и Анаклета

или Клета. А по свидѣтельству Тертулліана и „большей части Латинянъ“, какъ выражается Іеронимъ, онъ былъ первымъ римскимъ епископомъ, непосредственнымъ преемникомъ св. Петра. *Руфинъ* и св. *Епифаній*, церковные писатели IV вѣка, стараются примирить эти свидѣтельства. По ихъ мнѣнію, Линъ и Анаклетъ были епископами въ Римѣ еще при жизни апостола Петра, который, обремененный трудами апостольства, возложилъ на нихъ обязанность управлять римскою церковію, а Климентъ былъ епископомъ римскимъ уже послѣ кончины св. Петра, такъ что справедливо и то, что Климентъ былъ третьимъ епископомъ Рима, и то, что послѣ кончины апостола Петра онъ принялъ епископство первый. Но болѣе вѣроятнымъ считается, вообще всѣми новѣйшими и нашими и западными писателями, свидѣтельство св. Иринея, съ которымъ согласно показаніе Евсевія, пользовавшагося записками Егезиппа, который, находясь въ Римѣ, составилъ списокъ преемства епископовъ до Аникиты (Цер. Ист. IV, XXII). Мнѣніе, по которому св. Климентъ былъ первымъ епископомъ Рима и непосредственнымъ преемникомъ апостола Петра, свое первое основаніе имѣетъ въ Климентинахъ, сочиненіи апокрифическомъ и подложно приписываемомъ св. Клименту. Это мнѣніе, равно какъ и самыя Климентины, обязано своимъ происхожденіемъ, по мнѣнію большей части ученыхъ (напр. Гильгенфельда, Фреппеля, и др.), партіи христіанъ іудействующихъ, исключительно приверженныхъ къ апостолу Петру, съ пренебреженіемъ и явнымъ нерасположеніемъ относившихся къ апостолу Павлу. Партія эта хотѣла поставить знаменитаго Климента въ самую ближайшую непосредственную связь съ апостоломъ Петромъ, какъ въ ученіи, такъ и въ преемствѣ епископскаго сана. Впослѣдствіи, когда въ римской церкви стала образовываться идея о первенствѣ римскаго епископа въ ряду всѣхъ другихъ епископовъ, это мнѣніе было принято и латинянами, для которыхъ тоже выгодно было по-

ставить знаменитаго Климента непосредственнымъ преемникомъ апостола Петра, перваго, по ихъ мнѣнію, епископа римскаго [1]).

III.

СВ. ИГНАТІЙ АНТІОХІЙСКІЙ И ЕГО ПОСЛАНІЯ [2]).

А) *Біографическія свѣдѣнія о св. Игнатіѣ.*

О св. Игнатіѣ антіохійскомъ, какъ и о другихъ дѣятеляхъ самой первой христіанской эпохи, сохранилось до насъ очень немного свѣдѣній, которыя притомъ отличаются разнорѣчіемъ, неясностію и неопредѣленностію, не смотря на то высокое уваженіе, ка-

---

[1]) «Нельзя не отмѣтить здѣсь того знаменательнаго факта, что значительное разногласіе древнихъ христіанскихъ авторовъ относительно преемства самыхъ древнихъ епископовъ касается именно той церкви, которая издавна претендовала на главенство и первенствующее положеніе въ христіанскомъ мірѣ». А. Пріселковъ, см. цит. соч. стр. 75 примѣч.

[2]) **А)**

Литература о св. Игнатіѣ антіохійскомъ на русскомъ языкѣ:

а) *Переводы посланій св. Игнатія.* Изъ нихъ болѣе замѣчательные суть:

1) «Посланія святаго Игнатія Богоносца, переведенныя при *Казанской духовной академіи* и изданныя при Православномъ Собесѣдникѣ» (см. приложенія къ Православному Собесѣднику за 1855 г.); отдѣльное изданіе — Казань 1855 года. Переводу предпосланы: «Краткія свѣдѣнія о святомъ Игнатіѣ Богоносцѣ и его посланіяхъ», см. стр. 3—34 (составленныя баккалавромъ М. М. Зефировымъ). Особенность самаго перевода Казанской академіи заключается въ томъ, что въ немъ параллельно представлены обѣ редакціи посланій св. Игнатія: краткая и распространенная.

2) переводъ *свящ. П. Преображенскаго* «Писанія Мужей Апостольскихъ... Москва 1862 г.», стр. 373—430; см. также 2-е изданіе означеннаго перевода, сдѣланное книгопродавцемъ Тузовымъ въ 1895 г.

кимъ пользовался св. Игнатій у своихъ современниковъ, и на ту благоговѣйную память, какую оставилъ онъ въ потомствѣ. Только о самомъ послѣднемъ годѣ его жизни существуютъ довольно подробныя извѣстія

б) *Біографическія и библіографическія свѣдѣнія о св. Игнатіѣ и его посланіяхъ,*

а) имѣющіяся въ отдѣльныхъ сочиненіяхъ на русск. языкѣ:

1) въ соч. *архіеп. Филарета черниговскаго* «Историческое ученіе объ отцахъ церкви», т. I. §§ 19, 20 и 21,—

2) въ соч. *свящ. П. Преображенскаго:* «Писанія Мужей Апостольскихъ», стр. 349—372 (по изданію 1862 г.),—

3) въ книгѣ *Ф. В. Фаррара* «Жизнь и труды свв. отцовъ и учителей церкви. Переводъ съ англійскаго А. П. Лопухина. Санктпетербургъ. 1891 г.», глава первая: святый Игнатій антіохійскій, стр. 21—40 и 915—918,—

4) въ книгѣ *священ. Владиміра Гетте* «Исторія церкви отъ рождества Господа нашего Іисуса Христа....», перев. съ французскаго, т. I, стр. 377—386 и 405—407,—

5) въ книгѣ *протоіер. Н. Благоразумова* «Святоотеческая христоматія....», Москва 1884 г., стр. 40—46,—

6) въ кн. *професс. Е. Ловягина* «Избранныя мѣста изъ греческихъ писаній св. отцовъ...», ч. I, С.-Петерб. 1884 г., стр. 25—27 и 291—292;—

β) въ духовныхъ періодическихъ изданіяхъ:

1) въ журн. *„Воскресное Чтеніе“*, годъ XIII (1849—1850), № 14, стр. 155—166, и годъ XV, № 47, стр. 461—462 статья: «Игнатій Богоносецъ предъ императоромъ Траяномъ»,—

2) въ журн. *„Духовная Бесѣда“* за 1860 г.

3) въ журн. *„Труды Кіевской духовной академіи“* за 1872 г., т. II, стр. 545—558 (статья *К. Скворцова* «О посланіяхъ св. Игнатія Богоносца»),—

4) въ журн. *„Христіанское Чтеніе“* за 1822 г. часть 8, стр. 340—356, статья «Мученичество Игнатія Богоносца» (переводъ изъ Acta Martyrum Ruinart'a),—

5) въ *Воронежскихъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ* за 1892 г., часть неоффиціальная, № 5, статья Т. Крутикова: «Св. Игнатій Богоносецъ»,—

6) въ журн. *„Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“* за 1871 годъ, мартъ, стр. 20—26 (въ статьѣ *И. Смирнова:* «Духовное просвѣщеніе въ древней христіанской церкви»),—

въ запискахъ или „Актахъ“ о его мученичествѣ, составленныхъ двумя сопровождавшими его изъ Антіохіи въ Римъ діаконами, которые были свидѣтелями его мученической кончины.

Такъ, даже о происхожденіи св. Игнатія нельзя сказать ничего опредѣленнаго. По мнѣнію однихъ, онъ былъ родомъ грекъ, а по мнѣнію другихъ сиріянинъ. Послѣднее мнѣніе считается въ патрологической наукѣ болѣе вѣроятнымъ, на томъ основаніи, что языкъ его посланій не чисто греческій, и что у сирійцевъ св. Игнатій извѣстенъ подъ именемъ *Игнатія Нуроно*, потому что родился будто бы во фригійскомъ городѣ *Норь*. Впрочемъ имя *Нуроно* объясняютъ еще и иначе: одинъ ученый сиріецъ (Ассемани) говоритъ, что *Нуроно* значитъ „огненный“ и есть только сирскій переводъ слова „Игнатій“. Названіе „Богоносецъ“ (*Θεοφόρος*), которое св. Игнатій прилагаетъ себѣ въ своихъ посланіяхъ, по его собственному объясненію въ разговорѣ съ императоромъ Траяномъ, означало человѣка, „имѣющаго Христа въ своемъ сердцѣ“ (Acta Martyr. 2). Но въ позднѣйшихъ жизнеописаніяхъ св. Игнатія (напр. у Симеона Метафраста) оно получило другой смыслъ и послужило поводомъ къ сказанію, будто св. Игнатій

---

7) въ томъ же журн. за 1873 г., іюнь, статья *А. Д—скаго:* «Подлинность посланій св. Игнатія Богоносца и ученіе св. Игнатія о Лицѣ Іисуса Христа и о церковной іерархіи» (ч. I, отдѣлъ I, стр. 753—775),—

8) въ журн. *„Православное Обозрѣніе“* за 1881 годъ, т. I, февраль, стр. 289—307 и мартъ, стр. 489—513 (статья свящ. А. А. Смирнова: «Св. Игнатій Богоносецъ, епископъ антіохійскій и семь его посланій»).

B)

Указаніе иностранной литературы о посланіяхъ св. Игнатія можно найти въ сочиненіяхъ—*Bardenhewer'*а и *Krüger'*а (упомянутыхъ въ февральской кн. Правосл. Собесѣдн. за 1895 г., стр. 151, примѣч.) и въ изданіи *Гебгарда, Гарнака и Цана* (упомянут. въ мартовск. кн., стр. 278, примѣч. и въ іюньской, стр. 166, примѣч.).

былъ тотъ самый отрокъ, котораго Спаситель въ послѣдній годъ своего служенія на землѣ поставилъ въ примѣръ апостоламъ, споривши имъ о первенствѣ, и сказалъ: *иже убо смирится, яко отроча сіе, той есть болій въ царствіи небеснѣмъ* (Матѳ. XVIII, 4). Между тѣмъ Златоустъ, воспитывавшійся и проходившій свое пресвитерское служеніе въ Антіохіи, гдѣ былъ епископомъ св. Игнатій, въ похвальномъ словѣ ему прямо говоритъ, что онъ, т. е. Игнатій, не видѣлъ лица Іисуса Христа во плоти.

О жизни Игнатія до обращенія въ христіанство ничего неизвѣстно. И самое обращеніе это, и, затѣмъ, христіанское образованіе св. Игнатія приписывается древними церковными писателями то апостолу Петру, то апостолу Павлу, то Іоанну Богослову. По всей вѣроятности св. Игнатій былъ ученикомъ всѣхъ трехъ этихъ апостоловъ; Антіохія, какъ извѣстно, была мѣстомъ проповѣдническихъ трудовъ и Петра и Павла, а по смерти ихъ дѣятельность Іоанна Богослова въ Малой Азіи простиралась, безъ сомнѣнія, и на Сирію, гдѣ Антіохія была главнымъ городомъ, такъ что св. Игнатій могъ быть ученикомъ и Петра и Павла и Іоанна.

По своимъ умственнымъ и нравственнымъ качествамъ св. Игнатій выдавался очень рѣзко изъ ряда другихъ вѣрующихъ, и апостолы признали его достойнымъ занимать такую высокую епископскую каѳедру, какъ антіохійская, вліяніе которой простиралось не только на Сирію, но и на всю Малую Азію съ ея многочисленнымъ, богатымъ и образованнымъ въ то время населеніемъ.

Весьма немного извѣстій сохранилось и о епископской дѣятельности св. Игнатія, продолжавшейся около 40 лѣтъ. Преданіе говоритъ только (по свидѣтельству Сократа), что онъ первый ввелъ въ церкви антифонное пѣніе, пѣніе на два лика, по образцу пѣнія ангельскаго, которое онъ сподобился слышать въ видѣніи. По словамъ „Актовъ“ о его мученичествѣ, въ гоненіе

Домиціана онъ „кормиломъ молитвъ и поста, неутомимостію въ ученіи и ревностію духа противодѣйствовалъ волненію, чтобы не потонулъ кто-либо изъ малодушныхъ и неопытныхъ“. Вообще же св. Игнатій былъ истиннымъ и ревностнымъ пастыремъ своей церкви, своею святостію и пастырскою опытностью пріобрѣтшій себѣ всеобщее уваженіе и любовь, какъ въ Сиріи, такъ и во всѣхъ малоазійскихъ церквахъ. Но какъ ни возвышался онъ надъ другими вѣрующими своими нравственными качествами и своими пастырскими доблестями, ему все еще казалось, что всего этого слишкомъ мало. Св. Игнатій думалъ о себѣ, что онъ еще и не начиналъ быть ученикомъ Христовымъ въ полномъ смыслѣ этого слова. Онъ представлялъ себѣ истиннаго послѣдователя Христа не иначе, какъ страдальцемъ за Него, за Его кровь проливающимъ свою собственную кровь. Неизвѣстно, подъ вліяніемъ какихъ обстоятельствъ образовался въ душѣ Игнатія такой идеалъ послѣдователя Христова. Страданія за Христа, какъ черта, отличающая всѣхъ вообще апостоловъ, легко могли со всею силою напечатлѣться въ живомъ воображеніи и воспріимчивомъ отъ природы сердцѣ св. отца и выдаваться предъ его взоромъ рѣзче всѣхъ другихъ чертъ, изъ которыхъ слагается образъ послѣдователя Христова. Безъ нея этотъ образъ представлялся св. Игнатію блѣднымъ, лишеннымъ, такъ сказать, своей мысли и выраженія, представлялся образомъ какъ бы незаконченнымъ. Понятно послѣ этого, почему св. Игнатій во все время своей жизни такъ сильно желалъ пострадать за имя Христа и за кровь Его пролить свою собственную кровь. Гоненіе Домиціана дало-было ему надежду на исполненіе этого желанія, но оно скоро кончилось и св. Игнатій съ одной стороны былъ радъ этому, потому что водворился миръ въ церкви, а съ другой—лично о самомъ себѣ онъ сильно скорбѣлъ, потому что не удалось ему исполнить его давнишняго желанія. Мученическаго вѣнца

славному антіохійскому епископу пришлось ждать еще лѣтъ десять, до царствованія императора Траяна.

Дальнѣйшій разсказъ о самомъ послѣднемъ періодѣ жизни св. Игнатія подробно записанъ въ „Актахъ“ о его мученичествѣ. Нѣкоторые изъ новѣйшихъ нѣмецкихъ ученыхъ, напр. *Землеръ*, *Гильгенфельдъ* и даже *Неандеръ* отрицаютъ подлинность какъ этихъ „Актовъ“, такъ и вообще самый фактъ мученической кончины св. Игнатія на томъ основаніи, будто разсказъ о его мученичествѣ, изложенный въ „Актахъ“, вовсе не соотвѣтствуетъ высокимъ нравственнымъ убѣжденіямъ и качествамъ императора Траяна, и поэтому долженъ считаться невѣроятнымъ, вымышленнымъ разсказомъ, составленнымъ съ назидательною цѣлію, уже много спустя послѣ кончины св. Игнатія. Но эти-то высокія качества и убѣжденія Траяна, за которыя онъ такъ прославляется всѣми историками, напротивъ сильнѣе всего и говорятъ въ пользу подлинности мученическихъ актовъ и въ пользу достовѣрности мученической кончины св. Игнатія. Нѣтъ сомнѣнія, что Траянъ былъ лучшій изъ римскихъ государей первыхъ временъ христіанства; главною цѣлію всей его политической дѣятельности было возстановить древнее величіе Рима и возобновить прежнее его могущество и славу. Но здѣсь то, въ этой-то именно завѣтной мечтѣ всей его жизни, и кроется причина его нерасположенія къ христіанамъ. Траянъ видѣлъ въ христіанахъ самое сильное препятствіе къ достиженію своей цѣли; онъ смотрѣлъ на нихъ, какъ на хорошо организованное тайное религіозное общество, съ своею особою іерархіею и съ своимъ особымъ религіознымъ культомъ, какъ на такое общество, которое могло быть опасно для благосостоянія и единства римской имперіи. Врагъ всякихъ вообще тайныхъ обществъ, Траянъ не могъ спокойно и равнодушно смотрѣть и на возрастаніе христіанства, въ которомъ онъ видѣлъ самое опасное изъ всѣхъ тайныхъ обществъ. Поэтому въ своихъ отношеніяхъ къ христіанамъ онъ былъ болѣе жестокъ и его мѣры про-

тивъ нихъ были гораздо сознательнѣе и систематичнѣе, чѣмъ мѣры и жестокость всѣхъ прежнихъ римскихъ государей, которые въ своихъ преслѣдованіяхъ христіанъ руководились большею частію только личными прихотями деспотизма, или же чисто случайными соображеніями, и притомъ простирали эти свои преслѣдованія не на все государство, а только на нѣкоторыя отдѣльныя мѣстности. Таковы были гоненія на христіанъ при императорахъ Клавдіѣ, Неронѣ и Домиціанѣ. Клавдій преслѣдовалъ христіанъ потому, что общественное мнѣніе смѣшивало ихъ съ іудеями, постоянно возмущавшимися противъ римскаго владычества; а Неронъ для того, чтобы представить ихъ виновниками въ сожженіи Рима, которое на самомъ дѣлѣ совершено было имъ самимъ. Какъ при Клавдіѣ, такъ и при Неронѣ гоненія ограничились только почти однимъ Римомъ, нисколько не коснувшись другихъ мѣстностей имперіи. Если при Домиціанѣ мѣры противъ христіанъ и получили болѣе общій характеръ, то всетаки онѣ скорѣе были слѣдствіемъ природной жестокости этого государя, чѣмъ результатомъ сознательнаго убѣжденія въ опасности для имперіи новой христіанской религіи. Траянъ первый изъ римскихъ государей далъ преслѣдованіямъ христіанъ ихъ постоянный, систематическій характеръ, основанный на ошибочномъ убѣжденіи въ политическомъ вредѣ христіанъ, и первый распространилъ свои мѣры противъ нихъ на все государство. Изъ переписки его съ Плиніемъ Младшимъ ясно видно, до какой жестокости доходилъ онъ въ своихъ отношеніяхъ къ христіанамъ, несмотря на всѣ свои прославленныя качества. Плиній, прибывши въ Виѳинію, куда онъ назначенъ былъ правителемъ, нашелъ въ этой провинціи очень много христіанъ, при крайнемъ упадкѣ язычества. Прежде чѣмъ начать свои преслѣдованія противъ христіанъ, онъ рѣшился узнать, въ чемъ они виновны, и послѣ самыхъ тщательныхъ розысковъ онъ писалъ императору Траяну, что „христіане собираются утромъ въ опредѣленные дни, чтобы прославлять

Христа, какъ Бога, что они обязываются клятвою не совершать никакого преступленія, избѣгать воровства и прелюбодѣянія, и твердо держаться даннаго слова, и что вечеромъ они снова собираются для простой и умѣренной трапезы". Плиній спрашиваетъ затѣмъ Траяна, что̀ ему дѣлать, преслѣдовать ли христіанъ за всѣ эти въ сущности не только невинныя, но даже похвальныя занятія, или оставить ихъ въ покоѣ? Отвѣтъ Траяна на это письмо Плинія Младшаго есть отвѣтъ самой жестокой политики. Онъ не даетъ Плинію прямаго приказанія розыскивать и умерщвлять христіанъ: въ такомъ случаѣ нужно было бы истребить народонаселеніе всей почти Виѳиніи; но онъ не отмѣняетъ и своего прежняго эдикта, даннаго всѣмъ вообще правителямъ имперіи относительно преслѣдованія христіанъ; Траянъ пишетъ Плинію, чтобы онъ, не стараясь отыскивать христіанъ, самъ обвинялъ бы и казнилъ ихъ всякій разъ, лишь только о нихъ будетъ заявлено ему со стороны. Такимъ образомъ, характеръ отношеній къ христіанамъ императора Траяна нисколько не противорѣчитъ разсказу „Актовъ" о мученической кончинѣ св. Игнатія. Казнію епископа антіохійскаго, одного изъ самыхъ знаменитыхъ предстоятелей христіанскихъ церквей, онъ даже надѣялся, можетъ быть, всего больше подѣйствовать на христіанъ и нанести христіанству самый чувствительный ударъ. Мученическая смерть св. Игнатія, по сказанію „Актовъ", послѣдовала 20 декабря 107 года; въ этотъ день и доселѣ празднуется память его въ православной церкви.

Б) *Исторія споровъ о подлинности посланій св. Игнатія.*

До эпохи реформаціи съ именемъ св. Игнатія издавалось *пятнадцать* посланій, между которыми были и подлинныя и подложныя; посланія эти издавались притомъ не по первоначальной ихъ редакціи, а уже

по позднѣйшей, испорченной множествомъ вставокъ и приписокъ и часто вовсе несогласной съ текстомъ этихъ посланій у древнихъ церковныхъ писателей: Оригена, Евсевія, св. Аѳанасія и другихъ. Съ развитіемъ исторической критики на западѣ, послѣ появленія тамъ реформаціи, это очевидное несогласіе издаваемыхъ въ XVI вѣкѣ посланій св. Игнатія съ чтеніемъ ихъ у древнихъ церковныхъ писателей, эта смѣсь истинныхъ и ложныхъ посланій скоро были замѣчены богословами Лютеровой школы и послужили поводомъ къ болѣе тщательному изслѣдованію этихъ посланій, которое въ концѣ концовъ привело протестантскихъ ученыхъ къ тому, что они стали отрицать принадлежность св. Игнатію не только подложныхъ, но и подлинныхъ посланій. Дѣло въ томъ, что посланія эти, по своей догматической важности, по своему въ высшей степени ясному и опредѣленному ученію о божественномъ происхожденіи *трехъ степеней* церковной іерархіи — епископа, пресвитера и діакона—были въ рукахъ католическихъ богослововъ однимъ изъ самыхъ сильныхъ орудій противъ лютеранъ, кальвинистовъ, пресвитеріанъ и другихъ протестантскихъ сектъ. Отсюда произошли, между католическими богословами съ одной стороны, и протестантскими съ другой, сильные и горячіе споры о томъ, подлинны ли посланія св. Игнатія, или неподлинны. Споры эти начались съ самыхъ временъ реформаціи и прошли въ своемъ историческомъ развитіи три періода, получая каждый разъ новую форму и новый характеръ. Первый періодъ относится къ XVI вѣку, второй къ XVII, а третій къ нашему XIX и къ самому послѣднему времени. Мы сдѣлаемъ краткій историческій очеркъ этихъ споровъ, чтобы видѣть, какъ мало-по-малу отдѣлялись подлинныя посланія св. Игнатія отъ посланій, приписываемыхъ ему подложно, какъ постепенно возстановлялся первоначальный, истинный текстъ его посланій, и какъ мало-по-малу доказывался и выяснялся католическими и англиканскими богословами вопросъ о подлинности из-

вѣстныхъ теперь *семи* посланій св. Игнатія, именно къ *Ефесеямъ*, къ *Магнезіянамъ*, къ *Траллійцамъ*, къ *Римлянамъ*, къ *Филадельфійцамъ*, къ *Смирнянамъ* и къ св. *Поликарпу*. Но предварительно мы сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о подложныхъ посланіяхъ св. Игнатія, выдаваемыхъ съ его именемъ въ XVI вѣкѣ.

Такихъ посланій выдавалось въ то время подъ именемъ св. Игнатія *восемь:* первое къ *Св. Дѣвѣ*, второе и третье къ св. *Іоанну Богослову*, четвертое къ одной киликійской новообращенной христіанкѣ, по имени *Маріи Коссоболитской*, пятое къ *Тарсянамъ*, шестое къ *Антіохійцамъ*, седьмое къ *Герону*, діакону города Антіохіи, и наконецъ осьмое къ *Филиппійцамъ*. Всѣ эти посланія носятъ на себѣ явную печать позднѣйшаго происхожденія и какъ по языку, такъ и по содержанію, значительно разнятся отъ подлинныхъ посланій св. Игнатія. Три первыя, т. е. посланія къ Св. Дѣвѣ и къ Іоанну Богослову существуютъ только на латинскомъ языкѣ и имѣютъ очень коротенькое содержаніе. Игнатій будто бы пишетъ ихъ тотчасъ же послѣ своего обращенія въ христіанство. Онъ проситъ Св. Дѣву подтвердить ему то, что́ онъ узналъ объ І. Христѣ отъ св. Іоанна. А возлюбленнаго ученика Христова онъ умоляетъ позволить ему отправиться въ Іерусалимъ, чтобы лично увидѣться тамъ съ Божіею Матерію и узнать отъ нея все, что̀ онъ желаетъ знать. Въ XVI вѣкѣ всѣ эти три посланія приписывали св. Игнатію со словъ *Бернарда Клервосскаго*, католическаго аббата XIII столѣтія, который говоритъ о нихъ въ своемъ толкованіи на псаломъ 90; но свидѣтельство Бернарда объ этихъ посланіяхъ единственное во всей церковно-богословской литературѣ. Четвертое изъ подложныхъ посланій св. Игнатія къ Маріи Коссоболитской, написанное будто бы по поводу просьбы этой послѣдней, обращенной къ св. Игнатію, чтобы онъ прислалъ въ тотъ городъ, гдѣ она жила, епископа и двухъ пресвитеровъ, есть произведеніе какого-нибудь латинскаго ритора временъ упадка

латыни, съ начала и до конца наполненное разными эффектными сравненіями. Четыре слѣдующихъ посланія приписывались св. Игнатію *Баронію* и *Беллярмину*. Эти посланія гораздо содержательнѣе первыхъ; но и они не были подлинными произведеніями св. Игнатія. Посланіе къ антіохійскому діакону Герону есть не что иное, какъ простое подражаніе, или лучше, комментарій на посланія апостола Павла къ Тимоѳею и Титу. Въ посланіяхъ къ Тарсянамъ и Антіохійцамъ авторъ старается доказать божество І. Христа и дѣйствительность Его воплощенія. Правда, и въ подлинныхъ посланіяхъ св. Игнатія раскрываются и доказываются эти самыя истины, и нельзя вообще отрицать нѣкотораго сходства двухъ означенныхъ посланій, какъ по слогу, такъ и по содержанію, съ настоящими посланіями св. Игнатія; но тѣмъ не менѣе позднѣйшее происхожденіе ихъ не подлежитъ никакому сомнѣнію. Авторъ посланій къ Тарсянамъ и Антіохійцамъ, какъ онъ ни старается поддѣлаться подъ тонъ св. Игнатія, самъ себя выдаетъ; онъ отступаетъ отъ эпохи Игнатія и въ изложеніи истинъ, которыя онъ защищаетъ, и въ представленіи заблужденій, которыя онъ опровергаетъ. Онъ говоритъ о такихъ церковныхъ должностяхъ, которыя явились не въ первомъ, а уже въ послѣдующихъ вѣкахъ, напр. объ ѵподіаконѣ, чтецѣ, пѣвцѣ, привратникѣ и заклинателѣ. Посланіе къ Филиппійцамъ, послѣднее изъ всѣхъ подложныхъ посланій, переноситъ насъ еще въ болѣе отдаленную эпоху сравнительно съ временемъ св. Игнатія. Въ немъ авторъ старается доказать, что въ Божествѣ не три Отца, и не три Сына, и не три Утѣшителя, и что воплотились не всѣ три Лица Пресвятой Троицы, а только одинъ Сынъ Божій; все это такіе вопросы, которые сдѣлались предметомъ разъясненія въ церковно-богословской литературѣ уже въ послѣдующіе вѣка.—Не смотря однакожъ на очевидность поддѣлки и позднѣйшаго происхожденія всѣхъ этихъ посланій, въ XVI вѣкѣ весь католическій міръ на западѣ былъ убѣжденъ, что и эти посланія

вмѣстѣ съ другими семью суть подлинныя произведенія св. Игнатія. Эта ошибка дала потомъ протестантскимъ богословамъ, когда возгорѣлись споры о подлинности всѣхъ вообще посланій св. Игнатія, одно изъ самыхъ сильныхъ орудій противъ католическихъ богослововъ, защитниковъ подлинности.

Начало ученой полемики между западными богословами, по вопросу о подлинности посланій св. Игнатія, относится, какъ мы уже сказали, къ самымъ первымъ временамъ реформаціи. *Кальвинъ* былъ первымъ изъ протестантскихъ богослововъ, который высказался отрицательно относительно догматической компетентности посланій св. Игнатія въ религіозныхъ спорахъ. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій—„Institutio religionis christianae“ (lib. 1, cap. 8) онъ прямо говоритъ, что посланія, приписываемыя св. Игнатію, всѣ съ начала и до конца наполнены разными бреднями. *Хемницъ*, богословъ лютеровой школы, высказывается въ этомъ же самомъ духѣ, хотя и не такъ рѣшительно; онъ то допускаетъ всѣ безъ исключенія посланія св. Игнатія, то отвергаетъ нѣкоторыя изъ нихъ. *Социнъ*, основатель своей особой религіозной школы, тоже, подобно Хемницу, сначала обнаруживалъ нѣкоторую осторожность въ своихъ отзывахъ о посланіяхъ св. Игнатія, но потомъ пришелъ къ положительному ихъ отрицанію. Противниками этихъ богослововъ, и вмѣстѣ защитниками подлинности посланій св. Игнатія, въ XVI вѣкѣ были католическіе богословы *Гретзеръ* (Gretser) и *Беллярминъ*. Но перевѣсъ въ этихъ спорахъ въ продолженіе всего XVI вѣка былъ явно на сторонѣ протестантскихъ богослововъ. Богословы католическіе соглашаясь отвергнуть подлинность посланій къ Св. Дѣвѣ и Іоанну Богослову, допускали однакожъ подлинность всѣхъ остальныхъ посланій, извѣстныхъ подъ именемъ св. Игнатія,— и пяти подложныхъ и семи истинныхъ, въ ихъ испорченномъ и искаженномъ видѣ. Противники ставили имъ по этому случаю очень сильное возраженіе: вы приписываете, говорили они имъ, двѣнадцать посланій

св. Игнатію, между тѣмъ какъ Евсевій и Іеронимъ насчитываютъ только семь; вы пользуетесь текстомъ, который очевидно испорченъ, потому что въ немъ нѣтъ бо̀льшей части мѣстъ, приводимыхъ изъ св. Игнатія древними церковными писателями, а тѣ, которыя есть, читаются совершенно иначе. Это возраженіе само собою указывало путь, которымъ должны были идти защитники подлинности. Имъ нужно было, съ одной стороны, отбросить всѣ по̀дложныя посланія св. Игнатія, которыхъ христіанская древность не знала, а съ другой—возстановить первоначальный текстъ истинныхъ посланій. Это и сдѣлано было въ слѣдующемъ XVII столѣтіи, когда споръ о подлинности посланій св. Игнатія получилъ уже новый характеръ и новую форму.

Въ 1644 году, *Ушеръ* (Ussher), архіепископъ армагскій въ Ирландіи, нашелъ въ библіотекѣ одной кёнтерберійской школы латинскій манускриптъ семи извѣстныхъ теперь подлинныхъ посланій св. Игнатія; въ этомъ манускриптѣ мѣста посланій Игнатія буквально читались точно такъ же, какъ они приводятся отцами церкви первыхъ пяти вѣковъ. Два года спустя послѣ этого *Исаакъ Воссій* (Isaacus Vossius) нашелъ въ библіотекѣ Медичисовъ во Флоренціи греческій текстъ *шести* посланій св. Игнатія, кромѣ посланія къ Римлянамъ; текстъ, найденный Воссіемъ [1]), былъ вполнѣ согласенъ съ латинскимъ текстомъ архіепископа армагскаго. Наконецъ, въ 1659 году *Руинартъ* въ парижской королевской библіотекѣ нашелъ новый греческій текстъ посланій св. Игнатія, не исключая и посланія къ Римлянамъ; этотъ манускриптъ опять былъ въ полной степени согласенъ съ латинскимъ манускриптомъ Ушера и съ греческимъ Воссія. Ни въ одномъ изъ этихъ манускриптовъ не было осьми подложныхъ

---

[1]) Онъ изданъ въ 1646 г. въ Амстердамѣ подъ названіемъ Epistolae genuinae S. Ignatii Martyris; quae nunc primum lucem vident ex bibliotheca Florentina... Adhaec S. Barnabae epistola.

посланій св. Игнатія, и съ этого времени перестали уже включать ихъ въ число подлинныхъ произведеній антіохійскаго епископа. Для безпристрастнаго изслѣдователя было очевидно, что теперь найденъ истинный текстъ посланій св. Игнатія и что больше не можетъ быть и рѣчи о томъ, принадлежатъ ли эти посланія св. Игнатію, или не принадлежатъ. Но не такъ смотрѣли на дѣло протестантскіе богословы; имъ казалось невозможнымъ признать подлинность и этого новаго текста посланій св. Игнатія, потому что и онъ шелъ противъ ихъ религіозныхъ воззрѣній. Въ XVII вѣкѣ споры изъ-за посланій св. Игнатія велись гораздо оживленнѣе, чѣмъ въ XVI. По обилію результатовъ этотъ періодъ споровъ между западными богословами гораздо важнѣе для богословской науки, чѣмъ періодъ споровъ въ XVI вѣкѣ и даже въ настоящемъ, XIX. Въ XVII вѣкѣ обѣ противныя стороны уже не ограничивались простымъ упражненіемъ въ діалектикѣ, какъ это было прежде; старые схоластическіе пріемы замѣнены были строго-научными, историческими пріемами. Вопросъ о подлинности извѣстныхъ теперь семи посланій св. Игнатія въ XVII вѣкѣ, можно сказать, исчерпался вполнѣ и рѣшенъ былъ окончательно, такъ что въ послѣдующее время, и даже въ настоящемъ вѣкѣ, какъ противники, такъ и защитники подлинности только почти повторяли то, что уже было уяснено и доказано въ XVII столѣтіи. Въ первый періодъ споровъ (въ XVI в.) перевѣсъ, какъ мы видѣли, былъ на сторонѣ богослововъ отрицательнаго направленія. Въ XVII в. отношенія между противными сторонами измѣнились. Историческая правда оказалась на сторонѣ защитниковъ подлинности посланій св. Игнатія, между тѣмъ какъ противники ихъ не имѣли за собой никакой положительной почвы. Главное основаніе спора оставалось тоже самое. Ученіе о божественномъ происхожденіи всѣхъ трехъ степеней церковной іерархіи въ посланіяхъ св. Игнатія католическіе богословы продолжали выставлять противъ про-

тестантовъ, какъ вѣрованіе самой первой христіанской древности. Противники подлинности были поставлены такимъ образомъ открытіемъ новаго текста посланій св. Игнатія въ очень неопредѣленное и фальшивое положеніе; съ одной стороны и для нихъ самихъ было очевидно, что этотъ новый текстъ подлинный; а съ другой—чисто сектантскія воззрѣнія не позволяли имъ согласиться, что онъ дѣйствительно подлинный. Это фальшивое положеніе въ полной степени и отразилось дѣйствительно на двухъ протестантскихъ богословахъ XVII вѣка, оспаривавшихъ подлинность посланій св. Игнатія, *Сѐмезъ* и *Блёнделъ*. Когда въ первый разъ сдѣлалось извѣстнымъ открытіе Исаака Воссія, Блёндель отнесся къ нему съ величайшимъ сочувствіемъ, какъ къ такому открытію, которое, по его словамъ, осчастливило его вѣкъ возстановленіемъ того самаго текста посланій св. Игнатія, которымъ тринадцать столѣтій назадъ пользовался Евсевій. Но потомъ, уже чисто въ интересахъ своей религіозной партіи, онъ принялъ совершенно другой тонъ и сталъ доказывать, что авторъ посланій, извѣстныхъ подъ именемъ Игнатія, жилъ столѣтіемъ позже знаменитаго антіохійскаго епископа. Это фальшивое положеніе, въ которое сталъ Блёндель въ отношеніи къ своимъ противникамъ, Ушеру и Воссію, навлекло на него упреки даже со стороны самихъ протестантскихъ богослововъ, съ болѣе искренними убѣжденіями. Блёндель, писалъ напр. протестантскій богословъ *Гуго Гроцій*, отрицаетъ подлинность посланій св. Игнатія, очевидно, потому только, что въ нихъ заключается самое древнее свидѣтельство церкви относительно божественнаго происхожденія епископскаго сана. — Но скоро явился новый, болѣе ученый и искусный противникъ подлинности посланій св. Игнатія; это кальвинскій пасторъ *Іоаннъ Даллей*. Въ своемъ огромномъ трактатѣ, который онъ составилъ по спорному вопросу, Даллей не отрицаетъ того факта, что св. Игнатій писалъ посланія; онъ отрицаетъ только, чтобы посланія, выдаваемыя за Игнатьевы въ XVII

вѣкѣ, были дѣйствительно произведеніями знаменитаго антіохійскаго епископа. Даллей соглашается дальше, что текстъ Игнатіевыхъ посланій XVII вѣка есть дѣйствительно тотъ текстъ, которымъ еще въ IV вѣкѣ пользовался Евсевій; но онъ старается доказать, что текстъ и Евсевія и XVII вѣка явился не раньше конца III вѣка, и что такимъ образомъ посланія, выдаваемыя подъ именемъ Игнатіевыхъ, были написаны двумя столѣтіями послѣ смерти св. Игнатія — Мужа Апостольскаго. Въ опроверженіе этой теоріи Даллея о происхожденіи посланій св. Игнатія въ 1672 году явилось превосходное сочиненіе англиканскаго епископа *Пирсона* (Pearson), подъ заглавіемъ „Vindiciae Ignatianae“, т. е. спорные вопросы о посланіяхъ св. Игнатія.—Сочиненіе Пирсона можетъ служить образцомъ безпристрастной исторической критики. По своимъ высокимъ научнымъ достоинствамъ, по ясности и опредѣленности въ представленіи дѣла, и по добросовѣстности, съ какою авторъ относится къ историческимъ фактамъ, сочиненіе это заслуживаетъ полнаго вниманія. Вопросъ о подлинности посланій св. Игнатія разсматривается въ немъ до такой степени подробно и обстоятельно, что больше почти ничего нельзя сказать по этому вопросу. Мы сдѣлаемъ коротенькій анализъ этого сочиненія. Трудъ Пирсона состоитъ изъ двухъ частей: въ одной онъ собираетъ и анализируетъ всѣ свидѣтельства древности о посланіяхъ св. Игнатія, а въ другой доказываетъ подлинность этихъ посланій на основаніи ихъ самихъ, по тѣмъ внутреннимъ признакамъ, которые въ нихъ находятся. Рядъ свидѣтельствъ христіанской древности Пирсонъ начинаетъ выдержкой изъ св. *Поликарпа*. Въ своемъ посланіи къ Филиппійцамъ этотъ другъ и соученикъ св. Игнатія между прочимъ пишетъ Филиппійцамъ слѣдующее: „посланія Игнатія, присланныя къ намъ отъ него, и другія, сколько ихъ есть у насъ, по вашему требованію мы отправили къ вамъ, вмѣстѣ съ этимъ письмомъ моимъ; вы можете почерпнуть изъ нихъ большую пользу, потому что они

содержатъ въ себѣ вѣру, терпѣніе и всякое назиданіе въ Господѣ нашемъ“ (гл. XIII). Изъ этого мѣста Пирсонъ заключаетъ, что уже св. Поликарпъ, церковный писатель начала II вѣка, обладалъ полною коллекціею посланій св. Игнатія и что, стало быть, въ его время они уже были извѣстны христіанскому міру. Отъ Поликарпа авторъ „Vindiciae Ignatianae“ переходитъ потомъ къ ученику его, св. *Иринею* ліонскому, который цитуетъ въ своемъ трактатѣ „Adversus haereses“ (lib. III, 28) слѣдующее мѣсто изъ посланія св. Игнатія къ Римлянамъ: „я пшеница Божія, пусть измелятъ меня зубы звѣрей, чтобы стать мнѣ чистымъ хлѣбомъ Божіимъ“. Дальше Пирсонъ ссылается на *Оригена*, который приводитъ изъ св. Игнатія два мѣста въ своихъ сочиненіяхъ (въ предисловіи къ коммент. на Пѣснь Пѣсней и въ VI бесѣдѣ на евангеліе Луки), одно изъ его посланія къ Ефесеямъ, а другое изъ посланія къ Римлянамъ. Особенно подробно Пирсонъ останавливается на свидѣтельствѣ *Евсевія*. По словамъ Пирсона, показаніе Евсевія о посланіяхъ св. Игнатія (Цер. Ист. кн. III, гл. 36) такъ ясно и просто, и вмѣстѣ такъ рѣшительно, что даже на основаніи этого одного свидѣтельства можно бы, кажется, считать дѣло рѣшеннымъ. Евсевій не только утверждаетъ фактъ подлиннаго происхожденія всѣхъ семи посланій св. Игнатія, но даже перечисляетъ ихъ въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ они выходили изъ-подъ пера св. Игнатія, и указываетъ на мѣстности, откуда они были писаны. По Евсевію, всѣ свои посланія св. Игнатій написалъ на пути изъ Антіохіи въ Римъ; въ Смирнѣ онъ написалъ и отправилъ одно за другимъ слѣдующія посланія: къ Ефесеямъ, къ Магнезіанамъ, къ Тралліанамъ и къ Римлянамъ; а изъ Троады онъ написалъ посланія къ Филадельфійцамъ, къ Смирнянамъ и особо къ предстоятелю смирнской церкви, св. Поликарпу. Посланіями св. Игнатія, продолжаетъ Пирсонъ, пользовались и св. *Аѳанасій* и св. *Златоустъ*; а *Іеронимъ* перечисляетъ ихъ въ своемъ „Каталогѣ церковныхъ писа-

телей“ въ томъ же самомъ порядкѣ, въ какомъ перечисляетъ ихъ и Евсевій. Бл. *Θеодоритъ* въ опроверженіе еретиковъ своего времени приводитъ изъ посланій св. Игнатія *десять* мѣстъ: шесть изъ его посланія къ Смирнянамъ, три изъ посланія къ Ефесеямъ и одно изъ посланія къ Тралліанамъ. Пирсонъ не ограничивается этимъ рядомъ свидѣтельствъ церковныхъ писателей первыхъ пяти вѣковъ; онъ проводитъ нить церковнаго преданія о посланіяхъ св. Игнатія и чрезъ слѣдующіе вѣка, до самаго XV; онъ находитъ слѣды знакомства съ посланіями св. Игнатія въ сочиненіяхъ Льва Византійскаго, Анастасія Синаита, Іоанна Дамаскина, Андрея Критскаго, Никифора Каллиста и многихъ другихъ. Онъ приходитъ къ тому выводу, что ни одно произведеніе первой христіанской древности не имѣетъ за себя столько свидѣтельствъ, въ высшей степени авторитетныхъ, сколько имѣютъ за себя посланія св. Игнатія. — Противникъ Пирсона — Даллей самъ, конечно, зналъ всѣ эти свидѣтельства древности и сознавалъ свою слабость въ этомъ отношеніи. Но онъ надѣялся, хотя отчасти, по крайней мѣрѣ ослабить силу этого внѣшняго аргумента подлинности посланій св. Игнатія и поставилъ противъ него въ своей книгѣ возраженіе, что ему въ высшей степени кажется подозрительнымъ молчаніе о посланіяхъ Игнатія такихъ ученыхъ писателей, какъ св. Іустинъ, Климентъ александрійскій и Тертулліанъ. Пирсонъ въ концѣ первой части своего сочиненія отвѣчаетъ ему на это слѣдующими вопросами: „Развѣ мы обладаемъ положительно всѣми твореніями древнихъ церковныхъ писателей? Есть ли хоть одинъ церковный писатель, который бы упоминалъ рѣшительно о всѣхъ сочиненіяхъ писателей, жившихъ раньше его? Молчаніе нѣкоторыхъ развѣ справедливо предпочитать свидѣтельству многихъ? Чтобы признать извѣстное произведеніе подлиннымъ, развѣ необходимо, чтобы весь міръ цитовалъ его? Если разсуждать подобнымъ образомъ, въ такомъ случаѣ нужно отвергнуть все св. Писаніе, потому что

нѣтъ ниодного св. отца, который бы упоминалъ о всѣхъ его книгахъ". — Во второй части своихъ „Vindiciae Ignatianae" Пирсонъ становится на обычную точку зрѣнія самихъ отрицательныхъ богослововъ и на основаніи уже чисто внутреннихъ признаковъ доказываетъ точно такъ же сильно и рѣшительно подлинность посланій св. Игнатія. Посланія св. Игнатія, разсуждаетъ Пирсонъ, вполнѣ отвѣчаютъ обстоятельствамъ времени, въ которое они появились, т. е. началу II вѣка. Двѣ ереси, которыя въ нихъ опровергаются, суть ереси евіонеевъ и докетовъ, въ это именно время существовавшія въ Малой Азіи. Если бы авторъ посланій жилъ въ III вѣкѣ, какъ утверждаетъ Даллей, въ такомъ случаѣ на немъ необходимо отразилось бы вліяніе господствовавшей въ то время свѣтской литературы, вліяніе напр. платоновской метафизики, какъ это замѣтно даже на самыхъ первыхъ христіанскихъ апологетахъ. Между тѣмъ, всѣ посланія св. Игнатія носятъ на себѣ въ полной степени характеръ той простоты и отсутствія всякой отвлеченности, какимъ отличаются писанія всѣхъ вообще Мужей Апостольскихъ. На основаніи множества историческихъ свидѣтельствъ Пирсонъ дальше доказываетъ Даллею, что различіе между епископами и пресвитерами относится къ самому началу христіанской церкви, и что, стало быть, подлинность посланій св. Игнатія не только не уничтожается, а напротивъ утверждается тѣмъ фактомъ, что въ нихъ содержится ясное и опредѣленное ученіе о степеняхъ церковной іерархіи, которое такимъ образомъ проходитъ въ посланіяхъ св. Игнатія, какъ общее вѣрованіе всѣхъ малоазійскихъ церквей начала II вѣка. Основываясь на внутреннихъ признакахъ самихъ посланій св. Игнатія, Даллей противъ подлинности этихъ посланій поставилъ въ своей книгѣ, между прочимъ, слѣдующее возраженіе: въ посланіи къ Магнезіанамъ, опровергая ересь евіонеевъ, отрицавшихъ божество Логоса, епископъ антіохійскій, говоритъ Даллей, между прочимъ пишетъ: „Нѣтъ никого, кромѣ Единаго Бога,

явившаго Себя чрезъ I. Христа, Своего Сына, Который есть Его вѣчное *Слово. произшедшее не изъ молчанія*—„οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών“ (гл. VIII). Ясно, заключаетъ изъ этой послѣдней фразы Даллей, что этими словами намекается на ересь гностика Валентина, производившаго свой Логосъ изъ эона, который извѣстенъ въ его системѣ подъ именемъ *Молчанія*—*σιγή*. А такъ какъ ересь Валентина явилась уже послѣ смерти Игнатія, то подлогъ посланія къ Магнезіанамъ очевиденъ. Пирсонъ совершенно разрушаетъ и это возраженіе. По его мнѣнію, св. Игнатій хотѣлъ только означенными словами указать евіонеямъ на вѣчность Слова, Сына Божія; слова эти нужно понимать такъ: Сынъ Божій есть вѣчное Слово Божіе, Которое рождается не изъ молчанія подобно слову человѣческому, не слѣдуетъ т. е. послѣ молчанія, но существуетъ вѣчно. Пирсонъ доказываетъ дальше Даллею на основаніи свидѣтельствъ св. Иринея и св. Епифанія, что Валентинъ вовсе даже и не училъ о происхожденіи Логоса изъ эона *Молчанія*, и что, поэтому, означенныя слова св. Игнатія вовсе и не могли быть намёкомъ на ересь Валентина. Если бы Пирсонъ жилъ въ настоящемъ столѣтіи и имѣлъ подъ руками недавно открытое произведеніе св. Ипполита „Philosophumena“, то онъ далъ бы другое, болѣе простое и естественное объясненіе означеннымъ словамъ св. Игнатія; онъ увидѣлъ бы въ нихъ намёкъ на ересь *не* Валентина, *а Симона волхва*, гностика I вѣка, который, по свидѣтельству „Philosophumena“, первое мѣсто въ ряду своихъ эоновъ давалъ именно эону—„*Молчанію*“, *σιγή*, и училъ, что отъ этого эона родился другой эонъ, *Логосъ*.

Полемикою Пирсона съ Даллеемъ, повидимому, должны были бы кончиться споры о подлинности посланій св. Игнатія. Пирсонъ такъ рѣшительно и сильно доказалъ эту подлинность. Но слѣдующее обстоятельство дало матеріалъ для новыхъ споровъ, которые велись между богословами уже настоящаго столѣтія и въ самое недавнее время. Въ 1847 году англійское прави-

тельство пріобрѣло множество древнихъ манускриптовъ, хранившихся съ давнихъ поръ въ библіотекахъ монастырей нитрійскихъ въ Египтѣ. Знаменитый англійскій оріенталистъ, *Вильямъ Кюртонъ* (W. Cureton), капелланъ королевы Викторіи, взялъ на себя трудъ разобрать и привести въ порядокъ всю массу коптскихъ и сирійскихъ манускриптовъ, купленныхъ правительствомъ. Прежде всего онъ нашелъ въ нихъ пасхальныя посланія св. Аѳанасія, которыя считались дотолѣ совершенно утраченными. Потомъ онъ нашелъ сирійскій текстъ трехъ посланій св. Игнатія—къ Поликарпу, къ Ефесеямъ и къ Римлянамъ, который разнился отъ полнаго текста Ушера и Воссія тѣмъ, что въ немъ недоставало большей части мѣстъ относительно іерархіи и божества І. Христа. На этомъ онъ построилъ слѣдующую гипотезу: только три сирскія, вновь открытыя посланія суть подлинныя посланія св. Игнатія; эти посланія впослѣдствіи были передѣланы и распространены множествомъ вставокъ и приписокъ въ пользу церковнаго ученія о епископской власти, и вмѣстѣ дополнены четырьми другими подложными посланіями—къ Магнезіанамъ, Смирнянамъ, Тралліанамъ и Филадельфійцамъ. Противникомъ Вильяму Кюртону явился въ Англіи докторъ *Вордсвортъ* (Wordsworth), который доказывалъ напротивъ, что не сирскій, а греческій текстъ посланій св. Игнатія, открытый Ушеромъ и Воссіемъ, есть подлинный текстъ; онъ высказалъ гипотезу, что три вновь найденныя и изданныя Кюртономъ сирскія посланія суть не что иное, какъ передѣлка съ греческаго текста, сдѣланная монофизитами, которые дѣйствительно занимались искаженіемъ святоотеческихъ писаній. Но въ этой гипотезѣ Водсворта было непонятно, почему *монофизиты* выбросили нѣсколько мѣстъ *о епископской власти, божественное происхожденіе которой они вполнѣ признавали.* Вслѣдствіе этого, гипотеза Вордсворта не была принята въ ученомъ богословскомъ мірѣ.—Гораздо оживленнѣе начались споры, когда сторону Кюртона принялъ то-

гдашній посланникъ прусскаго короля въ Лондонѣ докторъ *Бунзенъ*, противъ котораго выступилъ глава новотюбингенской богословской школы *Бауръ*. *Бунзенъ* въ одно и тоже время сталъ писать по этому вопросу и противъ католическихъ богослововъ, признававшихъ подлинность всѣхъ вообще посланій св. Игнатія, и противъ богослововъ новотюбингенской школы, безусловно отрицавшихъ эту подлинность. Въ семи своихъ письмахъ къ извѣстному историку Неандеру и въ особомъ трактатѣ, подъ заглавіемъ: „Три подлинныхъ и четыре подложныхъ посланія св. Игнатія" Бунзенъ старается доказать то же самое, что и Кюртонъ, т. е. что только сирскій текстъ есть подлинный текстъ посланій св. Игнатія. Бауръ писалъ противъ Бунзена, что онъ напрасно старается занять срединное положеніе между противными сторонами и что исходъ дѣла въ этомъ случаѣ можетъ быть только двоякій: или нужно признать всѣ посланія Игнатія, или всѣ ихъ нужно отвергнуть, потому что связь между сирскимъ и греческимъ текстами несомнѣнна. И въ сирскомъ текстѣ такъ же точно, какъ и въ греческомъ, есть въ высшей степени ясныя и опредѣленныя мѣста о трехъ степеняхъ іерархіи. *Бунзенъ*, поэтому, ничего не выигрываетъ, признавши подлинность трехъ сирскихъ посланій Игнатія и отвергнувши подлинность всѣхъ остальныхъ. Желая лишить католическихъ богослововъ орудія противъ него, писалъ Бауръ, Бунзенъ напротивъ самъ даетъ имъ это орудіе. Изъ этого неловкаго положенія онъ можетъ выйти только тогда, когда отвергнетъ всѣ посланія Игнатія, какъ на сирскомъ, такъ и на греческомъ языкѣ. и когда послѣдуетъ въ этомъ случаѣ богословамъ новотюбингенской школы.—Если взглядъ Вильяма Кюртона и Бунзена на отношеніе сирійскаго текста къ греческому встрѣтилъ себѣ противодѣйствіе даже со стороны такого крайне радикальнаго богослова, какъ Бауръ, который ясно доказалъ всю его нелогичность и непослѣдовательность, то тѣмъ болѣе онъ долженъ былъ встрѣтить себѣ

противодѣйствіе со стороны другихъ, болѣе умѣренныхъ и ортодоксальныхъ протестантскихъ богослововъ. Гёттингенскій профессоръ *Ульгорнъ*, отрицая подлинность мученическихъ „Актовъ“ о св. Игнатіѣ, старался, однакожъ, доказать подлинность посланій св. Игнатія по ихъ греческому тексту.—Въ опроверженіе теоріи Кюртона и Бунзена, профессоръ Берлинскаго университета *Петерманъ* издалъ *армянскій* текстъ посланій св. Игнатія; послѣ тщательнаго сличенія этого текста съ греческимъ и сирскимъ, онъ доказалъ, что армянскій текстъ есть не что иное, какъ переводъ съ какого нибудь сирскаго манускрипта, родственнаго тому, который былъ открытъ Кюртономъ. Между тѣмъ *въ армянскомъ* текстѣ были *всѣ* до одного *посланія св. Игнатія*; изъ этого Петерманъ заключилъ, что три сирскихъ посланія св. Игнатія, найденныя Вильямомъ Кюртономъ, составляютъ только отрывокъ манускрипта, въ которомъ первоначально были всѣ посланія св. Игнатія. Отсюда само собою слѣдовало, что отрицать на основаніи трехъ недавно открытыхъ сирскихъ посланій св. Игнатія подлинность всѣхъ остальныхъ его посланій невозможно.—Доселѣ, какъ мы видѣли, весь споръ о подлинности посланій св. Игнатія, съ самаго XVII вѣка, происходилъ почти только между самими же протестантскими богословами: католическіе почти вовсе не участвовали въ спорѣ: Блёндель и Гуго Гроцій, Даллей и Пирсонъ, Кюртонъ и Вордсвортъ, Бунзенъ и Бауръ, Ульгорнъ и Петерманъ—всѣ эти личности вышли изъ среды протестантства и были или членами англиканской церкви, или кальвинистами, или пресвитеріанами. Такимъ образомъ, какъ возраженія противъ подлинности посланій св. Игнатія въ первый разъ вышли изъ протестантства, такъ оттуда же явились и всѣ болѣе или менѣе солидныя опроверженія этихъ возраженій. Католическимъ богословамъ оставалось только пользоваться результатами, до которыхъ дошли богословы протестантскіе путемъ продолжительныхъ споровъ между собою. Съ самаго XVII вѣка и до по-

ловины XIX изъ среды католическаго богословскаго міра не вышло ничего новаго и оригинальнаго по вопросу о подлинности посланій св. Игнатія, который такъ богато разработанъ въ протестантской богословской литературѣ. Только уже въ послѣднее время, послѣ Кюртонова открытія сирскаго текста посланій св. Игнатія и по поводу споровъ, возбужденныхъ этимъ открытіемъ, два католическихъ богослова, профессоръ тюбингенскій *Гефеле* и вюрцбургскій — *Денцингеръ*, первый въ своихъ „Пролегоменахъ“ къ изданнымъ имъ твореніямъ Мужей Апостольскихъ, и послѣдній въ особомъ спеціальномъ трактатѣ „О подлинности греческаго текста посланій св. Игнатія“, представили нѣкоторыя новыя изслѣдованія по вопросу объ отношеніи греческаго текста къ сирскому. Общій результатъ этихъ изслѣдованій состоитъ приблизительно въ слѣдующемъ. Только греческій текстъ посланій св. Игнатія, открытый въ XVII вѣкѣ, есть подлинный текстъ, а сирскій, найденный въ настоящемъ столѣтіи Вильямомъ Кюртономъ, есть не что иное, какъ краткое, отрывочное и безсвязное извлеченіе изъ него. Всѣ древніе церковные писатели цитуютъ посланія св. Игнатія по греческому тексту и нѣтъ ниодного изъ нихъ, который бы цитовалъ ихъ по сирскому тексту. Сами сирійскіе писатели, напр. патріархъ антіохійскій *Севѣръ*, пользуются исключительно греческимъ текстомъ. *Θеодоритъ* кирскій, въ V вѣкѣ, въ своемъ спорѣ съ монофизитами приводитъ противъ нихъ такія мѣста изъ посланій св. Игнатія, которыхъ нѣтъ въ сирскомъ текстѣ; значитъ въ V вѣкѣ сирскаго текста еще не было, иначе монофизиты не преминули бы указать на него своему противнику. Далѣе, внутренній составъ греческаго текста гораздо полнѣе и естественнѣе, чѣмъ сирскаго; рѣчь идетъ тамъ гораздо стройнѣе, логичнѣе и послѣдовательнѣе, чѣмъ въ сирскомъ, въ которомъ рѣчь большею частію отрывочна и безсвязна. Ясно, заключаетъ Гефеле, что послѣдній текстъ есть только довольно плохая и неискусная передѣлка перваго, кото-

рый есть подлинный текстъ посланій св. Игнатія. Чтобы объяснить происхожденіе этой передѣлки, Гефеле предлагаетъ слѣдующую гипотезу. Авторъ, говоритъ онъ, кажется, имѣлъ при этомъ въ виду цѣль чисто нравственную и аскетическую. Поэтому онъ и выбросилъ изъ посланій св. Игнатія все то, что̀ касается въ нихъ догматическихъ вопросовъ, и обратилъ все свое вниманіе только на одну практическую часть посланій. Этимъ объясняется, между прочимъ, и то, что изъ всѣхъ посланій св. Игнатія онъ перевелъ и помѣстилъ въ своей рукописи только три посланія, къ Поликарпу, къ Римлянамъ и къ Ефесянамъ, въ которыхъ въ большей мѣрѣ, чѣмъ въ другихъ, содержится нравственное христіанское ученіе. — Нельзя сказать вполнѣ опредѣленно и рѣшительно, насколько вѣроятна эта гипотеза Гефеле; но она все-таки гораздо правдоподобнѣе гипотезы англійскаго богослова Вордсворта, по которой сирскій текстъ посланій св. Игнатія есть испорченное сокращеніе греческаго текста, сдѣланное непонятно съ какою цѣлію монофизитами.

В) *Догматическое содержаніе посланій св. Игнатія.*

Изъ исторіи споровъ о подлинности посланій св. Игнатія уже само собою видно, какую догматическую важность имѣютъ эти посланія. Въ посланіяхъ св. Игнатія раскрываются главнымъ образомъ два христіанскихъ догмата, во-первыхъ ученіе объ истинномъ божествѣ и объ истинномъ человѣчествѣ Господа Іисуса Христа, и во-вторыхъ ученіе о церкви и церковной іерархіи. Раскрытіе какъ того, такъ и другого догмата вызвано было современными Игнатію заблужденіями и направлено имъ съ одной стороны противъ заблужденій евіонеевъ и Керинѳа, а съ другой противъ лжеученія докетовъ.

Іудействующее или евіонейское направленіе въ христіанствѣ, появившееся при самомъ его основаніи, не ограничилось одною только Палестиною, гдѣ оно

зародилось, но мало по малу распространилось и утвердилось и въ другихъ христіанскихъ общинахъ, гдѣ жили и куда имѣли доступъ новообращенные іудеи, въ Филиппахъ, въ Θессалоникѣ, въ Коринѳѣ, Римѣ и т. д.; особенно сильно распространилось и утвердилось это направленіе въ церквахъ Малой Азіи, въ Колоссахъ, въ Ефесѣ и въ Галатіи. Посланія апостола Павла, адресованныя къ христіанамъ малоазійскихъ церквей, ясно свидѣтельствуютъ, какія усилія употребляли представители іудействующаго направленія, чтобы сблизить и соединить обрядовый законъ Моисеевъ съ истинами христіанской религіи. Послѣ апостола Павла полемику противъ іудействующихъ Малой Азіи продолжалъ и ап. Іоаннъ какъ въ своемъ евангеліи, такъ и въ своихъ посланіяхъ и даже въ своемъ Апокалипсисѣ, гдѣ онъ въ ясныхъ чертахъ указываетъ епископамъ Смирны и Филадельфіи на это ложное іудействующее направленіе, угрожавшее въ его время опасностію христіанской церкви. — Рядомъ съ лжеученіемъ іудействующихъ въ концѣ I вѣка распространилась въ малоазійскихъ церквахъ ересь гностика Керинѳа, очень сходная съ основными воззрѣніями іудействующихъ, или евіонеевъ. Подобно этимъ послѣднимъ, Керинѳъ видѣлъ въ христіанствѣ только усовершенствованную форму іудейства и на І. Христа смотрѣлъ какъ на простаго человѣка, который былъ только органомъ Св. Духа, отъ самаго своего крещенія и до страданій, когда Духъ Святый оставилъ Его. Такимъ образомъ, отрицаніе божества І. Христа съ одной стороны, а съ другой необходимость для христіанъ соблюденія разныхъ предписаній обрядоваго Моисеева закона, вотъ пункты, которые соединяли между собою какъ послѣдователей гностика Керинѳа, такъ и евіонеевъ Малой Азіи. Поэтому-то св. Іоаннъ въ своемъ евангеліи, назначенномъ для христіанъ церквей малоазійскихъ, и раскрываетъ съ такою ясностію и обстоятельностію догматъ о божествѣ воплотившагося Слова, имѣя въ виду съ одной стороны еретиковъ іудействующихъ, а

съ другой послѣдователей Керинѳа. Противъ нихъ же раскрываетъ въ своихъ посланіяхъ истину божества І. Христа и ученикъ Іоанна Богослова, св. Игнатій антіохійскій, который отъ депутатовъ разныхъ малоазійскихъ церквей, явившихся къ нему въ Смирну, на пути его изъ Антіохіи въ Римъ, удостовѣрился, что опасность отъ этихъ еретиковъ все еще продолжается.

Но это была не единственная опасность, угрожавшая малоазійскимъ церквамъ временъ св. Игнатія. Въ противодѣйствіе религіозному сенсуализму Керинѳа и евіонеевъ въ концѣ I вѣка появилось другое еретическое направленіе, извѣстное подъ именемъ *докетизма*. Къ числу особенностей умственнаго человѣческаго развитія, какъ показываетъ исторія, относится, между прочимъ, то, что люди, при рѣшеніи вопросовъ знанія, вращаются обыкновенно въ двухъ крайнихъ и совершенно противоположныхъ одно другому направленіяхъ, которыя одинаково далеки отъ истины. Философія напр. есть не что иное, какъ постоянно возобновляемая борьба между сенсуализмомъ, который совершенно подавляетъ и вытѣсняетъ элементъ духовный, и идеализмомъ, который напротивъ совершенно уничтожаетъ элементъ чувственный. Какъ показываетъ исторія ересей, то же колебаніе между этими двумя крайностями замѣчается и въ области религіозной, когда умъ человѣческій не сдерживается авторитетомъ церкви. Такъ еретики перваго и втораго вѣка, одни выходя изъ принциповъ сенсуализма, отрицали божество І. Христа, признавая Его только человѣкомъ, а другіе, выходя изъ принциповъ идеализма, или докетизма, отрицали Его человѣчество, признавая Его только сущностію исключительно божественною. Евіонеи допускали только простое низшествіе Св. Духа на человѣка Іисуса во время Его крещенія; докеты напротивъ смотрѣли на человѣческое тѣло І. Христа только какъ на простой призракъ, не имѣющій субстанціальной дѣйствительности. Но какъ идеализмъ докетовъ, такъ и древнѣйшій сенсуализмъ евіонеевъ одинаково разрушали хри-

стіанское ученіе о воплощеніи, по которому въ Лицѣ І. Христа соединились въ одну вѣчную Vпостась истинное божество съ истиннымъ человѣчествомъ.

Докетизмъ въ ученіи о Лицѣ І. Христа, который проходитъ болѣе или менѣе во всѣхъ гностическихъ системахъ II вѣка, былъ слѣдствіемъ вліянія на нихъ съ одной стороны философіи Платона, а съ другой разныхъ религіозно-философскихъ воззрѣній индійскихъ и персидскихъ. Уже въ системѣ Платона матерія и весь вообще внѣшній міръ имѣютъ очень сомнительное существованіе; по его ученію, истинное и дѣйствительное бытіе принадлежитъ только идеямъ, потому что только онѣ однѣ неизмѣняемы, а все остальное подвержено постоянному и непрерывному измѣненію. Прилагая эту теорію Платона къ Откровенію, іудейскій философъ Филонъ, современникъ І. Христа, видѣлъ во всѣхъ богоявленіяхъ ветхаго завѣта одни только призрачныя явленія, безъ всякой внѣшней дѣйствительности. Но какъ Платонъ, такъ и Филонъ сами находились при этомъ подъ вліяніемъ идей восточныхъ. Извѣстно, что по ученію индійскаго пантеистическаго идеализма весь внѣшній міръ есть не что иное, какъ чистая иллюзія, простая фантасмагорія. Мы сами суть не что иное, какъ призраки, не имѣющіе реальной дѣйствительности. Человѣкъ, который хочетъ мыслить все его окружающее, какъ истинную дѣйствительность, похожъ, по ученію индійскихъ философовъ, на тѣнь, которая тщетно силится схватить другія такія же тѣни.—Персидскій *дуализмъ*, такъ сильно распространенный въ I и во II вѣкахъ въ Сиріи и Малой Азіи, выходилъ совершенно изъ другой точки зрѣнія въ своемъ ученіи о матеріи, хотя вліяніе его на извращеніе христіанскаго ученія о Лицѣ І. Христа въ разныхъ гностическихъ системахъ было существенно аналогично съ вліяніемъ индійскаго пантеистическаго идеализма. По ученію персидскаго дуализма, матерія есть злое начало, находящееся въ постоянной борьбѣ съ началомъ добрымъ; между ними не можетъ быть никакого внутренняго общенія и гармоніи.

Отсюда понятно происхожденіе докетизма въ христіанскомъ мірѣ. Люди, воспитанные въ идеяхъ индійской и персидской философіи, очевидно, не могли допускать, чтобы Божественный Логосъ принялъ на Себя дѣйствительное человѣческое тѣло, которое есть произведеніе злаго начала; внутреннее, упостасное единеніе Логоса съ тѣломъ такъ же невозможно, какъ невозможно единеніе двухъ самыхъ крайнихъ противоположностей. Логосъ могъ соединиться съ человѣчествомъ только видимымъ, призрачнымъ образомъ и внѣшнею, механическою связію. Ни Валентинъ, ни Маркіонъ, ни Манесъ не признавали истиннаго единенія божества съ человѣческою природою въ Іисусѣ Христѣ, хотя и съ различныхъ точекъ зрѣнія. Въ концѣ I и въ началѣ II вѣка, когда жилъ и дѣйствовалъ св. Игнатій, докетическія воззрѣнія на Лице І. Христа еще не достигли своего полнаго развитія, но въ зародышной своей формѣ они существовали уже и въ то время; восточное ученіе о матеріи уже и въ то время было извѣстно и довольно распространено въ Малой Азіи и угрожало опасностію чистотѣ евангельскаго ученія. Вотъ почему Іоаннъ Богословъ такъ часто говоритъ въ своемъ евангеліи и въ своихъ посланіяхъ, кромѣ божества І. Христа, и о дѣйствительности Его воплощенія. „Богъ-Слово сдѣлалось плотію“, говоритъ онъ, „и обитало между нами, и мы Его видѣли... Мы возвѣщаемъ вамъ“, пишетъ онъ въ первомъ своемъ посланіи (I, 1) „о Словѣ жизни, Которое мы видѣли своими глазами и осязали своими руками“. Та же самая потребность предохранить христіанъ отъ лжеученія докетовъ заставила и ученика св. Іоанна, св. Игнатія антіохійскаго, раскрыть въ своихъ посланіяхъ, со всею ясностію и опредѣленностію, ученіе о дѣйствительности воплощенія Бога-Слова, о внутреннемъ, личномъ единеніи въ І. Христѣ божества съ человѣчествомъ.

Такимъ образомъ, религіозный сенсуализмъ евіонеевъ и Керинѳа, существовавшій въ началѣ II вѣка въ малоазійскихъ церквахъ, побудилъ св. Игнатія рас-

крыть въ своихъ посланіяхъ апостольское ученіе о божествѣ І. Христа, а религіозный идеализмъ докетовъ, точно также подрывавшій христіанскую истину въ самыхъ ея основахъ, заставилъ его изложить ученіе объ истинности и дѣйствительности воплощенія Бога-Слова. Какъ того, такъ и другого пункта св. Игнатій касается болѣе или менѣе во всѣхъ своихъ посланіяхъ; но первый изъ этихъ пунктовъ, т. е. божественность природы І. Христа, главнымъ образомъ онъ раскрываетъ въ посланіяхъ къ *Магнезіанамъ* и *Филадельфійцамъ*; а второй, т. е. истинность и дѣйствительность Его воплощенія, онъ особенно ясно и обстоятельно раскрываетъ въ своихъ посланіяхъ къ *Ефеслянамъ*, къ *Тралліанамъ* и къ *Смирнянамъ* [1]).

Вопреки ученію евіонеевъ и послѣдователей гностика Керинѳа, св. Игнатій приписываетъ І. Христу бытіе *вѣчное*, прежде всѣхъ тварей и вѣковъ, бытіе вмѣстѣ съ Богомъ Отцемъ (къ Магнез. гл. VI). Іисусъ Христосъ, по выраженію св. Игнатія, есть вѣчное Слово Бога Отца, λόγος ἀίδιος (Магнез. гл. VIII), Слово, неотдѣлимое отъ Него (гл. VII), Слово, отъ Него изшедшее, въ Немъ пребывающее и къ Нему возвратившееся (къ Магнез. гл. VII). І. Христосъ есть Богъ въ собственномъ смыслѣ слова, Богъ ἄχρονος, ἀόρατος, ἀπαθής (къ Полик. гл. III). Имя *Богъ*, въ смыслѣ Существа абсолютнаго и неограниченнаго, всемогущаго и вѣчнаго, св. Игнатій прилагаетъ къ Іисусу Христу болѣе десяти разъ въ своихъ посланіяхъ. Но отрицаніе божества І. Христа евіонеями и послѣдователями Керинѳа, противъ которыхъ св. Игнатій направляетъ это свое ученіе, вытекало у нихъ, какъ извѣстно, изъ другого ихъ заблужденія, именно изъ ихъ ученія о вѣчности и абсолютности обрядоваго Моисеева закона. Потому самому, что они не видѣли въ христіанствѣ ничего новаго и самостоятельнаго

[1]) Посланія къ Римлянамъ и къ Поликарпу содержатъ чисто практическія наставленія.

сравнительно съ іудействомъ, а смотрѣли на него только какъ на простое развитіе и усовершенствованіе этого послѣдняго, Основатель христіанства, Христосъ Спаситель, являлся у нихъ приблизительно такимъ же человѣкомъ. какъ и основатель іудейства, Моисей; только на І. Христѣ Духъ Святый почивалъ въ гораздо большей степени, чѣмъ на Моисеѣ или на какомъ-нибудь другомъ ветхозавѣтномъ пророкѣ. По ихъ мнѣнію, І. Христосъ вовсе не то, что̀ Онъ есть по ученію христіанскому, т. е. не душа и жизнь какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, не главный средоточный пунктъ, изъ котораго выходила и около котораго сосредоточивалась вся нравственно-религіозная жизнь какъ древняго, такъ и новаго. христіанскаго міра; іудейство, по ихъ мнѣнію, жило своею собственною, самостоятельною жизнію, ничего не заимствуя отъ І. Христа, и должно жить такимъ образомъ вѣчно. Чтобы опровергнуть ученіе евіонеевъ и керинѳянъ, св. Игнатію нужно было доказать ложность и несостоятельность самой этой основы всего ихъ ученія, т. е. ему нужно было раскрыть, что іудейство не имѣетъ самостоятельнаго значенія, что свѣтъ его есть только свѣтъ заимствованный, что христіанство несравненно превосходнѣе его, и что Спаситель людей есть главный средоточный пунктъ всей нравственно-религіозной жизни человѣчества. какъ древняго, іудейскаго, такъ и новаго, христіанскаго міра. Св. Игнатій и раскрываетъ это дѣйствительно, съ особенною ясностію и обстоятельностію въ своихъ посланіяхъ къ *Магнезіанамъ* и *Филадельфійцамъ*. „Не обольщайтесь“, пишетъ онъ (Магнез. гл. VIII), „чуждыми ученіями, и старыми безполезными баснями іудействующихъ.... Бросьте (говоритъ онъ въ гл. X) эту худую закваску, устарѣвшую и испортившуюся, и измѣнитесь въ новый квасъ, который есть І. Христосъ. Не христіанство увѣровало въ іудейство, а напротивъ. іудейство увѣровало въ христіанство, въ которомъ соединились всѣ языки“. Сами ветхозавѣтные пророки спаслись не потому, что

они жили по іудейскому закону, а потому, что они жили о Христѣ Іисусѣ (Магнез. гл. VIII), потому, что они жили вѣрою въ Него и надеждою на Него (къ Филадельф. гл. V); пророки были учениками Его по духу, и ожидали Его, какъ своего великаго Учителя; они жили жизнію Воскресенія І. Христа, въ которомъ и наша жизнь возсіяла чрезъ Него и чрезъ смерть Его (Магнез. гл. IX). Въ этомъ, по ученію св. Игнатія, заключается неизмѣримое превосходство христіанства предъ іудействомъ; іудейство не само по себѣ давало жизнь и спасало всѣхъ своихъ послѣдователей, а по своему отношенію къ христіанству, по той животворной силѣ, которую оно заимствовало отъ грядущаго Мессіи. „Хороши ветхозавѣтные священники", пишетъ св. Игнатій (Филадельф. гл. IX), „но несравненно превосходнѣе новозавѣтный Первосвященникъ, І. Христосъ, Которому ввѣрено святое святыхъ, Которому одному ввѣрены всѣ тайны Божіи". По выраженію св. Игнатія, Онъ есть дверь, ведущая къ Отцу, дверь, которою входятъ не только члены новозавѣтной церкви, но входили и всѣ лучшіе члены церкви ветхозавѣтной: Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ и самъ Моисей. Хотя и ветхій и новый завѣтъ имѣютъ одну и ту же цѣль — возстановленіе первобытнаго союза человѣка съ Богомъ, но въ новомъ завѣтѣ эта цѣль достигается скорѣе и успѣшнѣе, чѣмъ въ ветхомъ, потому что Евангеліе, пишетъ св. Игнатій, имѣетъ въ себѣ нѣчто превосходнѣйшее, нѣчто такое, чего не было въ іудействѣ, но что составляетъ однакожъ всю сущность Божественнаго домостроительства, это именно: пришествіе Господа Спасителя, Его страданія, Его искупительная смерть и Его воскресеніе. Пророки только указывали на Него, а „Евангеліе, по выраженію св. Игнатія, есть совершеніе нетлѣнія" (тамъ же, гл. IX). Выводъ изъ всѣхъ этихъ разсужденій св. отца ясенъ. Простой человѣкъ, какимъ считали І. Христа евіонеи и послѣдователи Керинѳа, не могъ дать такого высокаго и спасительнаго откровенія, какъ христіан-

ство; простой человѣкъ не могъ быть душою и жизнію всего человѣчества, какъ древняго, такъ и новаго; грядущій Мессія, вѣрою въ Котораго жили сами ветхозавѣтные пророки, не исключая и Моисея, и Который былъ главнымъ средоточнымъ пунктомъ всего Божественнаго домостроительства о людяхъ, есть Богъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, съ исполненіемъ временъ явившійся на землю и воплотившійся для спасенія людей.

Съ такою же точно ясностію и опредѣленностію св. Игнатій раскрываетъ потомъ, въ своихъ посланіяхъ къ *Ефесянамъ*, *Тралліанамъ* и *Смирнянамъ*, и догматъ объ истинности и дѣйствительности воплощенія Бога Слова, противъ докетовъ, представлявшихъ Господа І. Христа призракомъ. Въ І. Христѣ, по его ученію, соединились въ вѣчное и личное единеніе, и самою тѣсною, внутреннею связію, двѣ природы, божеская и человѣческая, такъ что въ одно и тоже время Онъ есть вмѣстѣ и истинный Богъ и истинный человѣкъ. Эту двойственность природы и жизни Спасителя св. Игнатій особенно ясно выражаетъ въ слѣдующемъ мѣстѣ посланія къ Ефесянамъ: „Господь нашъ І. Христосъ“ пишетъ онъ (гл. VII), „есть врачъ людей, и *тѣлесный* и *духовный*, *рожденный* и *нерожденный*, *Богъ во плоти*, въ *смерти* истинная *жизнь*, отъ *Маріи* и *Бога*, сперва *подверженный*, а потомъ *неподверженный* страданію“. Чтобы какъ можно рельефнѣе представить вопреки заблужденію докетовъ истинность и дѣйствительность человѣческой природы І. Христа, св. Игнатій постоянно повторяетъ въ трехъ своихъ означенныхъ посланіяхъ, т. е. къ Ефесянамъ, Тралліанамъ и Смирнянамъ, что І. Христосъ истинно родился отъ Дѣвы Маріи, какъ человѣкъ, истинно ѣлъ и пилъ, былъ осязаемъ и видимъ, истинно былъ осужденъ при Понтійскомъ Пилатѣ, истинно былъ распятъ и умеръ, въ виду небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, и наконецъ истинно воскресъ изъ мертвыхъ силою и всемогуществомъ Своего Отца (Тралл. гл. IX, Смирн. гл. I). „Я знаю и вѣрую“,

пишетъ св. Игнатій (Смирн. III), „что и по воскресеніи Своемъ Онъ былъ и есть во плоти. Когда Онъ пришелъ къ бывшимъ съ Петромъ, то сказалъ имъ: возмите и осяжите Меня, и посмотрите, что Я не духъ безтѣлесный. Они тотчасъ прикоснулись къ Нему, и увѣровали, убѣдившись Его плотію и духомъ. Посему то они и смерть презирали, и явились выше смерти. По воскресеніи Своемъ, какъ истинный человѣкъ, Онъ ѣлъ и пилъ съ ними, хотя духовно соединенъ былъ съ Отцемъ". Св. Игнатій особенно настаиваетъ на дѣйствительности страданій Христовыхъ; по его мнѣнію, если отвергнуть эти страданія и низвести ихъ на степень простаго призрака, христіанство потеряетъ тогда всю свою силу, и для вѣрующихъ въ І. Христа вовсе не будетъ тогда точки опоры. Если Христосъ пострадалъ призрачно, „то и я", пишетъ св. Игнатій, „ношу свои узы только призрачно. И для чего я самъ себя предалъ на смерть, въ огнь... и на растерзаніе звѣрямъ?" (Смирн. IV). „Зачѣмъ же я пламенно желаю бороться со звѣрями?" (т. е. умереть за Христа). „Значитъ, я напрасно умираю? Значитъ, я говорю ложь о Господѣ?" (Тралл. X). Нѣтъ, я терплю все это, „чтобы участвовать въ страданіяхъ Его" т. е. Христа, „и Онъ" (т. е. Христосъ) „укрѣпляетъ меня, потому что содѣлался человѣкомъ совершеннымъ" (Смирн. IV). „И существа небесныя, и слава ангеловъ" (т. е. высшія силы ангельскія) „и тѣ подлежатъ суду, если не будутъ вѣровать въ кровь Христову", говоритъ св. Игнатій въ посланіи къ Смирнянамъ (гл. VI).

Но епископъ антіохійскій не ограничивается однимъ только раскрытіемъ истиннаго божества и истиннаго человѣчества І. Христа въ своемъ опроверженіи ученія евіонеевъ и докетовъ; это только одна часть его задачи. Чтобы вполнѣ предохранить вѣрующихъ отъ этихъ двухъ одинаково опасныхъ заблужденій, ему нужно было еще указать своимъ читателямъ то главное и основное начало, которымъ они должны были руководиться въ дѣлахъ вѣры и нравственности, и

при помощи котораго они могли различить истинное, апостольское ученіе отъ ложнаго, еретическаго. Св. Игнатій дѣйствительно указываетъ имъ это начало, которое, по его мнѣнію, состоитъ въ покорности и повиновеніи церковной власти и авторитету, и въ нравственно-религіозномъ единеніи вѣрующихъ съ богоучрежденною іерархіею. Ученіе *о церкви и церковной іерархіи* составляетъ поэтому важнѣйшій пунктъ въ посланіяхъ св. Игнатія и имѣетъ тѣсную связь со всѣмъ предыдущимъ его ученіемъ о Лицѣ Богочеловѣка. Это такой пунктъ, котораго онъ касается и къ которому возвращается постоянно во всѣхъ своихъ посланіяхъ. Ученіе о трехъ степеняхъ богоучрежденной іерархіи такъ ясно и такъ опредѣленно у св. Игнатія, что оно всегда составляло камень преткновенія для всѣхъ протестантскихъ богослововъ и было самою главною причиною всѣхъ споровъ о подлинности его посланій. Это ученіе приблизительно состоитъ въ слѣдующемъ. Вся власть и авторитетъ церкви сосредоточиваются въ сословіи пастырей церковныхъ, въ трехъ степеняхъ богоучрежденной іерархіи, въ епископахъ, пресвитерахъ и діаконахъ, которымъ всѣ остальные вѣрующіе обязаны повиновеніемъ. Но главнымъ образомъ эта власть сосредоточивается въ епископахъ. *Епископъ* есть *глава* каждой частной церкви и видимый *представитель* самого Бога Отца и Его Сына. „Вамъ“, пишетъ св. Игнатій Магнезіанамъ (гл. III), „надобно не пренебрегать возрастомъ епископа, а... оказывать ему всякое уваженіе, какъ я замѣтилъ во святыхъ пресвитерахъ вашихъ, что они не смотрятъ на видимую молодость его, а какъ богомудрые, повинуются ему, впрочемъ не ему, но Отцу Іисуса Христа, епископу всѣхъ“. Такимъ образомъ, видимый епископъ носитъ на себѣ, по ученію св. Игнатія, достоинство епископа невидимаго, онъ заступаетъ мѣсто Бога въ видимой церкви. Онъ есть *внѣшнее средоточіе*, къ которому его пасомые необходимо должны примыкать, чтобы не оторваться отъ невидимаго своего средоточія, невидимой главы церкви

I. Христа. „Гдѣ будетъ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ“, говоритъ св. Игнатій въ посланіи къ Смирнянамъ (гл. VIII). Истинная церковь только тамъ, гдѣ епископъ, внѣ общенія съ епископомъ нѣтъ истинной церкви, тамъ только ересь и раздѣленіе. Епископъ есть *главный распорядитель и предстоятель всѣхъ* общественныхъ собраній христіанъ. Молитва, возсылаемая къ Богу епископомъ отъ лица всей церкви, гораздо дѣйствительнѣе и плодотворнѣе, чѣмъ молитва частная. Никакое священнодѣйствіе, никакое таинство не имѣютъ силы, если они совершаются не епископомъ, или не кѣмъ-нибудь другимъ, кому онъ позволитъ. Всякое священнодѣйствіе, совершаемое безъ дозволенія епископа, есть служеніе діаволу (Смирн. IX). Безъ епископа не позволительно ни крестить, ни совершать вечерю любви. Только та евхаристія почитается истинною и спасительною, которая совершается епископомъ, или тѣмъ, кому дана будетъ отъ него власть священнодѣйствія (Смирн. VIII). Только чрезъ единеніе съ епископомъ, учитъ св. Игнатій, возможно для вѣрующихъ единеніе съ Іисусомъ Христомъ и съ самимъ Богомъ Отцемъ, потому что, какъ Христосъ есть едино съ Отцемъ, такъ и епископы всей вселенной находятся въ нравственномъ единеніи съ І. Христомъ, и чрезъ нихъ могутъ находиться въ этомъ единеніи съ Нимъ и всѣ вѣрующіе. „Какъ Господь безъ Отца“, пишетъ св. Игнатій (*Магнез.* VII), „по своему единенію съ Нимъ, ничего не дѣлалъ ни Самъ Собою, ни чрезъ апостоловъ; такъ и вы ничего не дѣлайте безъ епископа и пресвитеровъ. Не думайте, чтобы вышло что нибудь похвальное у васъ, если станете дѣлать что-нибудь сами по себѣ. Но въ общемъ собраніи да будетъ у васъ одна молитва, одно прошеніе, одинъ умъ, одна надежда въ любви и въ радости непорочной. Единъ есть І. Христосъ и лучше его ничего нѣтъ. Поэтому и всѣ вы составляйте изъ себя какъ бы одинъ храмъ Божій, какъ бы одинъ жертвенникъ, какъ бы одного І. Христа“.—Впрочемъ, хотя каждый епи-

скопъ составляетъ въ своей церкви средоточіе, въ которомъ вѣрующіе, объединяясь видимо, входятъ въ то же время въ духовное, невидимое единеніе съ самимъ І. Христомъ, однакожъ онъ выполняетъ это свое назначеніе не одинъ. Для управленія церковію дано ему еще пресвитерство, которое впрочемъ въ полной степени подчинено его власти и обязано ему самымъ смиреннымъ повиновеніемъ. Пресвитеры, по ученію св. Игнатія, находятся въ такомъ же отношеніи къ епископу, въ какомъ были апостолы къ І. Христу. И какъ епископъ занимаетъ мѣсто Бога и Христа, такъ и пресвитеры образуютъ совѣтъ апостольскій (Тралл. III; Смирн. VIII). Поэтому вѣрующіе, послѣ епископа, обязаны повиновеніемъ и пресвитерамъ, и безъ нихъ тоже не должны ничего предпринимать въ дѣлахъ церковныхъ (Магнез. VII, XIII). Третья степень богоучрежденной іерархіи, по ученію св. Игнатія, есть степень діаконовъ. Они подчинены епископамъ и пресвитерамъ, но міряне и имъ обязаны уваженіемъ и повиновеніемъ. „Всѣ послѣдуйте епископу“, пишетъ св. Игнатій, „какъ Іисусъ Христосъ Отцу, а пресвитерамъ, какъ апостоламъ. Діаконовъ же почитайте, какъ заповѣдь Божію (Смирн. VIII). „Находясь между вами, я громко возвѣщалъ: внимайте епископу, пресвитерству и діаконамъ, и это я говорилъ отъ Духа Божія (Филадельфійц. VII). Все дѣлайте въ согласіи Божіемъ, пишетъ св. Игнатій къ Магнезіанамъ (VI), взирая на епископа, какъ на представителя Самого Бога, на пресвитеровъ, какъ на представителей собора апостольскаго, и на діаконовъ, какъ на совершителей служенія І. Христа, Который былъ прежде вѣкъ у Отца и наконецъ явился видимо. Безъ епископа, пресвитеровъ и діаконовъ, говоритъ наконецъ св. Игнатій (въ посланіи къ Тралліанамъ III гл.), нѣтъ и не можетъ быть истинной церкви“.

IV.

СВ. ПОЛИКАРПЪ СМИРНСКІЙ И ЕГО ПОСЛАНІЕ КЪ ФИЛИППІЙЦАМЪ [1]).

А) *Біографическія свѣдѣнія о св. Поликарпѣ.*

Послѣ смерти св. Игнатія, его вліяніе и значеніе какъ вообще въ христіанскомъ мірѣ, такъ и въ Малой Азіи перешло къ епископу смирнскому, св. Поликарпу. Исто-

---

[1]) А)

Литература о св. Поликарпѣ смирнскомъ, имѣющаяся на русскомъ языкѣ:

а) *Переводы посланія св. Поликарпа:*

1) на русскій языкъ посланіе св. Поликарпа переведено было *архимандритомъ Поликарпомъ* и помѣщено въ «Христіанскомъ Чтеніи» за 1821 годъ, часть I, стр. 115—124 (переводъ не цѣлый, а только первыя 9 главъ), потомъ издано отдѣльно въ сочиненіи: «Переводы съ греческаго языка на русскій.... Московской духовной академіи ректора... Архимандрита Поликарпа... Москва 1835 г.», стр. 1—8 (переведены также не 14, а только 9 главъ);

2) снова переведено *свящ. П. Преображенскимъ* и напечатано въ сочин. «Писанія Мужей Апостольскихъ.... Москва 1862 г.», стр. 441—450 (переведены всѣ 14 главъ).

б) *Біографическія и библіографическія свѣдѣнія о св. Поликарпѣ и его посланіи,*

а) имѣющіяся въ отдѣльныхъ сочиненіяхъ на русск. языкѣ:

1) въ сочин. «Историческое ученіе объ отцахъ церкви. *Филарета, архіеп. черниговскаго*», томъ I, С.-Петерб. 1859 г., §§ 22 и 23,—

2) въ сочин. «Писанія Мужей Апостольскихъ въ русскомъ переводѣ», издан. *свящ. П. Преображенскимъ*, Москва 1862 г.», стр. 433—440,—

3) «въ сочин. *В. Ф. Фаррара* «Жизнь и труды свв. отцовъ и учителей церкви. Переводъ съ англійскаго А. П. Лопухина», С.-Петербургъ 1891 г., глава вторая (стр. 41—50),—

4) въ сочин. *протоіерея Н. Благоразумова* «Святоотеческая христоматія....», Москва 1884 г., стр. 46—50,—

5) въ книгѣ *священника Владиміра Гетте* «Исторія церкви отъ рожденства Господа нашего Іисуса Христа...», переводъ съ французск., т. I, стр. 386—394 и 437—446;—

рическій характеръ этихъ двухъ личностей, ихъ церковная дѣятельность и вся вообще судьба ихъ съ начала и до конца, почти одинаковы. По извѣстіямъ церковныхъ писателей (Иринея, Евсевія и Іеронима), какъ тотъ, такъ и другой находились въ непосредственномъ отношеніи къ апостоламъ, оба главнымъ образомъ были учениками св. Іоанна, и оба были поставлены имъ епископами, одинъ антіохійской церкви,

---

β) въ духовныхъ періодическихъ изданіяхъ:

1) въ журн. *„Воскресное Чтеніе“*, годъ XIII (1849—1850), № 26, стр. 283—288,—

2) въ журн. *„Духовная Бесѣда“*, за 1858 г., № 9, стр. 336—348 (статья *П. Саввантова* «Святый Священномученикъ Поликарпъ»),—

3) въ журн. *„Христіанское Чтеніе“* за 1821 г., часть I, стр. 125—141 («Окружное посланіе смирнской церкви о мученичествѣ св. Поликарпа», переводъ изъ амстердамскаго изданія 1724 г. Клерика «Писанія свв. отцевъ апостольскаго времени»),—

4) въ журн. *„Труды Кіевской духовной академіи“* за 1872 г., т. II, стр. 452—462 (статья *професс. К. Скворцова:* «О посланіи св. Поликарпа смирнскаго»),—

5) въ журн. *„Чтенія въ* (московскомъ) *Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“*, 1871 годъ, *апрѣль*, стр. 1—4 (въ статьѣ *И. Смирнова:* «Духовное просвѣщеніе въ древней христіанской церкви»),—

6) въ *„Воронежскихъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ“* за 1892 г., часть неоффиціальная, №№ 8 и 9, статья *Т. Крутикова:* «Св. Поликарпъ епископъ смирнскій» (статьи г. Крутикова имѣются и въ отдѣльномъ изданіи, подъ заглавіемъ: «Мужи Апостольскіе. Составилъ преподаватель Воронежской дух. семинаріи Т. Крутиковъ. Воронежъ 1892 г.»),—

7) въ журн. *„Вѣра и Разумъ“* за 1894 г., № 3, отдѣлъ церковный, стр. 129—156, статья прот. *А. Мартынова:* «Святый Поликарпъ смирнскій и его посланіе».

В)

Указаніе иностранной литературы о св. Поликарпѣ см. въ одиннадцатомъ § вышеупомянутаго соч. *Bardenhewer'a* и въ пролегоменахъ изданія *Гебгарда, Гарнака* и *Цана* Patrum Apostolicorum opera: Ignatii et Polycarpi epistulae martyria fragmenta recensuit et illustravit Theodorus Zahn, Lipsiae 1876, prolegomena, pag. XLII et sequ. статья de Polycarpi epistula et fragmentis.

а другой смирнской. Только св. Игнатій началъ свою пастырскую дѣятельность гораздо раньше, чѣмъ св. Поликарпъ, и тѣже самыя высокія нравственныя качества, доставившія какъ тому, такъ и другому вліяніе почти на весь христіанскій міръ, по личнымъ особенностямъ характера въ св. Игнатіи проявлялись гораздо живѣе, рѣзче, чѣмъ въ св. Поликарпѣ, такъ что личность епископа антіохійскаго представляется окруженною гораздо большимъ блескомъ, чѣмъ сравнительно скромная личность епископа смирнскаго. Но по результатамъ дѣятельность какъ того, такъ и другого была одинаково плодотворна для христіанской церкви. Св. Поликарпъ былъ еще сравнительно молодъ, когда св. Игнатій совершилъ свое путешествіе изъ Антіохіи въ Римъ для принятія тамъ мученической кончины. Прибывши въ Смирну, гдѣ Поликарпъ въ это время былъ уже епископомъ, онъ пораженъ былъ неутомимою пастырскою ревностью смирнскаго епископа, его постоянными заботами о благѣ своей церкви и о нравственно-религіозномъ единеніи своихъ пасомыхъ. Чтобы такое же состояніе дѣлъ продолжалось и на будущее время, св. Игнатій по праву старшинства пишетъ Поликарпу изъ Троады увѣщательное посланіе, въ которомъ онъ умоляетъ его не оставлять принятаго имъ образца дѣятельности, и, по примѣру посланій апостола Павла къ Титу и Тимоѳею, рисуетъ ему идеалъ христіанскаго епископа, со всѣми его главными обязанностями: заботиться о нравственно-религіозномъ единеніи своей паствы, „лучше котораго“, по словамъ св. Игнанія, нѣтъ ничего (гл. I), имѣть ко всѣмъ любовь и быть снисходительнымъ, въ управленіи своею церковію проявлять мудрость змія и незлобивость голубя, знать самыя внутреннія и сокровенныя состоянія своихъ пасомыхъ, быть твердымъ, какъ наковальня, въ дѣлахъ вѣры, и не смущаться никакими современными заблужденіями, заботиться о вдовахъ, рабахъ и рабыняхъ, и наконецъ постоянно внушать супругамъ всѣхъ званій и состояній ихъ взаимныя обязанности въ смыслѣ хри-

стіанской нравственности (отъ I до V гл.), вотъ въ общихъ чертахъ все то, что св. Игнатій старается выставить навидъ молодому смирнскому епископу, какъ его главныя и существенныя обязанности. И св. Поликарпъ въ полной степени осуществилъ въ своей жизни всѣ эти черты христіанскаго епископа, указанныя ему св. Игнатіемъ. Своею истинно апостольскою дѣятельностію на пользу церкви, своимъ высокимъ нравственнымъ характеромъ Поликарпъ пріобрѣлъ себѣ такое уваженіе между христіанами, что сдѣлался послѣ смерти Игнатія „вождемъ всей Азіи", по выраженію Іеронима (catal. scr. eccl. cap. 17), центромъ, около котораго собиралось и группировалось все, что было тогда лучшаго въ христіанскомъ мірѣ, главнымъ представителемъ и защитникомъ христіанской истины при враждебномъ къ ней отношеніи со стороны современныхъ еретиковъ и язычниковъ. Онъ собралъ около себя особый кружокъ самыхъ близкихъ учениковъ, которымъ онъ старался передать всѣ свои завѣтныя убѣжденія и желанія, и которыхъ онъ старался воспитать и одушевить тою же самою ревностію къ христіанской истинѣ, тою же самою несокрушимою твердостію въ вѣрѣ, какія отличали и его самого. У учениковъ этихъ, изъ которыхъ нѣкоторые сдѣлались впослѣдствіи также знамениты, какъ и онъ самъ, сохранилось о св. Поликарпѣ самое живое воспоминаніе, какъ о человѣкѣ весьма близкомъ и дорогомъ. Вотъ что, напр., пишетъ одинъ изъ нихъ, св. Ириней къ другому ученику Поликарпа, Флорину, сдѣлавшемуся потомъ послѣдователемъ гностической Валентиніановой школы: „не такое ученіе предали намъ предшествовавшіе намъ отцы, которые слушали самихъ апостоловъ. Я былъ еще очень молодъ, когда видѣлъ тебя въ Малой Азіи у Поликарпа. Ты употреблялъ тогда всѣ усилія, чтобы заслужить себѣ расположеніе нашего общаго учителя. Тогдашнія впечатлѣнія до такой степени сильны и живы во мнѣ, и образъ Поликарпа такъ рѣзко отпечатлѣлся въ моей душѣ, что все, что происходило въ то время, я помню гораздо живѣе,

чѣмъ случившееся недавно... Я могъ бы теперь указать мѣсто, гдѣ сидѣлъ и бесѣдовалъ блаженный Поликарпъ, могъ бы изобразить его походку и весь вообще его внѣшній видъ, я хорошо помню и его бесѣды къ народу, и всѣ его разсказы о томъ, какъ онъ близокъ былъ къ Іоанну и къ прочимъ самовидцамъ Господа, которые повѣствовали ему о земной жизни Спасителя, Его ученіи и чудесахъ..... По милости Божіей ко мнѣ, я тогда внимательно слушалъ Поликарпа, и записывалъ слова его не на доскѣ, но въ глубинѣ моего сердца.... Итакъ могу засвидѣтельствовать предъ Богомъ, что если бы этотъ блаженный и апостольскій старецъ услышалъ что-нибудь подобное твоему заблужденію, онъ тотчасъ бы заградилъ слухъ свой и изъявилъ бы свое негодованіе обычною его поговоркой: „Боже мой! до какого времени Ты допустилъ дожить мнѣ“ (Евс. Цер. Ист. V, 20).

Подобно св. Игнатію, св. Поликарпъ смирнскій кончилъ свою долгую и плодотворную во многихъ отношеніяхъ жизнь мученически въ 166 году; подробный разсказъ о его мученической смерти сохранился въ „Окружномъ посланіи“ смирнской церкви къ христіанамъ другихъ церквей; большую часть его приводитъ Евсевій въ своей церковной исторіи (IV, 15) [1]).

Б) *Вопросъ о подлинности посланія.*

Отъ св. Поликарпа, который, по свидѣтельству Иринея, почти постоянно писалъ посланія, то къ цѣлымъ малоазійскимъ церквамъ, то къ нѣкоторымъ частнымъ лицамъ, до насъ сохранилось только одно посланіе, именно къ *Филиппійцамъ*, которое было написано имъ по слѣдующему случаю. Когда, во время своего путешествія изъ Антіохіи въ Римъ, св. Игнатій

---

[1]) Краткое изложеніе этого окружнаго посланія см. у Преображенскаго «Писанія Мужей Апостольскихъ...», стр. 236—438, а также въ Исторіи Геттэ, т. I, стр. 437 и дал.

прибылъ въ Филиппы, онъ просилъ христіанъ этого города выразить антіохійской церкви вмѣстѣ съ христіанами малозійскими свою радость по случаю прекращенія въ ней гоненій. И филиппійцы исполнили эту просьбу св. Игнатія, заботившагося о своей паствѣ и во время несчастій; въ этомъ духѣ они отправили св. Поликарпу посланіе съ тѣмъ, чтобы онъ передалъ его вѣрующимъ антіохійской церкви. Въ тоже время филиппійцы просили смирнскаго епископа прислать имъ всѣ посланія св. Игнатія, которыя только у него имѣются. Поликарпъ, кромѣ Игнатіевыхъ посланій, отправилъ къ нимъ и свое собственное посланіе.

Посланіе Поликарпа въ разныя времена возбуждало противъ себя возраженія со стороны отрицательной критики и возбуждало не само по себѣ, а по своему близкому отношенію къ посланіямъ Игнатія, такъ что тѣже самыя лица, которыя отрицали подлинность Игнатіевыхъ посланій, отрицали въ тоже время и подлинность посланія св. Поликарпа; точно также и защитники подлинности, какъ у того, такъ и у другого, были одни и тѣже. Дѣло въ томъ, что въ концѣ посланія Поликарпа, именно въ главѣ XIII, есть мѣсто, которое для защитниковъ подлинности Игнатіевыхъ посланій всегда служило самымъ первымъ и главнымъ аргументомъ противъ противниковъ этой подлинности. Св. Поликарпъ пишетъ тамъ: „посланія Игнатія, присланныя къ намъ, и другія, сколько ихъ есть у насъ, мы отправили къ вамъ, согласно вашему требованію. Вы можете получить изъ нихъ великую пользу, потому что они содержатъ въ себѣ вѣру, терпѣніе и всякое назиданіе о Господѣ нашемъ". Это-то мѣсто, такъ рѣшительно утверждающее подлинность посланій св. Игнатія, и не нравилось всегда отрицательнымъ критикамъ, и они не признавали если не все, то по крайней мѣрѣ конецъ посланія св. Поликарпа, гдѣ находится это мѣсто. Въ XVII вѣкѣ тотъ же самый *Даллей*, который отрицалъ посланія св. Игнатія, не признавалъ и конца посланія св. Поликарпа; противникомъ ему какъ

здѣсь, такъ и тамъ, былъ точно также епископъ честерскій *Ширсонъ*. Въ настоящемъ столѣтіи противниками посланія св. Поликарпа явились тѣже самые *Бунзенъ*, *Бауръ*, *Швеглеръ* и *Гильгенфельдъ*, и защитниками *Гефеле*, *Ульгорнъ* и *Шлиманнъ*. Возраженія, которыя ставятся противъ подлинности посланія св. Поликарпа гораздо слабѣе, чѣмъ тѣ возраженія, которыя ставятся противъ подлинности посланій св. Игнатія. Гильгенфельдъ видитъ, напр. анахронизмъ въ слѣдующихъ словахъ св. Поликарпа; „молитесь“, пишетъ онъ филиппійцамъ (гл. XII), „за царей, за власти и за князей“. Гильгенфельду кажется страннымъ, что св. Поликарпъ, жившій въ первой половинѣ II вѣка, когда римскимъ государствомъ управлялъ только одинъ императоръ, просилъ филиппійцевъ молиться за царей, какъ будто при немъ былъ не одинъ императоръ, а нѣсколько. По его мнѣнію, это могъ сказать только церковный писатель послѣдующаго времени, когда римскіе императоры усвоили обычай брать себѣ кого-нибудь въ соправители, съ титуломъ „августа“ или „кесаря“. Но св. Поликарпъ очевидно даетъ здѣсь наставленіе не относительно только своего времени, но относительно всѣхъ вообще вѣковъ, и разумѣетъ не современныхъ только имъ государей, но и всѣхъ будущихъ. Вообще, такія и подобныя возраженія противъ подлинности посланія св. Поликарпа ничтожны сравнительно съ множествомъ древнихъ, въ высшей степени компетентныхъ, свидѣтельствъ св. *Иринея*, *Евсевія*. *Іеронима* и патріарха *Фотія*, которые всѣ приписываютъ это посланіе св. Поликарпу, цитуютъ изъ него множество мѣстъ, и вообще говорятъ, что оно пользовалось въ древней церкви большою извѣстностію, и что малоазійскіе христіане читали его даже въ церквахъ, при богослуженіи.

В) *Общая характеристика содержанія посланія св. Поликарпа.*

По *содержанію* и внутреннему своему характеру посланіе св. Поликарпа не представляетъ ничего новаго сравнительно съ посланіями св. Игнатія; оно есть образъ и подобіе этихъ посланій, какъ въ догматическомъ, такъ и въ нравственномъ отношеніи. Разница между ними состоитъ только въ томъ, что въ посланіяхъ св. Игнатія преобладаетъ главнымъ образомъ догматическая сторона, ученіе о церковной іерархіи и Лицѣ І. Христа противъ докетовъ: между тѣмъ какъ въ посланіи св. Поликарпа догматическая сторона почти исчезаетъ за нравственною, которая занимаетъ у него первое и главное мѣсто, которой онъ посвящаетъ все свое посланіе, съ начала и до конца его. Общая схема всего посланія св. Поликарпа приблизительно можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ. Послѣ привѣтствія, св. Поликарпъ поздравляетъ филиппійцевъ съ тѣмъ радушнымъ пріемомъ, который они сдѣлали св. Игнатію и его товарищамъ. Онъ увѣренъ, что христіанская вѣра пустила глубокій корень въ ихъ сердцахъ, послѣ устной и письменной проповѣди у нихъ св. апостола Павла. Св. Поликарпъ не хочетъ писать имъ чего-нибудь новаго; онъ намѣренъ только напомнить имъ тѣ нравственно-религіозныя истины, которыя они уже слышали отъ апостола Павла (гл. І). Дальше, онъ представляетъ имъ сперва рядъ общихъ христіанскихъ обязанностей, необходимыхъ для всякаго человѣка (гл. ІІ и ІІІ), а потомъ переходитъ къ частнымъ обязанностямъ, т. е. къ обязанностямъ разныхъ званій и состояній. Замужнія и вдовыя женщины, супруги, юноши и дѣвы, пресвитеры и діаконы всѣ получаютъ отъ него разные нравственные совѣты, приспособительно къ частному своему состоянію и положенію въ обществѣ (гл. ІѴ, Ѵ и ѴІ). Нравственныя наставленія св. Поликарпа всѣ проникнуты самою живою и теплою сердечностію и самымъ глубокимъ сочувствіемъ къ лю-

дямъ, особенно къ людямъ бѣднымъ и несчастнымъ; въ этихъ наставленіяхъ въ полной степени отразилась та евангельская любовь къ человѣчеству, которою проникнутъ былъ самъ авторъ посланія. Вотъ что, напр., совѣтуетъ св. Поликарпъ пресвитерамъ (гл. VI): „будьте милосердны и милостивы ко всѣмъ, старайтесь обращать заблуждающихъ, посѣщайте всякаго немощнаго и больнаго, не пренебрегайте ни вдовами, ни нищими, имѣйте всегда въ виду одно только добро предъ Богомъ и людьми, воздерживайтесь отъ всякаго гнѣва, несправедливости и жестокости въ судѣ, знайте, что всѣ мы грѣшники, всѣ находимся предъ очами Господа и Бога нашего. и каждый изъ насъ непремѣнно долженъ предстать предъ судилище Христово, и дать тамъ за себя отчетъ". Одинъ пресвитеръ филиппійскій, по имени Валентъ, впалъ въ грѣхъ любостяжанія; предполагаютъ, что съ согласія своей жены онъ утаилъ деньги, данныя ему для бѣдныхъ. Св. Поликарпъ не совѣтуетъ филиппійцамъ отвращаться отъ отъ этого человѣка, и бросать въ него камнемъ; онъ надѣется, что Валентъ съ женою покаются, и Богъ проститъ ихъ (гл. XI и XII). Но предлагая своимъ читателямъ разныя нравственныя наставленія, св. Поликарпъ слегка касается и нѣкоторыхъ догматическихъ вопросовъ своего времени. Такъ, по примѣру св. Игнатія, онъ предостерегаетъ своихъ читателей отъ ереси докетовъ (гл. VII), непризнававшихъ, какъ извѣстно, истинности и дѣйствительности воплощенія Бога-Слова. Но онъ не останавливается на этомъ вопросѣ такъ же подробно и обстоятельно, какъ св. Игнатій; онъ ограничивается только ссылкою на извѣстныя слова апостола Іоанна относительно этихъ еретиковъ: „всякій, кто не признаетъ, что І. Христосъ пришелъ во плоти, есть антихристъ" (1 Іоан. IV, 3). Св. Поликарпъ называетъ этихъ людей именемъ, которымъ онъ назвалъ впослѣдствіи гностика Маркіона, т. е. именемъ „первенцевъ сатаны".

Г) *Отношеніе посланія св. Поликарпа и всѣхъ вообще писаній Мужей Апостольскихъ къ новозавѣтному канону.*

Въ этомъ вся сущность посланія св. Поликарпа. Не заключая въ себѣ ничего новаго и оригинальнаго по своему внутреннему содержанію сравнительно съ посланіями св. Игнатія и со всѣми вообще писаніями Мужей Апостольскихъ, посланіе св. Поликарпа къ Филиппійцамъ служитъ однакожъ, драгоцѣннымъ историческимъ памятникомъ въ другомъ отношеніи, именно при рѣшеніи нѣкоторыхъ частныхъ богословскихъ вопросовъ, и прежде всего по вопросу *о подлинности и боговдохновенности* книгъ св. Писанія новаго завѣта.

Вопросъ о томъ, дѣйствительно ли книги новаго завѣта явились и были извѣстны христіанской церкви, какъ писанія апостольскія и боговдохновенныя уже въ первомъ вѣкѣ, представляетъ въ настоящее время большую важность. Извѣстно, что раціоналистическая школа нѣмецкихъ богослововъ рѣшаетъ этотъ вопросъ отрицательно. *Штраусъ*, *Бауръ* и ихъ сторонники и послѣдователи развили теорію, по которой книги новаго завѣта явились не въ первомъ, а во второмъ вѣкѣ, и вышли изъ подъ пера не самихъ апостоловъ, но ихъ дальнѣйшихъ учениковъ и послѣдователей, которые, группируясь главнымъ образомъ около вѣроучительныхъ системъ Петра и Павла, первоначально, подобно этимъ послѣднимъ, находились между собою во враждебномъ отношеніи, но потомъ мало по мало примирялись и соединялись, такъ что во второй половинѣ II вѣка не осталось уже и слѣда ихъ первоначальной ожесточенной вражды другъ съ другомъ. Этому періоду вражды, а потомъ примиренія между сторонниками вѣроучительныхъ системъ Петра и Павла мы обязаны, будто бы, по смыслу этой теоріи, книгамъ новаго завѣта, изъ которыхъ только нѣкоторыя, и то не во всемъ своемъ объемѣ, явились раньше начала II вѣка. Писанія Мужей Апостольскихъ, и между ними въ особен-

ности посланіе св. Поликарпа, служатъ однимъ изъ самыхъ сильныхъ аргументовъ противъ этой теоріи. Въ этихъ писаніяхъ мы встрѣчаемъ цитаты рѣшительно изъ всѣхъ книгъ новаго завѣта, какъ изъ Евангелій, такъ и изъ Дѣяній и посланій апостольскихъ, есть даже указанія и на Апокалипсисъ св. Іоанна. Конечно, большая часть мѣстъ изъ новозавѣтныхъ книгъ св. Писанія приводится въ твореніяхъ Мужей Апостольскихъ не буквально, а большею частію на память; тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что Мужи Апостольскіе имѣли предъ собою и пользовались тѣми именно книгами, которыя и мы имѣемъ, и что, значитъ, книги эти были уже извѣстны въ христіанскомъ мірѣ не только въ первой половинѣ второго вѣка, но и въ концѣ перваго. Сравнительныя работы по вопросу объ отношеніи священныхъ книгъ новаго завѣта и писаній Мужей Апостольскихъ сдѣланы, главнымъ образомъ, въ недавнее время, въ пятидесятыхъ и шестидесятыхъ годахъ настоящаго столѣтія, критиками разныхъ религіозныхъ партій и направленій, *Гефеле*, *Дрессельмъ*, *Люкбертомъ*, *Воттономъ и Якобсономъ*, *Кёстлиномъ*, *Ричлемъ*, *Гильгенфельдомъ* и т. д. Общій результатъ всѣхъ сравнительныхъ изслѣдованій этихъ ученыхъ по данному вопросу состоитъ приблизительно въ слѣдующемъ. Посланіе св. Варнавы заключаетъ въ себѣ несомнѣнные признаки извѣстности его автору евангелія отъ Матѳея, которое цитуется въ немъ нѣсколько разъ (это — по изслѣдованіямъ Кёстлина [1]). Первое посланіе къ Коринѳянамъ св. Климента римскаго очень ясно указываетъ на евангелія отъ Матѳея и Луки, и на посланія апостола Павла къ Римлянамъ, къ Евреямъ и на первое къ Коринѳянамъ (по изслѣдованіямъ главнымъ образомъ Ричля [2]) и Гильгенфельда), а

[1]) «Ursprung und Composition der synopt. Evangel.», p. 122.

[2]) «Über den gegenwärtigen Stand der Kritik der synopt. Evangel.» 1851 г.

по изслѣдованіямъ Люкберта, Гефеле, Воттона и Якобсона, оно предполагаетъ собою существованіе въ его время даже посланій св. Петра и св. Іакова, и посланія апостола Павла къ Титу. Дальше, посланія св. Игнатія представляютъ еще болѣе ясныя и рѣшительныя свидѣтельства по данному вопросу. Въ нихъ постоянно встрѣчаются и приводятся мѣста, и часто съ буквальною точностью, изъ евангелія св. Матѳея, изъ двухъ первыхъ посланій св. Іоанна, и изъ посланій ап. Павла къ Коринѳянамъ и къ Ефесеямъ. Профессоръ іенскій Гильгенфельдъ, не смотря на то, что въ другихъ случаяхъ онъ употребляетъ всю свою ученость, чтобы только какъ можно больше ослабить силу свидѣтельствъ Мужей Апостольскихъ въ пользу подлиннаго происхожденія новозавѣтныхъ книгъ св. Писанія, соглашается однакоже, что св. Игнатій былъ хорошо знакомъ съ евангеліемъ св. Іоанна, и имѣлъ его подъ руками, когда писалъ свои посланія. Но всѣхъ замѣчательнѣе въ этомъ отношеніи посланіе св. Поликарпа. Оно есть не что иное, какъ сплошной подборъ текстовъ изъ разныхъ книгъ новаго завѣта, связанныхъ между собою одною общею мыслію автора и однимъ общимъ характеромъ. Такъ, общія христіанскія обязанности св. Поликарпъ почти буквально излагаетъ словами нагорной бесѣды въ евангеліи Матѳея. Больше *десяти* разъ онъ цитуетъ въ своемъ произведеніи одно первое посланіе св. Петра. Въ тоже время онъ цитуетъ мѣста, и большею частію отъ слова до слова, изъ посланій св. Павла къ Римлянамъ, къ Коринѳянамъ, къ Галатамъ, къ Ефесеямъ, къ Филиппійцамъ, къ Солунянамъ и къ Тимоѳею, цитуетъ дальше мѣста изъ перваго посланія св. Іоанна, изъ Дѣяній Апостольскихъ, и изъ евангелій Матѳея и Луки. Всѣ эти сравнительныя работы новѣйшихъ ученыхъ приводятъ, такимъ образомъ, къ тому результату, что священныя книги новаго завѣта, всѣ до одной, существовали уже въ концѣ I вѣка, и что писанія Мужей Апостольскихъ представляютъ собою одно изъ самыхъ сильныхъ доказательствъ

ихъ подлинности. — Правда, чтобы уничтожить силу этого доказательства, нѣмецкіе богословы раціоналистической школы стараются подорвать подлинность самыхъ писаній Мужей Апостольскихъ, и, какъ книги новаго завѣта они отодвигаютъ ко II вѣку, такъ писанія Мужей Апостольскихъ отодвигаются ими еще дальше, къ церковно-христіанскимъ произведеніямъ уже III вѣка. Но при разборѣ посланій св. Варнавы, св. Климента, св. Поликарпа и въ особенности св. Игнатія мы уже видѣли, какъ несостоятельны всѣ ихъ попытки въ этомъ направленіи. Не находя для себя оправданія во *внутреннихъ признакахъ*, т. е. въ самомъ содержаніи этихъ посланій, нѣмецкіе критики встрѣчаются въ тоже время съ цѣлымъ рядомъ древне-христіанскихъ свидѣтельствъ, которыя говорятъ противъ нихъ со всею ясностію и опредѣленностію, и самымъ несомнѣннымъ образомъ доказываютъ подлинность писаній Мужей Апостольскихъ. Это свидѣтельства Иринея, Оригена, Климента александрійскаго, Евсевія, Іеронима и др. Такъ что первый періодъ христіанской письменности, т. е. періодъ составленія священныхъ книгъ новаго завѣта, подтверждается вторымъ періодомъ христіанской письменности, т. е. писаніями Мужей Апостольскихъ, а этотъ второй періодъ въ свою очередь находитъ для себя подтвержденіе въ третьемъ періодѣ, въ церковныхъ писателяхъ II и III вѣковъ. Чтобы до конца провести свою теорію о происхожденіи священныхъ книгъ Новаго Завѣта, нѣмецкимъ критикамъ оставалось только уничтожить и это препятствіе, т. е. свидѣтельства церковныхъ писателей II и III вѣковъ—Иринея, Климента александрійскаго, Оригена, и др.; но въ такомъ случаѣ нужно бы было отвергнуть церковныхъ писателей IV, V, VI и всѣхъ послѣдующихъ вѣковъ, чего они, очевидно, уже не могли сдѣлать при всей своей смѣлости.

Писанія Мужей Апостольскихъ, и въ особенности посланія св. Игнатія и Поликарпа, служатъ самымъ яснымъ и наглядным опроверженіемъ еще другой

теоріи раціоналистической богословской школы, которая лежитъ въ основаніи первой, и которою германскій протестантизмъ думаетъ оправдать свое разрозненное религіозное состояніе. По этой теоріи, христіанство уже въ самомъ началѣ своего существованія находилось приблизительно точно въ такомъ же положеніи, въ какомъ находится теперь нѣмецкій протестантскій міръ, т. е. съ самами разнородными вѣроучительными системами и теоріями, при полномъ отсутствіи религіозно-нравственнаго единства. Ученіе Христа Спасителя будто бы было усвоено и понято Его учениками неодинаково, и получило въ рукахъ каждаго изъ нихъ особенный, исключительный характеръ. Отсюда мало по малу въ первенствующей христіанской церкви образовались будто бы три школы, и вмѣстѣ съ ними явились три великія религіозныя системы, извѣстныя у нѣмецкихъ критиковъ подъ именемъ *Петринизма, Павлинизма и Іоаннитизма*, которыя всѣ рѣзко отличались между собою. Теорія эта получила свое начало еще въ XVIII вѣкѣ; англійскіе деисты тогдашняго времени на основаніи посланія къ Галатамъ старались доказать оппозицію, существовавшую яко бы между апостолами Петромъ и Павломъ. Изъ Англіи эта теорія перешла потомъ въ Германію, и первые нѣмецкіе богословы, проповѣдывавшіе ее здѣсь, были *Августи, Шмидтъ, Вегшейдеръ и Планкъ*. Но уже *Михаелисъ*, такой же протестантъ, какъ и они, доказывалъ имъ всю нелѣпость этой теоріи, и доказывалъ на основаніи того же самаго посланія къ Галатамъ. Онъ говорилъ имъ, что апостолъ Павелъ, упрекая Петра въ несогласіи съ своими собственными принципами по одному только частному случаю, въ тоже время и въ томъ же посланіи къ Галатамъ высказываетъ, что Петръ вполнѣ безупреченъ въ дѣлѣ проповѣди и ученія. Однакожь, въ недавнее время теорія эта въ богословахъ новотюбингенской школы нашла себѣ новыхъ послѣдователей и представителей, которые развили ее до крайней степени, и мнимую оппозицію

между апостолами Петромъ и Павломъ сдѣлали критеріемъ и положили въ основу всѣхъ своихъ экзегетическихъ и церковно-историческихъ изслѣдованій.

Не только произведенія самыхъ апостоловъ, но и писанія непосредственныхъ учениковъ ихъ служатъ, какъ уже выше замѣчено, самымъ яснымъ и наглядымъ опроверженіемъ этой другой теоріи богословской раціоналистической школы, показывая всю ея историческую несостоятельность. Если бы дѣйствительно между апостолами Петромъ, Павломъ и Іоанномъ существовало какое-нибудь разногласіе въ ученіи, то разногласіе это очень естественно отразилось бы на ихъ ближайшихъ ученикахъ и преемникахъ. Очень естественно было даже ожидать что оппозиція, существовавшая между означенными апостолами, съ теченіемъ времени должна бы все больше и больше разростаться и усиливаться, и въ ученикахъ должна бы быть гораздо сильнѣе, чѣмъ въ ихъ учителяхъ; то, что первоначально было только простымъ уклоненіемъ или недоразумѣніемъ, въ послѣдствіи очень естественно могло обратиться въ формальное раздѣленіе, и кончиться расколомъ въ первенствующей христіанской церкви. Если апостолы Петръ, Павелъ и Іоаннъ дѣйствительно были основателями трехъ различныхъ вѣроучительныхъ системъ, какъ утверждаютъ богословы новотюбингенской школы, то въ ближайшихъ ученикахъ ихъ это различіе системъ должно бы сдѣлаться еще рѣзче и замѣтнѣе, чѣмъ въ ихъ учителяхъ. Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ мы видимъ совсѣмъ противное; ничто такъ ясно и рѣшительно не доказываетъ полнаго согласія въ ученіи всѣхъ трехъ означенныхъ апостоловъ, какъ писанія учениковъ ихъ. Возьмемъ, напр., св. Климента римскаго. Извѣстно, что онъ былъ самымъ близкимъ ученикомъ св. Петра; преданіе утверждаетъ даже, что онъ былъ его непосредственнымъ преемникомъ въ званіи римскаго епископа; Климентъ, однимъ словомъ, былъ самымъ вѣрнымъ и точнымъ выразителемъ всѣхъ религіозныхъ воззрѣній и убѣжденій своего учителя. Если бы дѣйствительно суще-

ствовала оппозиція между апостолами Петромъ и Павломъ, какъ утверждаютъ богословы новотюбингенской школы, Климентъ, какъ сторонникъ Петра, очевидно должнъ бы враждебно относиться къ апостолу Павлу и его писаніямъ; между тѣмъ, первое посланіе Климента къ Коринѳянамъ есть не что иное, какъ подражаніе посланіямъ апостола Павла къ Римлянамъ, къ Коринѳянамъ и въ особенности къ Евреямъ. Апостолъ Павелъ, по мнѣнію новотюбингенскихъ богослововъ, единственнымъ условіемъ оправданія ставилъ одну только вѣру въ І. Христа, безъ добрыхъ дѣлъ; апостолъ Петръ, напротивъ, первымъ и самымъ главнымъ условіемъ оправданія считалъ дѣла закона, а вѣрѣ въ І. Христа давалъ якобы второстепенное значеніе въ этомъ случаѣ. Послушаемъ теперь, какъ учитъ объ этомъ ближайшій ученикъ и сторонникъ Петра, св. Климентъ римскій. Ветхозавѣтные праведники, пишетъ онъ Коринѳянамъ (гл. XXXII). „прославились и возвеличились не сами собою, и не дѣлами своими, и не правотою своихъ дѣйствій, но волею Божіею. Такъ и мы, будучи призваны по волѣ Его во І. Христѣ, оправдываемся не сами собою, и не своею мудростію, или разумомъ, или благочестіемъ, или дѣлами, совершаемыми нами въ святости сердца, но посредствомъ вѣры, которою вседержитель Богъ отъ вѣка всѣхъ оправдывалъ“. Эту же самую мысль проводитъ, какъ извѣстно, и апостолъ Павелъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ. Но вѣра, о которой онъ говоритъ тамъ, есть дѣятельная и живая вѣра, неразрывно соединенная съ любовію. Тому же самому учитъ дальше коринѳянъ и св. Климентъ римскій. Непосредственно за приведенными выше словами онъ пишетъ имъ (гл. XXXIII): „Итакъ, что же намъ дѣлать, братья? Оставить ли добродѣтель и любовь? Отнюдь нѣтъ, не дай, Господи, чтобы это сталось съ нами; напротивъ со всѣмъ усиліемъ и готовностію поспѣшимъ совершать всякое доброе дѣло. Послѣдуемъ примѣру Творца и Господа всего, Который веселился о дѣлахъ своихъ,

Который Своею высочайшею силою утвердилъ небеса, и украсилъ ихъ свѣтлою непостижимою мудростію... Послѣдуемъ также примѣру и всѣхъ праведниковъ, кромѣ вѣры прославившихся и своими добрыми дѣлами, и будемъ всею силою творить дѣла правды". Такимъ образомъ, въ своемъ ученіи объ оправданіи св. Климентъ одинаково слѣдуетъ какъ апостолу Павлу, такъ и апостолу Петру. Допуская вмѣстѣ съ первымъ вѣру въ І. Христа, какъ главное условіе оправданія, онъ признаетъ въ то же время вмѣстѣ съ послѣднимъ и необходимость добрыхъ дѣлъ. Изъ приведенныхъ словъ его рѣшительно незамѣтно, чтобы когда-нибудь было разногласіе по этому вопросу между апостолами Петромъ и Павломъ; между тѣмъ это непремѣнно было бы замѣтно, если бы разногласіе между ними дѣйствительно существовало.

Существенное сходство, или даже тождество ученія апостоловъ Петра, Павла и Іоанна еще болѣе очевидно изъ посланій св. Игнатія и св. Поликарпа. Оба они, какъ извѣстно, были ближайшими учениками апостола Іоанна, и, главнымъ образомъ, разумѣется, въ посланіяхъ ихъ отображается образъ ученія этого ихъ учителя; тотъ же духъ благодатнаго помазанія и апостольской твердости, отличавшій св. Іоанна, отличаетъ и св. Игнатія съ Поликарпомъ. Защищая противъ евіонеевъ, керинѳіанъ и докетовъ божество І. Христа и дѣйствительность Его воплощенія, какъ Игнатій, такъ и Поликарпъ въ этомъ случаѣ слѣдуютъ только плану защиты, начертанному ихъ великимъ учителемъ, въ началѣ его евангелія и двухъ первыхъ его посланіяхъ. Вліяніе на нихъ св. Іоанна обнаруживается не только въ содержаніи ихъ посланій, но даже и въ самомъ слогѣ, такъ что ученики не рѣдко выражаются почти буквально словами своего учителя, и употребляютъ часто термины, которые любилъ употреблять самъ св. Іоаннъ. Извѣстное выраженіе апостола Іоанна: „всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ І. Христа во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть, и сей есть антихристовъ"

(1 Іоан. IV, 3), св. Поликарпъ буквально приводитъ въ VII главѣ своего посланія, противъ докетовъ. Св. Игнатій нѣсколько разъ въ своихъ посланіяхъ называетъ сатану „княземъ міра сего“ (Римл. VII, Ефес. XVII, Магнез. I, Тралл. IV), какъ любилъ называть его св. Іоаннъ (XVI, 11). Божественную благодать св. Игнатій называетъ тоже словами своего учителя, „живою водою“, источникъ которой находится въ Богѣ (Римл. VII; сн. еванг. Іоан. VII, 38. 39). Словами VI главы евангелія отъ Іоанна тѣло Христово въ таинствѣ евхаристіи онъ называетъ „хлѣбомъ Божіимъ, хлѣбомъ небеснымъ и хлѣбомъ жизни“, а кровь Христову—„питіемъ Божіимъ“ (Римл. VII). Всѣ эти сопоставленія показываютъ, что вліяніе св. Іоанна на учениковъ его, Игнатія и Поликарпа, было дѣйствительно очень сильно; но нельзя сказать, чтобы это вліяніе было единственное, исключавшее возможность всякаго другого вліянія; тѣмъ болѣе нельзя сказать, чтобы Іоаннъ былъ главою какой-то особенной школы, извѣстной у новотюбингенскихъ богослововъ подъ именемъ „іоаннитизма“, у которой якобы былъ свой особенный символъ вѣры, различный или даже противоположный тѣмъ символамъ вѣры, которые были въ двухъ другихъ первохристіанскихъ школахъ, т. е. у „петринистовъ“ и „павлинистовъ“, какъ называютъ эти школы новотюбингенскіе богословы. Св. Игнатій и Поликарпъ, какъ показываютъ ихъ посланія, находились подъ вліяніемъ не только своего непосредственнаго учителя, св. Іоанна, но и апостоловъ Петра и Павла, хотя въ меньшей степени. Посланія, напримѣръ, св. Игнатія чрезвычайно напоминаютъ собою посланія апостола Павла къ разнымъ малоазійскимъ церквамъ, и сходство между тѣми и другими посланіями до такой степени близко, что *Даллей* на этомъ сходствѣ даже основывалъ свои возраженія противъ подлинности игнатіевыхъ посланій, считая ихъ позднѣйшею поддѣлкою подъ тонъ посланій апостола Павла. Но такое сходство было бы невозможно въ произведеніяхъ лицъ,

принадлежавшихъ къ двумъ различнымъ или даже противоположнымъ, по мнѣнію новотюбингенскихъ богослововъ, религіознымъ школамъ. Св. Поликарпъ, ученикъ Іоанна и ревностный приверженецъ его будто бы „вѣроучительной системы", не могъ бы называть въ своемъ посланіи апостола Павла „мудрымъ, блаженнымъ и славнымъ", если бы Павелъ былъ дѣйствительно основателемъ особой вѣроучительной системы, и былъ человѣкомъ другой совсѣмъ религіозной партіи, чѣмъ къ какой принадлежалъ самъ св. Поликарпъ. Св. Поликарпъ не могъ бы въ подтвержденіе разныхъ религіозныхъ воззрѣній и положеній своей партіи, постоянно ссылаться на авторитетъ основателей другихъ совсѣмъ партій, различныхъ и противоположныхъ его собственной партіи, т. е. на авторитетъ апостоловъ Петра и Павла, писанія которыхъ постоянно цитуются св. Поликарпомъ въ его посланіи къ Филиппійцамъ.

Такимъ образомъ, писанія Мужей Апостольскихъ вполнѣ опровергаютъ теорію о существованіи въ вѣкъ апостольскій трехъ различныхъ вѣроучительныхъ системъ и школъ, теорію петринизма, павлинизма и іоаннитизма, точно такъ же какъ они опровергаютъ и теорію позднѣйшаго происхожденія священныхъ книгъ новаго завѣта.

V.

СВЯТЫЙ ЕРМЪ И ЕГО КНИГА „ПАСТЫРЬ" [1]).

А) *Характеръ книги „Пастырь".*

Одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ въ святоотеческой письменности періода Мужей Апостольскихъ за-

---

[1]) А)

Русская литература о св. Ермѣ и его сочиненіи «Пастырь» не обильна.

Изъ переводовъ (полныхъ) пока извѣстенъ только *одинъ*—свящ. *П. Преображенскаго* въ его изданіи «Писанія Мужей Апостольскихъ..», Москва 1862 г., стр. 223—346.

нимаетъ произведеніе Ерма, извѣстное подъ именемъ „Пастыря“, и названное такъ, съ одной стороны и *главнымъ образомъ*, потому, что все почти содержаніе этой книги сообщено ея автору небеснымъ ангеломъ покаянія, являвшимся ему въ видѣ пастыря, а съ другой, какъ предполагаютъ нѣкоторые (Яхманъ) быть можетъ и потому, что этимъ названіемъ выражается

Изъ *отдѣльныхъ сочиненій*, въ которыхъ находятся свѣдѣнія о кн. «Пастырь» и ея писателѣ, слѣдуетъ упомянуть:

1) о трудѣ *архіеп. Филарета черниговскаго* «Историческое ученіе объ отцахъ церкви«, т. I-й, С.-Петерб. 1859 г., §§ 24 и 25,—

2) объ изданіи *свящ. П. Преображенскаго* «Писанія Мужей Апостольскихъ....», гдѣ, на стр. 183—222, даны довольно подробныя библіографическія свѣдѣнія о кн. «Пастырь» и свѣдѣнія о личности ея писателя, —

3) о соч. *прот. Н. Благоразумова* «Святоотеческая христоматія...», стр. 26—40 и наконецъ

4) о кн. *свящ. Владиміра Геттэ* «Исторія церкви отъ рождества Господа нашего Іисуса Христа....», перев. съ французск. С.-Петерб. 1872 г., т. I, стр. 367—377.

Изъ журнальныхъ статей заслуживаютъ упоминанія:

1) статья въ *„Воскресномъ Чтеніи“*, годъ XIII (1849—1850), № 13, стр. 138—151 (болѣе половины этой статьи впрочемъ состоитъ лишь въ изложеніи содержанія кн. «Пастырь»), —

2) въ журн. *„Труды Кіевской духовной академіи“* за 1872 г., т. 3, стр. 205—241 (статья *профессс. П. Скворцова* «Когда написана книга Пастырь?»), —

3) въ журн. *„Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“* за 1871 годъ, *іюнь*, стр. 13—19 (въ статьѣ *И. Смирнова* «Духовное просвѣщеніе въ духовной христіанской церкви»),—

4) въ *„Воронежскихъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ“* за 1892 г., часть неоффиціальная, №№ 2, 3 и 4, статья *Т. Крутикова* «Св. Ермъ».

B)

Указаніе важнѣйшихъ иностранныхъ сочиненій о св. Ермѣ и его «Пастырѣ» можно найти въ цитованной раньше патрологіи *Bardenhewer'a* (§ 9) и въ изданіи *Гебгарда, Гарнака и Цана* «Patrum Apostolicorum opera: Hermae Pastor graece addita versione latina recentiore e codice palatino recensuerunt et illustraverunt Oscar de Gebhardt Addfus Harnack Lipsiae 1877, prolegomena, pag. XL —XLIV.

нравственное содержаніе произведенія Ерма, точно такъ же, какъ нѣкоторыя посланія апостоловъ называются *пастырскими* посланіями, наприм. посланія ап. Павла къ Тимоѳею и къ Титу. Какъ по формѣ, такъ и по содержанію, „Пастырь“ Ерма рѣзко отличается отъ всѣхъ другихъ произведеній вѣка Мужей Апостольскихъ, и составляетъ собою весьма оригинальный и весьма своеобразный памятникъ древлехристіанской письменности; не только между писаніями Мужей Апостольскихъ, но и вообще во всей святоотеческой литературѣ мы не встрѣчаемъ ничего подобнаго этому произведенію. Писанія всѣхъ прочихъ Апостольскихъ Мужей имѣютъ *епистолярную* форму, писаны въ видѣ посланій къ разнымъ христіанскимъ церквамъ; книга Ерма имѣетъ форму *апокалиптическую*; содержаніе ея развивается въ формѣ цѣлаго ряда послѣдовательно идущихъ откровеній, сообщаемыхъ Ерму свыше, изъ міра сверхчувственнаго, то ангеломъ покаянія, то престарѣлою таинственною женщиной, подъ образомъ которой является ему сама церковь.

Всѣ остальныя произведенія Мужей Апостольскихъ имѣютъ, большею частію, какое-нибудь только частное назначеніе; посланія, напр., св. Климента римскаго писаны только, главнымъ образомъ, для Коринѳянъ, посланіе св. Поликарпа — для Филиппійцевъ, посланія св. Игнатія — для Ефесянъ, Смирнянъ, Филадельфійцевъ, Римлянъ, и т. д.; между тѣмъ, „Пастырь“ Ерма назначенъ не для одной какой-нибудь частной церкви, а вообще для всего христіанскаго міра. Произведенія всѣхъ прочихъ Мужей Апостольскихъ носятъ на себѣ болѣе или менѣе смѣшанный характеръ, нравственное содержаніе проходитъ въ нихъ и развивается на ряду съ догматическимъ, и вся разница между ними состоитъ только въ томъ, что въ однихъ преобладаетъ догматическій элементъ надъ нравственнымъ, а въ другихъ нравственный элементъ преобладаетъ надъ догматическимъ. Между тѣмъ, произведеніе Ерма съ начала и до конца проникнуто почти исключительно однимъ

только нравственнымъ характеромъ; книга „Пастырь“ есть не что иное, какъ призывъ къ покаянію и нравственному очищенію и исправленію всѣхъ вообще вѣрующихъ въ І. Христа, живущихъ во всемъ христіанскомъ мірѣ. *Увѣщаніе къ покаянію* и *раскрытіе нравственныхъ условій его* составляютъ главную задачу, главное содержаніе и главную руководительную мысль книги „Пастырь“.

Б) *Вопросъ о происхожденіи кн. „Пастырь“.*

а) *Состояніе церковной жизни во время написанія книги „Пастырь“.*

Чтобы объяснить происхожденіе этой замѣчательной книги, чтобы видѣть, что̀ именно заставило Ерма выступить съ своею проповѣдью о покаяніи, необходимо обратить вниманіе на внутреннее состояніе христіанства въ то время, когда жилъ Ермъ, т. е. въ первую четверть II столѣтія. Въ самой книгѣ Ерма это состояніе изображается въ слѣдующихъ чертахъ. Въ христіанской церкви времени Ерма еще существовали то пророческое вдохновеніе и тѣ чрезвычайные дары Св. Духа, о которыхъ говоритъ ап. Павелъ въ своемъ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ (XII, 10 и сл.). Даръ назидательнаго слова еще свободно дѣйствовалъ въ богослужебныхъ собраніяхъ вѣрующихъ, и дѣйствовалъ даже въ лицахъ, не облеченныхъ какимъ-нибудь священнымъ чиномъ или званіемъ (Вид. III). Самъ Ермъ не былъ ни епископомъ, ни пресвитеромъ, ни діакономъ, а между тѣмъ свыше ему дано было порученіе проповѣдывать въ собраніи святыхъ (Вид. III, 8; IV, 3), т. е. въ собраніи вѣрующихъ; и вообще, какъ видно изъ книги Ерма, каждый вѣрующій могъ свободно говорить въ этихъ собраніяхъ, если только онъ былъ исполненъ Св. Духа. Но, не смотря на существованіе въ церкви этихъ чрезвычайныхъ даровъ Св. Духа, время юности и свѣжей поры церкви уже

миновало, по описанію книги „Пастырь“. Въ видѣніяхъ, бывшихъ Ерму, церковь является ему въ образѣ престарѣлой женщины, въ знакъ духовной слабости и нравственной дряхлости ея членовъ, и въ первый разъ эта женщина является ему до такой степени слабою, что не можетъ даже стоять, и Ермъ видитъ ее *сидящею* на каѳедрѣ. Какъ въ клирѣ, такъ и въ свѣтскомъ обществѣ христіанская жизнь, по описанію книги „Пастырь“, уже утратила тѣ свои совершенства, которыми она была такъ богата въ вѣкъ апостольскій. Между предстоятелями церкви существовали несогласія и споры изъ-за первенства (Вид. III, 9; Подоб. VIII, 7); вмѣсто того, чтобы наблюдать за жизнію и поведеніемъ своихъ пасомыхъ, предстоятели церкви были невнимательны даже къ своему собственному поведенію (Вид. III, 9). Общій нравственный упадокъ христіанской жизни выражался во времена Ерма въ излишней преданности мірскимъ дѣламъ и занятіямъ, отъ которой не былъ свободенъ и самъ Ермъ. Слѣдствіемъ этого было то, что въ христіанскомъ обществѣ тогдашняго времени обнаруживалось легкомысліе и безпечность въ дѣлѣ служенія истинному Богу (Подоб. IV); многіе изъ христіанъ предавались даже языческимъ занятіямъ, и впадали при этомъ въ идолопоклонство (Запов. X, 2), а нѣкоторые изъ привязанности къ благамъ и сокровищамъ міра сего во время гоненій оказывались невѣрными Богу и отступниками (Вид. III, 6; Подоб. VIII, 8). Роскошь и изнѣженность и разныя чувственныя удовольствія были обыкновеннымъ явленіемъ между современниками Ерма. Нѣкоторые изъ христіанъ его времени были только по имени христіанами, вовсе не имѣя въ себѣ вѣры и не оказывая никакого плода истины (Подоб. IX, 19); другіе хотя и вѣровали прежде, но потомъ, по сомнѣнію своему, оставили путь истинный, думая, что могутъ найти лучшій путь (Вид. III, 7); нѣкоторые, наконецъ, отличались надменностію и гордостію, хвалились своимъ всезнаніемъ, и, не призванные, принимали на себя видъ учителей (Подоб. IX, 22).

Таковъ былъ нравственный упадокъ христіанской жизни въ первой четверти II вѣка, когда жилъ авторъ книги „Пастырь“. Этотъ упадокъ въ нѣкоторой степени отразился даже и на семействѣ самого Ерма. Какъ видно изъ его книги, жена его отличалась невоздержностію въ словѣ, сварливостію и злостію, и своимъ обращеніемъ доставляла ему очень много непріятностей. Сыновья его были преданы разнымъ страстямъ и порокамъ, и прослыли даже предателями своихъ родителей. Предполагаютъ, что они были доносчиками на нихъ предъ языческимъ начальствомъ (Вид. II, 2. 3. Подоб. VII). Этотъ-то вотъ нравственный упадокъ христіанской жизни и заставилъ Ерма выступить съ своею проповѣдію о покаяніи и о всеобщемъ нравственномъ исправленіи и очищеніи. Опираясь на высшее откровеніе, сообщаемое ему въ цѣломъ рядѣ видѣній изъ небеснаго, сверхчувственнаго міра, Ермъ хотѣлъ своею проповѣдію о покаяніи противодѣйствовать проникшей въ церковь распущенности нравовъ, и возвратить христіанскую жизнь къ ея первобытной чистотѣ и строгости. Въ этомъ отношеніи книга Ерма занимаетъ первое по времени мѣсто въ той великой нравственной реакціи, которая явилась во II вѣкѣ христіанства, и, какъ крайняя и односторонняя степень своего развитія, выразилась въ нравственно-ригористическихъ стремленіяхъ *монтанизма*.

б) *Вопросъ объ отношеніи кн. „Пастырь“ къ монтанизму.*

Не смотря на то, что монтанизмъ былъ болѣе позднимъ явленіемъ, чѣмъ книга Ерма, и что между ними на самомъ дѣлѣ вовсе не существовало той прямой генеалогической связи, которую стараются видѣть нѣкоторые изъ нѣмецкихъ ученыхъ, напр. *Дорнеръ* и *Ричль*, нельзя однакожъ вполнѣ отрицать внутренняго родства между собою этихъ двухъ произведеній II вѣка, какъ напротивъ отрицаетъ это *Гильгенфельдъ* въ своей книгѣ „Die apostolischen Väter“. Еще менѣе можно

находить въ нихъ два совершенно противоположныхъ направленія, и смотрѣть на книгу „Пастырь“, какъ на „propugnaculum fidei catholicae adversus Montani duritiam“, по выраженію *Котельера*, т. е. какъ „на защиту каѳолической вѣры противъ суроваго ученія Монтана“. Внутреннее родство между „Пастыремъ“ и монтанизмомъ весьма замѣтно, хотя въ Пастырѣ и нѣтъ крайностей монтанизма. Та же нравственная реакція, стремящаяся возстановить при посредствѣ высшаго откровенія строгую чистоту жизни между членами церкви, тѣ же вопросы о покаяніи, о бракѣ, о воздержаніи, и пр. проходятъ какъ въ монтанизмѣ, такъ и въ книгѣ „Пастырь“. Только Ермъ, въ рѣшеніи этихъ вопросовъ, не доходитъ до тѣхъ крайностей, которыя выразились въ монтанизмѣ, и нерѣдко даже противорѣчитъ монтанистическимъ идеямъ. При свободномъ отношеніи къ *церковной іерархіи*, Ермъ далеко не обнаруживаетъ того противоіерархическаго направленія, которое мы видимъ въ монтанизмѣ; его откровенія должны быть сообщаемы и дѣйствительно сообщаются прежде всего предстоятелямъ церкви, а потомъ уже чрезъ нихъ распространяются и между всѣми остальными христіанами. *Мученичество* хотя и высоко превозносится въ книгѣ „Пастырь“, но оно не трактуется въ ней, какъ въ монтанизмѣ, всеобщею и непремѣнною христіанскою обязанностію, такъ что спасеніе отъ гоненія представляется Ермомъ, какъ награда за праведность (Вид. IV, 2). Вопреки монтанизму, Ермъ допускаетъ *покаяніе* и послѣ крещенія; по его ученію, нѣтъ ниодного грѣха или преступленія, въ которомъ нельзя было бы покаяться; даже для лжеучителей, для отрекшихся отъ Христа и прелюбодѣевъ, по его мнѣнію, возможно покаяніе; только одно хуленіе Бога не отпустится ни въ сей жизни, ни въ будущей (Запов. IV. 1. XI). *Пріобрѣтеніе богатства* ни коимъ образомъ не запрещается Ермомъ; онъ выясняетъ только условія правильнаго пользованія богатствами. *Второй бракъ* не трактуется Ермомъ, какъ грѣхъ, хотя воздержаніе отъ него и

поставляется имъ въ особенную заслугу (Зап. IV, 4). *Постъ* не проповѣдуется авторомъ книги „Пастырь“ съ такою строгостію, какъ Тертулліаномъ послѣ перехода его въ монтанизмъ. Вообще, нравственная реакція христіанской жизни, составляющая задачу книги „Пастырь“, не выходитъ въ ней изъ круга чисто церковныхъ воззрѣній, и не обнаруживается съ такою крайностію и рѣзкостію, какъ въ монтанизмѣ; тѣмъ, не менѣе оба эти произведенія древне-христіанской жизни, по главному и основному своему характеру несомнѣнно имѣютъ внутреннее сродство между собою.

в) *Вопросъ объ авторѣ кн. „Пастырь“.*

Авторомъ книги „Пастырь“ былъ Ермъ, которому сообщались высшія небесныя откровенія, и которому поручалось передавать эти откровенія всѣмъ вѣрующимъ, для всеобщаго назиданія и поученія. Въ самой книгѣ представляется въ общихъ чертахъ только *нравственный* характеръ Ерма, и не дается никакихъ опредѣленныхъ указаній на то, кто таковъ былъ Ермъ, какое онъ занималъ общественное положеніе, и къ какому времени относится его жизнь и дѣятельность; такъ что на основаніи самой книги, безъ помощи другихъ, постороннихъ источниковъ и свидѣтельствъ, вовсе нѣтъ возможности составить полное опредѣленное представленіе о личности, общественномъ положеніи и времени жизни ея автора. Ермъ только представляется въ ней человѣкомъ, не принадлежащимъ къ церковному клиру, простодушнымъ, скромнымъ, терпѣливымъ и спокойно-веселымъ человѣкомъ, не отличавшимся практическою опытностію и распорядительностію до такой степени, что матеріальное благосостояніе его въ концѣ концовъ приходитъ въ разстройство, изъ человѣка богатаго онъ дѣлается почти нищимъ; въ семействѣ его, вслѣдствіе его безпечности и отсутствія въ немъ практическихъ способностей, водворяется крайній безпорядокъ, жена и дѣти выходятъ

изъ-подъ его повиновенія и не слушаются его совѣтовъ; не смотря на свое природное благочестіе, онъ дозволяетъ имъ нравственную распущенность, и отчасти самъ увлекается ихъ примѣромъ. Судя по описанію его въ книгѣ, это былъ человѣкъ, склонный больше къ созерцательной и уединенной жизни, чѣмъ къ практическимъ и житейскимъ занятіямъ и заботамъ, человѣкъ больше вѣры и живаго религіознаго чувства, чѣмъ разсудка и сухаго анализа; и вслѣдствіе этого, онъ былъ человѣкъ, вполнѣ способный къ воспріятію откровеній изъ высшаго, сверхчувственнаго міра. Изъ книги „Пастырь“ мы узнаемъ также, что Ермъ принадлежалъ къ членамъ церкви римской, такъ какъ Римъ является въ книгѣ главною сценою событій и откровеній, которыя въ ней описываются: воспитатель Ерма продаетъ одну молодую дѣвушку въ Римѣ; Ермъ потомъ видитъ ее купающеюся въ рѣкѣ Тибрѣ; онъ прогуливается въ Кумахъ и ходитъ по дорогѣ Кампанской, въ мѣстностяхъ не далеко отъ Рима: самыя откровенія, сообщенныя Ерму, ближайшимъ образомъ предназначаются для церкви римской, изъ которой онѣ чрезъ Климента должны были потомъ распространиться и по всѣмъ другимъ церквамъ.

Но и послѣ всего этого все же еще остается нерѣшеннымъ, кто же таковъ былъ Ермъ, и къ какому времени относится его жизнь и дѣятельность, былъ ли онъ мужемъ апостольскимъ, или жилъ уже въ позднѣйшее время. Вопросъ этотъ имѣетъ несомнѣнную важность, потому что такое или другое рѣшеніе его опредѣляетъ нѣкоторымъ образомъ важность и значеніе самой книги „Пастырь“. Относительно этого вопроса у древнихъ церковныхъ писателей и въ новѣйшей церковно-исторической литературѣ существуютъ два, совершенно различныхъ, мнѣнія. По одному мнѣнію, авторъ книги „Пастырь“ не принадлежалъ къ числу Мужей Апостольскихъ, а жилъ уже въ болѣе позднее время, приблизительно около половины II столѣтія. Самый древній памятникъ, въ которомъ въ первый разъ высказывается

это мнѣніе, есть историческій отрывокъ, открытый *Муратóріемъ*, отрывокъ какого-то неизвѣстнаго писателя, относящійся (по мнѣнію *Креднера*, въ его „Zur Geschichte des Kanons, S. 93) къ 170-му году по Р. Христовомъ. Въ этомъ отрывкѣ говорится, что книгу „Пастырь“ очень недавно (т. е. сравнительно съ 170 г.) написалъ Ермъ, братъ римскаго епископа Пія, управлявшаго римскою церковію отъ 142 и до 157 года по Р. Христовѣ; поэтому, авторъ отрывка хотя и совѣтуетъ читать эту книгу, но не совѣтуетъ предлагать ее въ церковныхъ собраніяхъ, какъ книгу пророческую или апостольскую. Это же самое мнѣніе объ авторѣ книги Пастырь высказывается и въ другомъ, тоже принадлежащемъ II вѣку, отрывкѣ, написанномъ стихами, и помѣщенномъ, подъ именемъ Тертулліана, въ его III книгѣ „Противъ Маркіона“: „post hunc deinde Pius, читается тамъ, Hermas cui germine Frater, Angelicus pastor cui tradita verba locutus“. Наконецъ, въ „Анналахъ римскихъ епископовъ“ (Liber pontificalis) говорится, что у епископа Пія былъ братъ Ермъ, написавшій книгу заповѣдей, которыя сообщилъ ему ангелъ въ образѣ Пастыря. Это мнѣніе объ авторѣ книги „Пастырь“ принято нѣкоторыми и новѣйшими учеными, напр. *Гефеле*, *Бунзеномъ*, *Ричлемъ* и *Гагеманомъ*. Въ своихъ „Пролегоминахъ“ къ изданію твореній Мужей Апостольскихъ католическій ученый Гефеле употребляетъ всѣ усилія, чтобы доказать это мнѣніе; дѣло въ томъ, что оно вполнѣ подтверждаетъ его взглядъ на историческій характеръ, происхожденіе и значеніе книги „Пастырь“, по которому эта книга явилась, будто бы, какъ оппозиція крайне-ригористическому направленію монтанизма, и явилась уже тогда, когда монтанизмъ успѣлъ совершенно выясниться и опредѣлиться, какъ извѣстное историческое явленіе; всѣ указанія на болѣе ранній періодъ христіанской жизни, заключающіяся въ книгѣ „Пастырь“, на факты и обычаи временъ даже апостольскихъ, *Гефеле* считаетъ только „благочестивымъ

обманомъ“ со стороны автора, допущеннымъ имъ якобы съ доброю цѣлію, чтобы сильнѣе подѣйствовать на монтанистовъ въ своей полемикѣ съ ними.

Рядомъ съ указаннымъ мнѣніемъ существуетъ другое, тоже очень древнее мнѣніе, по которому авторъ книги „Пастырь“ былъ тотъ именно Ермъ, котораго привѣтствуетъ ап. Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ (XVI, 14), былъ мужемъ апостольскимъ и современникомъ св. Климента римскаго, которому онъ имѣлъ порученіе, во второмъ видѣніи, передать свою книгу для распространенія ея во всемъ христіанскомъ мірѣ. Это мнѣніе впервые высказалъ *Оригенъ*, въ своемъ толкованіи на посланіе къ Римлянамъ XVI гл. 14 ст., на то именно мѣсто, гдѣ ап. Павелъ, вмѣстѣ съ другими членами римской церкви, привѣтствуетъ и Ерма. Я думаю, пишетъ Оригенъ, что этотъ Ермъ есть авторъ той книги, которая называется „Пастырь“, и которая представляется мнѣ *весьма полезною* „valde utilis“ и даже *боговдохновенною* книгою „divinitus inspirata“. Этого же самаго Ерма называетъ авторомъ книги „Пастырь“ и *Евсевій*, въ своей Церк. Исторіи (III, 3). Въ концѣ посланія къ Римлянамъ, говоритъ Евсевій, апостолъ вмѣстѣ съ другими упоминаетъ и объ Ермѣ, которому, говорятъ, принадлежитъ книга „Пастырь“. Наконецъ, тоже самое мнѣніе, какъ общеизвѣстное и распространенное въ его время, высказываетъ и *Іеронимъ* въ своей книгѣ „De viris illustribus“ (cap. 10); онъ буквально повторяетъ тоже самое, что говорятъ Оригенъ съ Евсевіемъ, т. е. что Ермъ, о которомъ упоминаетъ ап. Павелъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ, написалъ книгу, извѣстную подъ именемъ „Пастырь“, которая въ нѣкоторыхъ греческихъ церквахъ читается даже публично: „publice legitur“; Іеронимъ, впрочемъ, прибавляетъ при этомъ, что у латинянъ книга эта почти вовсе неизвѣстна, хотя по содержанію своему она очень полезна и назидательна, такъ что самъ Іеронимъ, подобно другому западному ученому писателю, *Руфину*, ставитъ ее наравнѣ съ Премудростію Соломона, съ книгами Сираха, Юдиеи и Товита.

Это второе мнѣніе о происхожденіи книги „Пастырь“ отъ апостольскаго мужа Ерма представляется вообще болѣе основательнымъ и болѣе соотвѣтствующимъ содержанію и характеру книги, чѣмъ первое мнѣніе, особенно, если мы возьмемъ во вниманіе, что за него стоятъ такіе церковные авторитеты, какъ Оригенъ, Евсевій, Іеронимъ, голосъ которыхъ, разумѣется, гораздо компетентнѣе историческихъ отрывковъ какихъ-то неизвѣстныхъ авторовъ. Гипотеза Гефеле, по которой происхожденіе книги „Пастырь“ отодвигается до половины II столѣтія, т. е. до времени полнаго образованія монтанизма, основывается главнымъ образомъ на томъ, что вопросъ—есть ли покаяніе для падшихъ послѣ крещенія, рѣшаемый книгою „Пастырь“, въ первый разъ будто бы возбужденъ былъ въ греческой церкви только Монтаномъ. Но вѣдь падшіе, т. е. отрекшіеся отъ І. Христа во время гоненій, стали являться и раньше въ христіанской церкви, съ тѣхъ поръ, какъ на христіанъ стали воздвигаться гоненія со стороны языческихъ императоровъ. И, стало быть, вопросъ о томъ, возможно ли для падшихъ покаяніе, могъ быть возбуждаемъ не только въ началѣ II вѣка, но и въ концѣ I, во всякомъ случаѣ гораздо раньше появленія монтанизма. Если бы книга „Пастырь“ явилась, какъ оппозиція монтанизму, въ такомъ случаѣ полемическое отношеніе къ этому противоіерархическому движенію, безъ сомнѣнія проходило бы въ ней явственно и рѣзко, чего въ ней однако вовсе не замѣтно. Далѣе, книга, явившаяся въ половинѣ II столѣтія, непремѣнно носила бы на себѣ характеръ той христіанской учености, которою болѣе или менѣе были проникнуты всѣ произведенія тогдашнихъ церковныхъ писателей, напр. св. Іустина, Татіана, Аѳинагора, и др., и непремѣнно заключала бы въ себѣ, по крайней мѣрѣ, намеки на тогдашнія гностическія секты, чего въ книгѣ „Пастырь“ опять не замѣчается. Простота, отсутствіе догматическаго направленія и всякой полемики съ гностическими сектами II вѣка, живое религіозное

чувство и искреннее благочестіе, такъ рѣзко отличающія эту книгу, ясно свидѣтельствуютъ, что она явилась гораздо раньше того времени, къ какому относитъ ее первое изъ разсматриваемыхъ нами мнѣній, и, всего вѣроятнѣе, есть произведеніе періода Мужей Апостольскихъ. Съ этимъ выводомъ вполнѣ согласно и то глубокое уваженіе, которымъ пользовалась эта книга въ древней христіанской церкви, особенно въ церкви восточной. Св. *Иринеи* не поставилъ бы ее наравнѣ съ св. Писаніемъ, если бы книга эта явилась едвали не въ его время. Приводя изъ второй части „Пастыря“ первую заповѣдь (Adv. haer. IV, 20), данную Ерму ангеломъ, св. Иринеи говоритъ предварительно: „*καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφή*“, обозначая этимъ послѣднимъ словомъ именно книгу „Пастырь“, какъ въ другихъ мѣстахъ онъ обозначаетъ этимъ же самымъ словомъ разныя книги св. Писанія. *Климентъ александрійскій* не сталъ бы приписывать содержаніе книги „Пастырь“ божественной силѣ—„*θεία δύναμις*“, а *Оригенъ* называть ее divinitus inspirata“, если бы оба они не были убѣждены, что книга эта явилась еще въ то время, когда въ церкви обильно дѣйствовали чрезвычайные дары Св. Духа. Самъ *Тертулліанъ*, пока еще онъ не сдѣлался монтанистомъ, отзывался о книгѣ „Пастырь“, какъ о книгѣ *вполнѣ безупречной*, и только уже послѣ перехода своего въ монтанизмъ онъ сталъ считать ее книгою ложною и апокрифическою, и, въ порывѣ страстнаго раздраженія, выразился о ней, что она „adultera et ipsa et patrona sociorum“ (De pudic., cap. 10). Но и при этомъ онъ все таки проговаривается и самъ обличаетъ свое несправедливое раздраженіе противъ книги „Пастырь“; онъ говоритъ (De pudic. cap. 20), что „болѣе ея принято въ церквахъ посланіе къ Евреямъ“, и, такимъ образомъ, церковное употребленіе этой книги въ его время было такъ велико и обширно, что дало ему возможность сравнивать ее съ посланіемъ къ Евреямъ. Вообще, въ древней христіанской церкви, относительно книги „Пастырь“, долго колебалось мнѣ-

ніе о томъ, принять ли ее въ число каноническихъ книгъ св. Писанія, или нѣтъ, пока, наконецъ, приблизительно въ IV вѣкѣ не утвердилось за нею значеніе книги полезной и назидательной, наравнѣ съ неканоническими книгами св. Писанія. *Св. Аѳанасій александрійскій* причисляетъ ее уже къ тѣмъ книгамъ, которыя хотя „не принадлежатъ къ канону, но которыя отцы заповѣдали читать всѣмъ приходящимъ къ вѣрѣ и желающимъ огласиться словомъ истины, какова напр. книга Премудрости Соломона, и др.“ (Epist. pasch.). При этомъ, древняя церковь, безъ сомнѣнія, считала книгу „Пастырь“ произведеніемъ конца I, или, по крайней мѣрѣ, начала II вѣка.

B) *Анализъ содержанія кн. „Пастырь“ Ерма.*

По содержанію своему, книга „Пастырь“ раздѣляется на три части: первая заключаетъ въ себѣ *видѣнія* (ὁράσεις—visiones), вторая—*заповѣди* (ἐντολαί—mandata), а третья *подобія* (παραβολαί—similitudines). Содержаніе всѣхъ этихъ частей сообщается Ерму свыше, изъ міра сверхчувственнаго, и сообщается съ тѣмъ, чтобы онъ записалъ и передалъ его всему христіанскому міру.

a) *Часть первая. Видѣнія.*

α) Содержаніе видѣній.

Въ первой части, состоящей изъ *четырехъ видѣній*, небесные посланники раскрываютъ Ерму, подъ разными таинственными образами, одну главную и общую мысль, это—*необходимость покаянія* и нравственнаго очищенія для всѣхъ вѣрующихъ въ І. Христа, начиная съ самого Ерма и его семейства, потому что члены церкви нравственно постарѣли и одряхлѣли и утратили свои прежнія славныя добродѣтели.

Небесные посланники, являющіеся Ерму въ видѣніяхъ, сообщаютъ ему свои откровенія постепенно, сперва относительно его собственнаго состоянія, и состоянія его семейства, а потомъ уже раскрываютъ

предъ нимъ состояніе и судьбу вообще христіанской церкви. Предъ началомъ своихъ видѣній Ермъ вовсе даже и не подозрѣваетъ, до какой степени грѣховность успѣла проникнуть какъ въ него самого, такъ и во всѣхъ членовъ его семейства; его собственный грѣхъ, о которомъ онъ разсказываетъ въ самомъ началѣ книги, былъ именно первымъ поводомъ къ сообщенію ему высшихъ откровеній. „Воспитавшій меня", такъ начинаетъ онъ свой разсказъ, „продалъ въ Римѣ одну дѣвочку. По прошествіи многихъ лѣтъ, я увидѣлъ ее, узналъ и полюбилъ, какъ сестру. Однажды я увидѣлъ ее Вид. I, купающеюся въ рѣкѣ Тибрѣ, подалъ ей руку и вызелъ гл. 1. изъ воды. Смотря на ея красоту, я думалъ въ своемъ сердцѣ: какъ бы я счастливъ былъ, если бы имѣлъ у себя жену, такую же лицемъ и нравомъ". Съ этими мыслями, размышляя о красотѣ и величіи твореній Божіихъ, Ермъ сталъ потомъ гулять, и во время прогулки заснулъ. И вотъ, духъ восхитилъ его, и принесъ въ безлюдное и непроходимое мѣсто, и Ермъ увидѣлъ, что небо отверзлось, и явилась ему та дѣвушка, которую онъ пожелалъ себѣ, и которая теперь отъ лица Бога стала обличать его за нечистое къ ней пожеланіе. „Для человѣка праведнаго", говорила она ему, „порочное дѣло уже и то, если въ сердцѣ его возникнетъ худое пожеланіе; потому что праведный человѣкъ и думаетъ только объ одномъ праведномъ. Но ты молись, Ермъ, гл. 1. и Господь проститъ и исцѣлитъ какъ твои грѣхи, такъ и грѣхи всего твоего дома, и всѣхъ святыхъ" (т. е. всѣхъ христіанъ). Затѣмъ небеса заключились и женщина исчезла. Въ Ермѣ пробудилось сознаніе его грѣховности: какъ онъ можетъ спастись, если даже одно простое желаніе вмѣняется ему въ грѣхъ? И вотъ, когда онъ размышлялъ объ этомъ, ему является *первое* собственно *видѣніе*. Онъ видитъ предъ собою большую каѳедру, сдѣланную изъ волны бѣлой, какъ снѣгъ; на этой каѳедрѣ онъ видитъ сидящею престарѣлую женщину, въ блестящей одеждѣ и съ книгою въ рукѣ. Таинственная женщина начинаетъ укорять его за его гл. 2.

нечистое пожеланіе къ видѣнной имъ дѣвушкѣ, которое особенно преступно въ немъ—Ермѣ, человѣкѣ простомъ,
гл. 3. незлобивомъ и невинномъ. Но не ради этого грѣха его гнѣвается на него Господь; Онъ гнѣвается на него особенно за грѣхи его дома, который впалъ въ нечестіе противъ Господа и своихъ родителей, а Ермъ не вразумлялъ своихъ дѣтей и допустилъ имъ сильно развратиться, за это и гнѣвается на него Господь. Впрочемъ, Ермъ пусть не колеблется, но благодушествуетъ и вразумляетъ свое семейство, надѣясь на милосердіе Божіе, которое сжалится надъ нимъ и его домашними, если только они покаются и исправятся. Послѣ этихъ словъ, таинственная женщина стала читать Ерму ту книгу, которая была у нея въ рукахъ; и читала она, по словамъ Ерма, дивное и величественное, и до такой степени страшное, что человѣкъ не могъ вынести всѣхъ словъ книги. Ермъ уловилъ только послѣднія слова книги, въ которыхъ говорилось о будущей славной наградѣ праведниковъ, а первыхъ словъ, гдѣ говорилось объ отступникахъ и язычникахъ, онъ не могъ уловить, такъ они были страшны и поразительны.
гл. 4. Когда чтеніе книги было кончено, явились четверо юношей, и понесли каѳедру на востокъ: туда же понесли два явившихся мужа и таинственную женщину. Она удалилась веселая, со словами: „мужайся, Ермъ"!

Ермъ былъ сильно взволнованъ этимъ первымъ, бывшимъ ему, видѣніемъ; любопытство его было возбуждено до высокой степени. Предъ нимъ приподнята была только частица той таинственной завѣсы, которая скрывала за собою, повидимому, самые важные предметы. Онъ узналъ только, что Господь сильно гнѣвается, какъ на него и его семейство, такъ и на всѣхъ вообще вѣрующихъ. Но что же будетъ дальше? Что ожидаетъ и его съ семействомъ и всю вообще церковь? Что это за женщина, которая сидѣла на каѳедрѣ и обличала грѣхи его дѣтей? И что это за страшная и таинственная книга, которую она читала, и изъ которой Ермъ почти ничего не усвоилъ? Въ

немъ возгорѣлось сильное желаніе рѣшить эти вопросы. Особенно же ему хотѣлось узнать содержаніе читанной ему книги, и онъ сталъ постоянно объ этомъ молиться. И вотъ, *спустя годъ* послѣ перваго видѣнія, желаніе его было исполнено во *второмъ видѣніи*, бывшемъ ему на томъ же самомъ мѣстѣ, гдѣ ему было и предыдущее видѣніе. Однажды онъ молился и исповѣдывалъ предъ Богомъ грѣхи свои, и вдругъ видитъ Вид. II, гл. 1. опять туже самую престарѣлую женщину, которую видѣлъ и прежде; только теперь она уже не сидѣла, а гуляла и читала какую-то книгу. Она поручила Ерму переписать эту книгу и возвѣстить все, что въ ней содержится, избраннымъ Божіимъ, и затѣмъ скрылась. Ермъ переписалъ ее, но опять ничего не усвоилъ, и только спустя уже 15 дней ему открытъ былъ смыслъ книги, *который состоялъ въ слѣдующемъ*. Дѣти Ерма, гл. 2. отступившія отъ Господа, прославившія предателями своихъ родителей и вообще исполнившія мѣру неправдъ своихъ, пусть исправятся. Жена его, отличающаяся невоздержностію въ словѣ, пусть обуздываетъ языкъ свой, и пусть будетъ, съ этого времени, какъ сестра ему. Всѣ святые, т. е. всѣ христіане, согрѣшавшіе доселѣ, пусть покаются и удалятъ сомнѣнія отъ сердецъ своихъ, потому что покаяніе праведныхъ имѣетъ конецъ. Предстоятели церкви пусть совершаютъ пути свои въ правдѣ, только тогда они могутъ вполнѣ получить назначенныя имъ обѣтованія. Пусть всѣ стоятъ твердо въ правдѣ и не будутъ двоедушны, потому что гл. 3. скоро наступитъ великое гоненіе... Такимъ образомъ, Ермъ узналъ изъ этой книги, что на него свыше возложена миссія быть проповѣдникомъ покаянія для всѣхъ членовъ христіанской церкви, которые дозволили себѣ нравственную распущенность. Таинственная гл. 4. женщина, явившаяся ему снова, приказала ему записать въ особую книгу какъ то, что уже сообщено ему, такъ и все то, что онъ узнаетъ впослѣдствіи, и одинъ экземпляръ этой книги приказала ему передать *Клименту*, чтобы онъ отослалъ ее другимъ христіанскимъ

городамъ, а другой экземпляръ передать *Гаюю*, для назиданія вдовъ и сиротъ. Ермъ узналъ, наконецъ, отъ явившагося ему юноши, что таинственная женщина, являвшаяся ему уже нѣсколько разъ, есть *сама церковь*, а стара она потому, что сотворена прежде всего, и міръ для нея сотворенъ.

Когда, такимъ образомъ, Ермъ былъ уже отчасти посвященъ въ божественные планы относительно христіанской церкви, и узналъ свою миссію — быть всеобщимъ проповѣдникомъ покаянія, тогда ему было *третье*, самое замѣчательное изъ всѣхъ его *видѣній*, служащихъ содержаніемъ первой части его книги. Въ этомъ видѣніи ему образно было представлено, въ главныхъ и основныхъ чертахъ, божественное домостроительство о человѣческомъ спасеніи, и была отчасти открыта таинственная завѣса, скрывавшая за собою будущую судьбу церкви и ея членовъ. Въ этомъ видѣніи каждый предметъ, представляющійся взору Ерма, каждое дѣйствіе являющихся предъ нимъ небесныхъ существъ имѣютъ свой особый таинственный смыслъ, направленный къ тому, чтобы возбудить въ читателяхъ сознаніе своей грѣховности и необходимость нравственнаго исправленія и очищенія. Однажды ночью, по
Вид. III, гл. 1. молитвѣ Ерма, снова явилась ему прежняя женщина, и велѣла идти въ какое угодно ему мѣсто, чтобы получить желаемое имъ откровеніе. Ермъ пошелъ въ поле, и пришелъ въ прекрасное и уединенное мѣсто; онъ увидѣлъ тамъ поставленную скамью, съ льняною подушкой, покрытую бѣлой парусиной; мѣсто было совершенно пустынное и уединенное, такъ что ужасъ объялъ Ерма. Но мало по малу Ермъ пришелъ въ себя, сталъ молиться Богу и исповѣдывать предъ нимъ грѣхи свои. Въ это время пришла опять таинственная женщина, въ сопровожденіи шести юношей, и сказавши имъ: „идите и стройте“, сѣла на скамью, и посадила по *лѣвую*
гл. 2. свою сторону Ерма. Ермъ напомнилъ ей объ обѣщанномъ видѣніи, и она указала ему на *огромную башню*, которая строилась на водахъ, изъ блестящихъ квадрат-

ныхъ камней пришедшими съ ней шестью юношами. Многія тысячи другихъ мужей помогали этимъ юношамъ въ строеніи башни, одни изъ нихъ доставали камни изъ воды, а другіе вырывали ихъ изъ земли, и подавали шести юношамъ, которые принимали ихъ и строили. Камни, вытаскиваемые изъ воды, прямо клались въ зданіе башни: они до такой степени были гладки, и такъ плотно приходились другъ къ другу, что все зданіе казалось построеннымъ какъ будто изъ одного камня. Камни, вырываемые изъ земли, одни полагались въ зданіе башни, другіе откладывались, а третьи были разсѣкаемы и отбрасываемы далеко отъ башни. Камни, полагаемые около башни, не употреблялись на постройку потому, что одни изъ нихъ были шероховаты, другіе съ трещинами, а третьи были круглы и не приходились къ прочимъ камнямъ. А тѣ камни, которые отбрасывались отъ башни, одни катились въ пустынное мѣсто, другіе попадали въ огонь и горѣли, а третьи упадали около воды, и никакъ не могли скатиться и попасть въ нее. Ермъ сталъ просить объясненія гл. 3.
этого видѣнія, и вотъ что̀ ему поручено было передать вѣрующимъ. *Башня*, которая строится, это церковь, являвшаяся Ерму въ образѣ престарѣлой женщины; она строится на водахъ, которыя служатъ образомъ водъ крещенія. *Шесть юношей*, строителей, это первозданные ангелы Божіи, которымъ поручено Господомъ гл. 4.
все твореніе, чтобы они умножали его, благоустрояли и управляли имъ; а *множество другихъ мужей* помогающихъ имъ, это другіе, низшіе и подчиненные имъ ангелы. *Блестящіе* и *квадратные камни*, хорошо прила- гл. 5.
живавшіеся своими спайками, это святые и непорочные апостолы, епископы, учители и діаконы, живые и умершіе. *Камни*, вынимаемые *изъ воды* и полагаемые въ зданіе, это мученики. *Камни*, вырываемые *изъ земли* и полагаемые въ самое основаніе башни, это люди, твердые въ вѣрѣ и свято исполнявшіе всѣ заповѣди Божіи, а полагаемые выше основанія, въ самомъ зданіи, это праведники, недавно обратившіеся къ вѣрѣ. *Тѣ*

камни, которые клались *около башни* и не шли на постройку, означаютъ грѣшниковъ, которые еще могутъ
гл. 6. покаяться и быть годными для зданія. Изъ нихъ, *шероховатые* камни означаютъ людей, познавшихъ истину, но не оставшихся ей вѣрными; камни *съ трещинами*, это тѣ, которые имѣютъ вражду другъ противъ друга, а камни *круглые* означаютъ богатыхъ, для которыхъ трудно войти въ царствіе Божіе. *Камни, отбрасываемые далеко отъ башни*, означаютъ сыновъ беззаконія, отступниковъ, увѣровавшихъ только притворно, по со-
гл 7. мнѣнію своему оставившихъ путь истины, для которыхъ впрочемъ возможно еще покаяніе. *Семь женщинъ*, кото-
гл. 8. рыхъ видѣлъ Ермъ поддерживавшими башню, это семь главныхъ добродѣтелей, изъ которыхъ каждая послѣдующая есть дочь предыдущей. вѣра, воздержаніе, простота, невинность, скромность, знаніе и любовь.
гл. 9 Въ заключеніе всего таинственная женщина произнесла предъ Ермомъ рѣчь о покаяніи, обращенную ко всѣмъ вѣрующимъ, и поручила ему передать видѣнное имъ всѣмъ. И затѣмъ женщина скрылась. Ермъ при про-
гл 10. щаніи съ нею спросилъ ее, почему она являлась ему въ трехъ различныхъ видахъ, въ первомъ видѣніи очень старою и сидящею на каѳедрѣ, во второмъ лицо ея было юное, хотя тѣло и волосы старческіе, и она уже стояла, а не сидѣла, а въ третьемъ видѣніи она была еще моложе и съ прекраснымъ лицемъ, только волосы имѣла старческіе, была весела и сидѣла на
глл. 11— скамейкѣ. Сама женщина не объяснила ему этого, а
13. объяснилъ явившійся ему юноша. Постепенное измѣненіе и переходъ таинственной женщины отъ старости къ молодости означаетъ постепенное нравственное исправленіе и обновленіе духа вѣрующихъ, вслѣдствіе покаянія. Будетъ время, когда нравственно одряхлѣвшіе и состарившіеся отъ грѣховъ своихъ снова поюнѣютъ и окрѣпнутъ, если искренно, отъ всего своего сердца покаются.

Наконецъ, въ *четвертомъ видѣніи* Ерму представлено было, посредствомъ совершеннаго надъ нимъ

чуда, доказательство истинности всего открытаго ему прежде, и дано было вѣрующимъ новое сильное побужденіе къ покаянію, указаніемъ на страшное бѣдствіе, которое ожидаетъ ихъ въ скоромъ времени; подъ образомъ звѣря Ермъ увидѣлъ скоро имѣющее быть гоненіе на христіанъ. Спустя 20 дней послѣ третьяго ви- Вид. IV, гл. 1.
дѣнія. Ермъ прогуливался въ одномъ уединенномъ мѣстѣ, въ молитвенномъ настроеніи духа, какъ вдругъ онъ услышалъ голосъ: „не сомнѣвайся Ермъ“, прошелъ немного и увидѣлъ огромный столбъ пыли, поднимающійся до неба; оказалось, что пыль эта была отъ огромнаго животнаго, которое шло на встрѣчу Ерму, и изъ устъ котораго выходила огненная саранча. Звѣрь подступалъ съ такою силою, что при нападеніи могъ бы, казалось, разрушить городъ. Но приблизившись къ Ерму, онъ упалъ на землю и не шевелился, такъ что Ермъ прошелъ мимо его невредимымъ. Звѣрь имѣлъ на своей головѣ четыре цвѣта: черный, красный или кровавый, золотистый и бѣлый. Пройдя немного дальше. Ермъ встрѣтилъ прекрасную дѣву, одѣтую какъ не- гл. 2.
вѣста, въ бѣлой одеждѣ и съ блестящими волосами. Онъ съ радостію узналъ въ ней церковь, которая и объявила ему, что Богъ спасъ его за твердость вѣры. „Иди и возвѣсти вѣрующимъ величіе Божіе, сказала она ему, и объяви имъ, что это животное есть образъ будущаго гоненія, отъ котораго они спасутся только чрезъ несомнѣнную вѣру и упованіе на Бога“. Затѣмъ она объ- гл. 3.
яснила ему, что значатъ цвѣта на головѣ звѣря: „*черный цвѣтъ* означаетъ міръ, въ которомъ вы живете, говорила она, *огненный и кровавый*—то, что этому міру должно погибнуть посредствомъ огня и крови; *золотистый цвѣтъ*—это вы, которые избѣгаете этого міра, а *бѣлый* означаетъ будущій вѣкъ, въ которомъ будутъ жить избранники Божіи, чистые, непорочные и святые“, сказала это и скрылась.

Этимъ и заканчиваются видѣнія, бывшія Ерму, и первая часть его книги. Дальше слѣдуютъ заповѣди, данныя ему ангеломъ покаянія....

β) Отношеніе видѣній Ерма къ видѣніямъ въ книгахъ священ. Писанія новаго и ветхаго завѣта и главнымъ образомъ къ Апокалипсису и къ третьей книгѣ Ездры.

Весьма богатый матеріалъ для подробнѣйшаго раскрытія своихъ созерцаній въ апокалиптической формѣ Ермъ имѣлъ уже въ библейскихъ откровеніяхъ пророка Даніила и Іоанна Богослова, и въ особенности въ третьей книгѣ Ездры. Чтобы видѣть, какой богатый матеріалъ представляли для Ерма апокалиптическія книги св. Писанія, и какое близкое и тѣсное отношеніе къ нимъ имѣетъ его книга „Пастырь", мы укажемъ, въ главныхъ и общихъ чертахъ, по крайней мѣрѣ самыя выдающіяся точки соприкосновенія между Апокалипсисомъ св. Іоанна и третьею книгою Ездры съ одной стороны, и „Пастыремъ" Ерма съ другой. Св. Іоаннъ, напр., предъ сообщеніемъ ему высшихъ откровеній, получаетъ отъ Бога приказаніе записать и *„показати рабомъ* Божіимъ" то, что онъ увидитъ или услышитъ, потому что *„блаженъ чтый, и слышащіи словеса пророчествія, и соблюдающіи писанная въ немъ"* (Апок. I, 1—3); подобная же миссія возлагается неоднократно и Ерма, то таинственною женщиною, подъ образомъ которой является ему церковь, то ангеломъ покаянія, являющимся ему въ видѣ пастыря-руководителя. Св. Іоаннъ видитъ Новый Іерусалимъ подъ образомъ жены, сходящей съ неба, облеченной въ солнце, и луна подъ ногами ея, и на главѣ ея вѣнецъ отъ звѣздъ двоюнадесяте (XII, 1); и Ерму церковь является въ человѣческомъ видѣ подъ образомъ дѣвы, разукрашенной разными дорогими украшеніями, какъ бы выходящей, по его собственнымъ словамъ, изъ брачнаго чертога, въ бѣлыхъ башмакахъ, въ бѣлыхъ одеждахъ и съ митрою на головѣ (Вид. IV, гл. 2). Ангелъ Аваддонъ Апокалипсиса имѣетъ очень большое сходство съ ангеломъ Егриномъ „Пастыря"; и тотъ и другой, по словамъ обоихъ тайнозрителей, поставлены надъ звѣрями, и имѣютъ своимъ назначеніемъ останавливать и удерживать тѣ бѣдствія, которыя посѣщаютъ землю и

родъ человѣческій (Апок. IX. 11; Вид. IV, гл. 2). Наконецъ, и въ Апокалипсисѣ и въ „Пастырѣ“ есть еще одна особенно поразительная черта сходства, присущая, впрочемъ, и апокалиптическимъ книгамъ ветхаго завѣта: и тамъ и здѣсь, и св. Іоанномъ и Ермомъ, бѣдствіе, имѣющее постигнуть церковь, изображается подъ символомъ чудовищнаго звѣря; Ерму этотъ звѣрь является наподобіе кита, изъ устъ его выходитъ огненная саранча, голова его подобна глиняному сосуду, и украшена четырьмя цвѣтами: чернымъ, краснымъ или кровавымъ, золотистымъ и бѣлымъ (Вид. IV, гл. 1); св. Іоаннъ видитъ звѣря, „*изъ моря исходящи, имуща главъ седмь, и роговъ десять, и на розѣхъ его вѣнецъ десять, а на главахъ его имена хульна*“; звѣрь, котораго видѣлъ Іоаннъ, какъ символъ будущаго страшнаго бѣдствія церкви. „*бѣ подобенъ рыси, и ногы ему яко медвѣдя, и уста его яко уста львова*“ (XIII, 1 и 2 ст.). Вообще, сходство между образами Апокалипсиса и образами Ерма до такой степени рѣзко и поразительно, что нѣкоторые изъ западныхъ ученыхъ, напр. *Котельеръ* въ XVII вѣкѣ, и въ наше время *Люкке* въ своей книгѣ „Einleitung in die Apocalypse“, на основаніи этого сходства построили неправильную гипотезу, будто „Пастырь“ Ерма апокрифическое произведеніе, явившееся уже въ позднѣйшее время, какъ подражаніе или простая передѣлка Апокалипсиса. Гораздо естественнѣе, по нашему мнѣнію, объяснять это сходство, съ одной стороны, общностію символовъ и образовъ, въ огромномъ множествѣ существовавшихъ въ первенствующей церкви, и имѣвшихъ каждый свой особый, глубоко религіозный смыслъ, которыми пользовались какъ св. Іоаннъ, такъ и Ермъ при составленіи своихъ произведеній, а съ другой стороны, Ермъ, вѣроятно, имѣлъ подъ руками и пользовался самымъ Апокалипсисомъ св. Іоанна, въ которомъ онъ видѣлъ образецъ лучшаго примѣненія разныхъ религіозныхъ символовъ и образцовъ, господствовавшихъ въ его время. При этомъ Ермъ относился, конечно, къ Апокалипсису вовсе не съ

такимъ рабскимъ подражаніемъ, какъ предполагаютъ Котельеръ и Люкке; общая и основная мысль его книги развивалась свободно и самостоятельно; Апокалипсисъ былъ для него, по всей вѣроятности, только пособіемъ и руководствомъ при составленіи имъ своей книги.

Гораздо больше еще, чѣмъ съ Апокалипсисомъ, „Пастырь“ Ерма имѣетъ сходства съ третьею книгою Ездры, какъ по господствующему и въ той и другой книгѣ нравоучительному направленію, такъ и по развитію не только цѣлаго, но даже и самыхъ мельчайшихъ подробностей. И Ездра и Ермъ получаютъ свои откровенія по одному и тому же поводу: первый по поводу грѣховъ и преступленій своего народа, второй по поводу нравственной распущенности своего семейства и членовъ всей вообще христіанской церкви. Небеснымъ руководителемъ Ездры, объясняющимъ и отчасти сообщающимъ ему разныя высшія откровенія, является ангелъ *Уріилъ*; небеснымъ руководителемъ Ерма, которому онъ порученъ на всю свою жизнь, является ангелъ покаянія, *σχήματι ποιμενικῷ*, т. е. въ одеждѣ и образѣ пастыря. Какъ Ездра, такъ и Ермъ постоянно обращаются къ этимъ своимъ руководителямъ съ разными интересующими ихъ вопросами, и всякій разъ почти получаютъ отъ нихъ упреки въ излишнемъ любопытствѣ: „какъ же сосудъ твой могъ бы вмѣстить въ себѣ путь Вышняго,... не спѣши подниматься выше Всевышняго; слишкомъ далеко заходишь“ отвѣчалъ, напр., ангелъ Уріилъ, когда Ездра спрашивалъ его и когда Ездрѣ что либо казалось непонятнымъ (гл. IV. 12. 34). „Что размышляешь ты и недоумѣваешь и самъ себѣ навлекаешь печаль“, — упрекалъ обыкновенно и Ерма ангелъ покаянія—„чего не можешь понять, за то не берись, какъ будто бы былъ мудръ; что́ за тобою, того не можешь видѣть, а видишь, что́ предъ тобою; чего не можешь видѣть, то́ оставь и не мучь себя; владѣй тѣмъ, что ты видишь, а о прочемъ не безпокойся“ (Подоб. IX, гл. 2). Какъ у Ездры, такъ и у Ерма, каждому получаемому

ими свыше откровенію и каждому сообщенію ихъ съ горнимъ міромъ предшествуетъ постъ и молитва; таинственная престарѣлая женщина, какъ мы видѣли, являлась Ерму почти постоянно въ то именно время, когда онъ постился, молился и исповѣдывалъ предъ Богомъ грѣхи свои. И ангелъ Уріилъ говорилъ Ездрѣ: „Сія знаменія попущѣно есть мнѣ глаголати къ тебѣ; и аще помолишися паки, и восплачешися, якоже и нынѣ, и попостишися дней седмь, еще бо́льшая сихъ услышиши“ (гл. V, ст. 13). Самыя внѣшнія обстоятельства и положенія, при которыхъ даются видѣнія и сообщаются откровенія, какъ Ездрѣ, такъ и Ерму, представляются существенно одинаковыми: Ездра получаетъ видѣніе на ложѣ (III, 1), точно также и Ерму является ангелъ покаянія, когда онъ, послѣ молитвы, сидитъ на своемъ ложѣ (Заповѣди, предисловіе); Ездра получаетъ повелѣніе отъ Бога идти на гору *Оривъ* (II, 33). Ермъ—на гору въ Аркадіи (Подоб. IX, 1). Ездра приглашается, дальше, идти на поле *Ардавъ* (IX, 26), точно также, какъ и Ермъ призывается тоже въ поле (Вид. III, 1). Тотъ и другой получаютъ страшное извѣщеніе одинаковаго содержанія: Ездра слышитъ звукъ, какъ звукъ водъ многихъ (VI, 17), Ермъ слышитъ ужасныя слова, которыхъ человѣкъ не въ состояніи вынести (Вид. I, 3). Женщина, являющаяся Ездрѣ, исчезаетъ, какъ и въ книгѣ Ерма, съ великимъ шумомъ, до такой степени великимъ и сильнымъ, что земля колеблется (*Ездр.* X, 26). У Ездры „народъ на горѣ Сіонстѣй“,—который онъ видѣлъ, котораго исчислить не могъ, и который, по объясненію ему ангела, означалъ тѣхъ, „иже совлекошася одѣянія смертнаго и облекошася въ безсмертное, и исповѣдаша имя Божіе“, т. е. всѣ истинно вѣрующіе въ Бога въ народѣ еврейскомъ,—получаетъ отъ *юноши*, который значилъ Сына Божія, вѣнцы и пальмовыя вѣтви (II, 42—48); точно также и у Ерма всѣ вѣрующіе въ І. Христа и призванные къ имени Господа получаютъ отъ архангела Михаила ивовыя вѣтви, а нѣкоторые изъ этихъ вѣрующихъ точно также увѣнчиваются (Подоб. VIII,

гл. 1 и 2). Много бы и еще можно было указать точекъ соприкосновенія между третьею книгою Ездры и „Пастыремъ“ Ерма, но и представленнаго вполнѣ достаточно, чтобы видѣть, до какихъ даже мельчайшихъ подробностей, простирается сходство между обоими произведеніями. Кѣмъ бы и когда бы ни была написана третья книга Ездры, потому что, какъ извѣстно, этотъ вопросъ очень спорный, во всякомъ случаѣ существенными чертами своими она принадлежитъ дохристіанскому періоду; и потому мнѣніе *Яхмана*, высказанное имъ въ его монографіи „Der Hirte des Hermas“ (1875 г.), будто книга „Пастырь“ есть не что иное, какъ перенесеніе и продолженіе на христіанской почвѣ пріемовъ апокалиптики іудейской, имѣетъ свою долю правды, за исключеніемъ только нѣкоторыхъ крайностей и односторонностей въ этомъ мнѣніи, которыя отличаются больше остроуміемъ, чѣмъ справедливостію.

б) *Часть вторая. Заповѣди.*

а) Изложеніе содержанія Заповѣдей.

Обратимся къ разбору второй части книги „Пастырь“, которая состоитъ изъ 12 заповѣдей.

Въ этой части уже меньше апокалиптическаго элемента, чѣмъ въ первой; Ермъ уже не представляетъ здѣсь такихъ картинъ и образовъ, какіе онъ представляетъ въ своихъ четырехъ видѣніяхъ; вторая часть носитъ на себѣ больше дидактическій, чѣмъ апокалиптическій характеръ; ангелъ покаянія, являющійся Ерму въ видѣ пастыря, въ бѣломъ плащѣ, съ сумой за плечами и съ посохомъ въ рукѣ, посланный къ нему свыше, чтобы быть руководителемъ на всю его жизнь, диктуетъ ему рядъ простыхъ нравственныхъ наставленій или заповѣдей, и повелѣваетъ ему записать ихъ и передать всѣмъ вѣрующимъ, для всеобщаго руководства въ жизни. Но отличаясь отъ первой части по внѣшнему своему построенію, вторая часть существенно

одинакова съ нею по внутреннему содержанію, по главной и основной идеѣ, которая проходитъ въ обѣихъ частяхъ; идея эта есть *идея покаянія*, не въ смыслѣ извѣстнаго единичнаго акта, когда вѣрующему отпускаются священникомъ грѣхи, а въ болѣе широкомъ смыслѣ, въ смыслѣ общаго нравственнаго измѣненія и обновленія души, въ смыслѣ обновленія и исправленія всего психическаго состоянія. Только во второй части эта главная и основная идея всей книги Ерма раскрывается глубже, обстоятельнѣе и шире, чѣмъ въ первой части; нравственный характеръ книги здѣсь выступаетъ и представляется читателю выпуклѣе, рѣзче и исключительнѣе, чѣмъ въ видѣніяхъ, составляющихъ первую часть книги или подобіяхъ, составляющихъ третью часть, гдѣ на ряду съ нравственнымъ ученіемъ проходятъ по мѣстамъ и догматическія воззрѣнія автора. Въ первой части, какъ мы видѣли, всѣ откровенія, бывшія Ерму, всѣ таинственные образы и картины, которые онъ представляетъ тамъ, имѣли цѣлію доказать только одну мысль, именно *необходимость* покаянія и обновленія всѣхъ нравственно устарѣвшихъ и одряхлѣвшихъ членовъ церкви; но *какимъ образомъ можно этого достигнуть*, эта существенная сторона вопроса тамъ почти не затрогивалась и не рѣшалась. Во второй части все вниманіе автора, главнымъ и даже исключительнымъ образомъ, устремлено именно на эту сторону дѣла. Для дѣйствительнаго нравственнаго измѣненія и обновленія всѣхъ членовъ церкви, очевидно, недостаточно было представить только необходимость этого измѣненія; нужно было еще указать условія, при которыхъ было бы возможно и осуществимо это измѣненіе, и представить средства для выполненія на дѣлѣ проповѣди Ерма о покаяніи. *Эти условія и средства для нравственнаго обновленія* и измѣненія всего вообще психическаго состоянія человѣка, его идей, чувствованій и желаній, и составляютъ главное и существенное содержаніе *всѣхъ 12 заповѣдей*, продиктованныхъ Ерму ангеломъ покаянія.

При изложеніи своихъ заповѣдей, Ермъ не соблюдаетъ строгой связи и послѣдовательности, одна заповѣдь у него не вытекаетъ съ логическою необходимостію изъ другой; въ этомъ отношеніи, первая часть его книги представляется связнѣе и послѣдовательнѣе, чѣмъ вторая; тамъ созерцаніе Ерма расширяется постепенно, и восходитъ отъ меньшаго къ большему, и отъ частнаго къ болѣе общему и широкому; видѣнія, картины и образы, представляемые тамъ Ермомъ, къ концу части становятся полнѣе, содержательнѣе и величественнѣе, и обнимаютъ въ себѣ больше предметовъ, чѣмъ тѣ видѣнія, картины и образы, которые представляются имъ въ началѣ; отъ частной судьбы его собственнаго семейства ему открывается постепенно судьба всей вообще церкви Христовой. Во второй части нѣтъ такой послѣдовательности и постепенности въ изложеніи дѣла, потому что самое содержаніе этой части, состоящее изъ простаго перечня разныхъ нравственныхъ обязанностей человѣка, само по себѣ уже не представляетъ удобствъ быть заключеннымъ въ какую-нибудь опредѣленную, строго логическую, форму. Тѣмъ не менѣе, однакожъ, и вторая часть книги „Пастырь“ имѣетъ свой общій планъ; въ ней излагаются обязанности человѣка по отношенію 1) *къ Богу*, 2) *къ ближнимъ* и 3) *къ самому себѣ*. Во главѣ всѣхъ своихъ заповѣдей, исходнымъ пунктомъ всей нравственной жизни и дѣятельности человѣка, и главнымъ средоточіемъ, около котораго должна вращаться эта жизнь и дѣятельность, Ермъ ставитъ *вѣру въ Единаго Бога*. Эта вѣра въ Единаго Бога, по словамъ Ерма, производитъ въ душѣ человѣка *благоговѣйный страхъ предъ Богомъ*, который служитъ основаніемъ и началомъ всякой добродѣтели и правды, и который, съ другой стороны, уничтожаетъ въ человѣкѣ мало по малу всякую похоть и беззаконіе (Запов. I). Дальше, во второй заповѣди, Ермъ прямо переходитъ *къ отношеніямъ* человѣка *къ ближнимъ*, и излагаетъ двѣ обязанности *христіанской любви* къ людямъ, *отри-*

цательную и *положительную*. Въ силу первой обязанности, каждый долженъ удаляться злословія своего ближняго: „не говори ни о комъ дурно“, совѣтовалъ пастырь Ерму, „и не люби слушать того, кто говоритъ дурно: злословіе гибельно: это злой духъ безпокойный, который никогда не находится въ мирѣ, но всегда живетъ въ несогласіи“. Въ силу второй обязанности христіанской любви, положительной, каждый долженъ помогать и благотворить своимъ бѣднымъ и неимущимъ братьямъ: „всѣмъ давай, потому что Богъ хочетъ, чтобы всѣмъ было даруемо изъ его даровъ; не нужно разбирать, кому давать и кому не давать, берущіе сами отдадутъ отчетъ Богу, почему и на что́ они брали, а дающій не будетъ виноватъ, кому бы онъ ни давалъ отъ своихъ богатствъ, только бы давалъ съ чистымъ сердцемъ и по искренней любви къ людямъ“ (Запов. II). Съ третьей заповѣди начинаются и продолжаются до самаго почти конца этой части обязанности человѣка къ самому себѣ. Во главѣ этихъ обязанностей стоитъ добродѣтель ума—*любовь къ истинѣ* и отвращеніе ко лжи, потому что Самъ Богъ истиненъ во всякомъ своемъ словѣ, и никакой лжи нѣтъ въ Немъ (Запов. III). Отъ этой добродѣтели ума Ермъ очень естественно, въ четвертой своей заповѣди, переходитъ къ добродѣтели сердца, *къ нравственной чистотѣ и непорочности человѣка*, какъ внѣшней, такъ и внутренней. Въ этой заповѣди особенно подробно говорится о цѣломудріи, и сообщается чисто христіанскій взглядъ на таинство брака, какъ на союзъ неразрывный даже въ случаѣ прелюбодѣянія мужа или жены. „Если мужъ узна̀етъ“, говорилъ Ерму ангелъ-пастырь, „о прелюбодѣяніи своей жены, и она не покается, но будетъ оставаться въ своемъ грѣхѣ, то пусть мужъ отпуститъ ее, и будетъ жить одинъ; если же, отпустивши свою жену, возметъ другую, то и самъ прелюбодѣйствуетъ.... Въ случаѣ смерти мужа или жены, одинъ изъ нихъ, оставшійся въ живыхъ, можетъ вступать и во второй бракъ, впрочемъ лучше сдѣлаетъ, „прибавляетъ ангелъ-

пастырь, если останется самъ по себѣ" (Запов. IV). Въ пятой заповѣди Ермъ, по внушенію ангела-пастыря, рекомендуетъ *ровность* и *спокойствіе духа* и *самообладаніе* во всѣхъ случаяхъ жизни. „Будь великодушенъ и терпѣливъ", говорилъ ему ангель-пастырь, „и будешь господствовать надъ всѣми злыми дѣлами, и сотворишь всякую правду. Святый Духъ, въ тебѣ обитающій, будетъ чистъ, и не помрачится отъ какого-либо злаго духа". Предписывая самообладаніе и спокойствіе духа, Ермъ возстаетъ въ особенности *противъ гнѣва*, который нарушаетъ и возмущаетъ это спокойствіе. Какъ полынь, положенная въ сосудъ съ медомъ, даже въ самомъ незначительномъ количествѣ, отнимаетъ у меда всю его сладость, такъ и гнѣвъ удаляетъ человѣка отъ Св. Духа (Запов. V). Слѣдующія заповѣди—*шестая*, *седьмая* и *осьмая* тѣсно примыкаютъ къ первой, и составляютъ только дальнѣйшее ея развитіе, указывая и раскрывая *ихъ дѣйствія и нравственные результаты*, какіе производятъ въ людяхъ *вѣра въ Единаго Бога* и *страхъ Божій*. „Я повелѣлъ тебѣ въ первой заповѣди", говорилъ Ерму ангель-пастырь, „чтобы ты имѣлъ вѣру и страхъ Божій; а теперь я хочу показать тебѣ силы этихъ добродѣтелей, чтобы ты зналъ, какое которая изъ нихъ имѣетъ дѣйствіе". И затѣмъ, въ *шестой* заповѣди, онъ изображаетъ силу вѣры. При каждомъ человѣкѣ находится два ангела, одинъ добрый, а другой злой; первый тихъ, скроменъ, кротокъ и миренъ, и внушаетъ людямъ только справедливость, цѣломудріе, чистоту, любовь и благочестіе; а другой злобенъ, гнѣвливъ и безразсуденъ, дѣйствія его злы и развращаютъ рабовъ Божіихъ. Кто имѣетъ вѣру въ Бога, тотъ слушаетъ святыя внушенія только перваго ангела, и отвращается отъ нечистыхъ и грѣховныхъ внушеній втораго; въ томъ и другомъ случаѣ только вѣра заставляетъ его такъ поступать (Запов. VI). Затѣмъ, въ *седьмой* и *осьмой* заповѣди представляются нравственные результаты страха Божія. Боящійся Господа будетъ дѣлать все хорошо, и всякое дѣло его

превосходно: онъ будетъ полонъ вниманія и заботы о вдовицахъ, бѣдныхъ и сиротахъ, будетъ милостивъ и гостепріименъ, будетъ считать себя ниже всѣхъ людей, будетъ почитать старшихъ, возрастать, соблюдать правду, хранить братство, переносить обиды, быть великодушнымъ, не отвергать отпадшихъ отъ вѣры, но обращать и успокоивать ихъ, вразумлять согрѣшающихъ, не притѣснять должниковъ, и т. д. (Запов. VII и VIII).

Въ остальныхъ четырехъ заповѣдяхъ излагаются практическія наставленія о томъ, какимъ образомъ исполнить всѣ предыдущія заповѣди. Однѣхъ собственныхъ силъ для этого недостаточно, необходима высшая, Божественная помощь. Всю свою надежду въ этомъ случаѣ человѣкъ долженъ полагать на Бога; „отъ всего твоего сердца обращайся ко Господу", совѣтовалъ Ерму ангелъ покаянія, „и проси Его безъ всякаго сомнѣнія, и познаешь тогда великую благодать Его, облекись въ вѣру, и получишь всѣ нужныя силы и средства для исполненія этихъ заповѣдей". Никакая печаль, и никакое сомнѣніе не должны имѣть мѣста, при этомъ, въ сердцѣ человѣка; печаль есть самый злой изъ всѣхъ духовъ, и самый вредный для рабовъ Божіихъ. Таково содержаніе девятой и десятой заповѣдей (Запов. IX, X). Два препятствія могутъ представляться человѣку при исполненіи этихъ заповѣдей: одно *внѣшнее*, со стороны ложныхъ пророковъ, а другое *внутреннее*, заключающееся въ самой природѣ человѣка. *Раскрытіе* и выясненіе *того, какъ устранить эти препятствія*, и составляетъ предметъ двухъ послѣднихъ заповѣдей Ерма, одинадцатой и двѣнадцатой. Въ одинадцатой заповѣди изложеніе нравственнаго ученія принимаетъ у Ерма апокалиптическую форму точно такъ же, какъ въ видѣніяхъ. Ангелъ покаянія показываетъ Ерму людей, сидящихъ на скамейкахъ, и одного человѣка, сидящаго на каѳедрѣ; первые суть вѣрующіе, а сидящій на каѳедрѣ лжепророкъ, погубляющій смыслъ рабовъ Божіихъ. Затѣмъ, чтобы предостеречь

людей отъ этого послѣдняго, ангелъ указываетъ Ерму *признаки истиннаго* и *ложнаго пророка*, духа земнаго и духа небеснаго. Оба эти духа распознаются по ихъ обнаруженіямъ и дѣйствіямъ въ людяхъ. Имѣющій духа свыше спокоенъ, кротокъ и смиренъ, удаляется всякаго зла и суетнаго желанія, ставитъ себя ниже всѣхъ людей... Духъ Божій говоритъ не тогда, когда человѣкъ желаетъ, но только тогда, когда Богу угодно; поэтому человѣкъ, имѣющій духа Божія, когда приходитъ въ церковь, и тамъ совершается молитва Божія, тогда онъ говоритъ собранію по вдохновенію свыше, и только то̀ и та̀къ, что̀ и ка̀къ Богу угодно. Напротивъ, человѣкъ, исполненный духа земного, выситъ себя, желаетъ имѣть предсѣдательство, наглъ и многословенъ, живетъ среди роскоши и удовольствій, беретъ мзду за свои прорицанія, не входитъ въ собраніе мужей праведныхъ, но имѣетъ общеніе только съ людьми двоедушными и пустыми, пророчествуетъ въ мѣстахъ темныхъ и потаенныхъ, и обманываетъ людей, соображаясь съ желаніями ихъ сердца, и т. д... Нужно, поэтому, вѣрить только первому духу, приходящему отъ Бога, а второму, земному и суетному духу не нужно вѣрить, потому что онъ отъ діавола (Зап. XI). Точно также ангелъ выясняетъ Ерму и устраняетъ и второе, внутреннее препятствіе къ исполненію данныхъ имъ заповѣдей, представляя анализъ и характеристику злыхъ и добрыхъ, чистыхъ и нечистыхъ склонностей и стремленій въ человѣкѣ (Запов. XII). Но Ермъ все-таки остается въ сомнѣніи на счетъ возможности исполненія всѣхъ данныхъ ему заповѣдей. „Прекрасны эти заповѣди, но возможно ли человѣку исполнить ихъ“, спросилъ Ермъ. При этихъ словахъ пастырь измѣнился въ лицѣ, и видъ его былъ страшенъ отъ гнѣва. „Заповѣди не будутъ трудны, спросилъ онъ, но ты не соблюдешь ихъ, если будешь думать, что соблюсти ихъ невозможно человѣку; а если пренебрежешь ихъ, не будешь спасенъ. Не видишь ли, какъ видно величіе Бога, Который всю тварь подчи-

нилъ человѣку? И человѣкъ, владыка всего, не можетъ будто исполнить эти заповѣди?!... Это возможно ему, если онъ имѣетъ Господа въ своемъ сердцѣ; діавола не должно бояться; хотя онъ и можетъ сражаться съ истинно-вѣрующими, но побѣдить ихъ не можетъ. Итакъ, соблюдайте заповѣди Божіи, и тогда вы будете жить съ Богомъ". Этимъ и заканчиваетъ ангелъ покаянія изложеніе своихъ 12 заповѣдей.

β) Характеръ нравственнаго ученія, изложеннаго въ заповѣдяхъ Ерма.

1. Критическій разборъ различныхъ взглядовъ на этотъ предметъ въ западной богословской литературѣ.

Не воспроизводя закона евангельскаго, въ полномъ его объемѣ и со всѣми его совершенствами, и не достигая вполнѣ идеала христіанской нравственности во всей ея широтѣ, глубинѣ и высотѣ, съ ея закономъ любви и самоотверженія, нравственное ученіе Ерма, изложенное во второй части его книги, т. е. въ заповѣдяхъ, довольно близко, однакожъ, подходитъ къ этому идеалу, и, какъ по своему общему характеру, такъ и по развитію частностей и подробностей, далеко превосходитъ все то, что̀ являлось въ этомъ родѣ и въ это же самое время внѣ христіанства. Между тѣмъ какъ, напр., даже самый строгій римскій стоицизмъ этого времени, т. е. конца I и начала II вѣка, стоявшій вообще къ духу христіанской нравственности сравнительно ближе еще, чѣмъ всѣ другія нравственныя системы язычества, позволялъ открытую невоздержность и распутство, если только это не выступало изъ предѣловъ гражданскаго римскаго закона, авторъ изложенныхъ нами заповѣдей со всею силою вооружается и осуждаетъ всякую даже преступную мысль, могущую вредить нравственной чистотѣ человѣка. И между тѣмъ какъ одинъ изъ самыхъ видныхъ представителей римскаго стоицизма, *Сенека*, смотритъ на состраданіе къ ближнимъ и милосердіе, какъ на недо-

статокъ и болѣзнь души „aegritudo animi“, котораго человѣкъ мудрый, по его словамъ, никогда себѣ не дозволяетъ, Ермъ постоянно въ своихъ заповѣдяхъ внушаетъ это состраданіе и милосердіе, и въ немъ, главнымъ образомъ, видитъ нравственное совершенство человѣка. Онъ простираетъ даже свое ученіе о состраданіи и милосердіи къ бѣднымъ и неимущимъ до такой степени, что совѣтуетъ давать всѣмъ, нимало не обращая вниманія на то, нуждаются ли дѣйствительно и насколько именно нуждаются берущіе и пользующіеся плодами благотворительности. „Дѣлай добро“, говоритъ онъ (Запов. II), „и отъ плода трудовъ твоихъ, который даетъ тебѣ Богъ, давай всѣмъ бѣднымъ, давай просто, нимало не сомнѣваясь, кому даешь, потому что хочетъ этого Богъ. Въ этомъ случаѣ ты не будешь виноватъ, потому что ты только исполнилъ служеніе, какое получилъ отъ Бога, исполнилъ безпрекословно, не разбирая, кому дать и кому не дать, и исполнилъ съ похвалою предъ Богомъ“.

Но не смотря на свою внутреннюю чистоту, нравственное ученіе Ерма, изложенное во второй части его книги, неоднократно подвергалось, да и теперь подвергается, различнымъ порицаніямъ и возраженіямъ, со стороны не только протестантскихъ, но и католическихъ богослововъ, которые старались навязать ему характеръ, котораго оно вовсе не имѣетъ. *Брукеръ*, наприм., въ своей „Критической исторіи философіи“ (t. III, p. 272), высказываетъ мнѣніе, что нравственныя воззрѣнія Ерма суть не что иное, какъ смѣсь восточныхъ языческихъ ученій съ христіанскою моралью, и въ подтвержденіе этого онъ сылается на *шестую заповѣдь* Ерма, гдѣ Ермъ говоритъ, что при каждомъ человѣкѣ постоянно находятся два генія (по латинск. перев.) „duo sunt Genii cum homine“, одинъ добрый, а другой злой, между которыми идетъ постоянная борьба изъ-за вліянія надъ человѣкомъ (гл. 2). Даже такой строгій католикъ, какъ *Беллярминъ*, и тотъ порицаетъ это мнѣніе Ерма (De Script. eccles.), и въ борьбѣ двухъ

геніевъ, постоянно присутвующихъ при человѣкѣ, онъ видитъ вліяніе на Ерма источниковъ, чуждыхъ духу евангельской нравственности. Мнѣніе Ерма о присутствіи при человѣкѣ двухъ духовъ, добраго и злого, не исключительное и не единственное мнѣніе въ святоотеческой литературѣ; оно встрѣчается иногда и въ произведеніяхъ другихъ церковныхъ писателей послѣдующаго времени, напр. у Оригена, Василія Великаго и Григорія Нисскаго. Кромѣ того, безусловно, безъ всякихъ ограниченій и въ буквальномъ смыслѣ приписывать это мнѣніе автору книги „Пастырь“ никто не въ правѣ, потому что вся вообще его книга носитъ на себѣ образный, символическій и аллегорическій характеръ. Почему, напр., въ борьбѣ двухъ духовъ, находящихся при человѣкѣ, о которой говоритъ Ермъ, не видѣть того же нравственно-психическаго разлада въ самой природѣ человѣка, о которомъ говоритъ св. Павелъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ? „Не еже бо хощу доброе, творю: но еже не хощу злое, сіе содѣваю. Вижду инъ законъ во удѣхъ моихъ, противовоюющъ закону ума моего, и плѣняющъ мя закономъ грѣховнымъ, сущимъ во удѣхъ моихъ“ (Рим. VII, 19, 23); это мѣсто посланія апостола къ Римлянамъ, такъ рельефно представляющее внутренній разладъ въ человѣкѣ, съ одной стороны *грѣховномъ*, со всѣми его порочными инстинктами и наклонностями, а съ другой *обновленномъ* и *возрожденномъ* благодатію Духа Святаго, со всѣми его высшими и святыми стремленіями, очень живо напоминаетъ собою *шестую заповѣдь* Ерма, гдѣ тоже говорится о внутренней борьбѣ человѣка, только эта борьба двухъ внутреннихъ склонностей человѣческой природы представляется тамъ аллегорически, подъ образомъ борьбы *двухъ геніевъ*, какъ стоитъ въ латинскомъ текстѣ, *двухъ ангеловъ*, какъ читается въ греческомъ текстѣ. Какъ видно изъ всего вообще хода рѣчи въ томъ мѣстѣ, на которомъ основывается разсматриваемое нами возраженіе, Ермъ склоненъ больше представлять своихъ двухъ геніевъ, или двухъ ангеловъ, изъ

которыхъ одного онъ совѣтуетъ слушаться, а другого не слушаться, склоненъ представлять ихъ существующими больше *внутри* человѣческой природы, чѣмъ *внѣ* ея. „Когда войдетъ и *будетъ въ твоемъ сердцѣ* добрый ангелъ, говоритъ онъ, то постоянно онъ будетъ внушать тебѣ справедливость, цѣломудріе, чистоту, ласковость, снисходительность, любовь и благочестіе, и ты слушайся его. А когда войдетъ и *будетъ въ твоемъ сердцѣ* ангелъ злой, онъ будетъ внушать тебѣ гнѣвъ, на сердце твое взойдетъ пожеланіе многихъ нечистыхъ дѣлъ, разныхъ и роскошныхъ яствъ и питій, чужихъ женъ, гордость, хвастовство, надменность и тому подобное, и ты не слушайся внушеній этого ангела". Ясно, что Ермъ говоритъ здѣсь о внутренней борьбѣ, о борьбѣ въ сердцѣ человѣческомъ, и смотритъ на человѣка, подобно св. Павлу, съ двухъ точекъ зрѣнія, какъ на существо съ природными грѣховными наклонностями, и какъ на существо, обновленное и возрожденное благодатію Святаго Духа, съ чистыми и святыми стремленіями. Высшее нравственное состояніе человѣка, какъ ап. Павелъ, такъ и Ермъ, видятъ именно въ побѣдѣ послѣднихъ стремленій надъ первыми, которая пріобрѣтается только послѣ долгой и упорной внутренней борьбы.

Болѣе серьезными представляются два другихъ взгляда на характеръ и внутреннее достоинство нравственнаго ученія Ерма, заключающагося въ его заповѣдяхъ. *Дёрнеръ*, *Ричль* и нѣкоторые другіе изъ новѣйшихъ богослововъ, отождествляютъ нравственныя воззрѣнія Ерма съ воззрѣніями *монтанизма*, если не въ частностяхъ и подробностяхъ, то, по крайней мѣрѣ, въ общемъ ихъ духѣ и направленіи; а *Бауръ*, *Швеглеръ*, и всѣ вообще представители такъ называемой новотюбингенской богословской школы, видятъ въ нихъ не что иное, какъ произведеніе *евіонизма*, этой настоящей и коренной, по ихъ мнѣнію, формы первоначальнаго христіанства, и въ этомъ отношеніи ставятъ книгу „Пастырь" на одну линію съ Климентинами.

Представители и поборники перваго взгляда, кромѣ тождества общаго направленія и главной основной задачи, какъ въ книгѣ „Пастырь“ такъ и въ монтанизмѣ, основываютъ свою гипотезу, главнымъ образомъ, на *четвертой* заповѣди Ерма, гдѣ онъ излагаетъ свое ученіе о покаяніи. Въ этой заповѣди рѣчь собственно идетъ о цѣломудріи и разводѣ: „что дѣлать“, спрашиваетъ Ермъ ангела покаянія, „если мужъ узнаетъ о прелюбодѣяніи своей жены, и сама жена будетъ продолжать оставаться въ этомъ порокѣ?“ „Пусть мужъ отпуститъ ее, и будетъ жить одинъ“, отвѣчаетъ ему ангелъ. „А если жена покается, и снова пожелаетъ возвратиться къ своему мужу?“ „Пусть мужъ приметъ ее, а если не приметъ, то онъ допуститъ великій грѣхъ; грѣшницу, которая раскаивается, должно принимать, только не много разъ, *потому что для рабовъ Божіихъ покаяніе одно*“ (Запов. IV, гл. 1). На этихъ всѣхъ послѣднихъ словахъ, т. е. что „для рабовъ Божіихъ покаяніе одно“, и основывается собственно предположеніе, что нравственное ученіе Ерма есть монтанистическое ученіе, что Ермъ, подобно монтанистамъ, училъ о неповторяемости покаянія и не признавалъ никакого другого прощенія грѣховъ, кромѣ того, которое дается въ таинствѣ крещенія. Здѣсь, какъ и при разборѣ перваго возраженія, опять припоминается подобное этому мѣсто посланія ап. Павла къ Евреямъ (VI, 4—6): *Невозможно*, пишетъ апостолъ, *однажды просвѣщенныхъ, и вкусившихъ дара небеснаго, и содѣлавшихся причастниками Духа Святаго, и вкусившихъ благаго глагола Божія и силъ будущаго вѣка, и отпадшихъ, опять обновлять покаяніемъ, когда они снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются Ему.* Эти слова апостола, существенно одинаковыя съ приведенными словами Ерма, вовсе не значатъ, чтобы онъ отрицалъ повторяемость таинства покаянія; апостолъ говоритъ здѣсь не о томъ прощеніи грѣховъ, которое дается вѣрующимъ при извѣстныхъ условіяхъ въ таинствѣ покаянія; возможности этого прощенія онъ не отрица-

етъ: но онъ отрицаетъ возможность прощенія и внутренняго обновленія и очищенія только въ томъ случаѣ, когда человѣкъ, получившій всѣ дары небесные, и сдѣлавшійся причастникомъ Духа Святаго, бросаетъ и оставляетъ эти высшія и божественныя средства ко спасенію, снова предается своимъ прежнимъ грѣхамъ и беззаконіямъ, и такимъ образомъ самъ становится нравственно неспособнымъ къ новому внутреннему очищенію и исправленію. Апостолъ отрицаетъ, такимъ образомъ, возможность прощенія послѣ крещенія, не для всѣхъ вообще людей, а только для однихъ нераскаянныхъ и нравственно неспособныхъ къ исправленію грѣшниковъ; *земля*, говоритъ онъ дальше вслѣдъ за приведенными выше словами, *пившая многократно сходящій на нее дождь, и производящая злакъ, полезный тѣмъ, для которыхъ и воздѣлывается, получаетъ благословеніе отъ Бога*; *а производящая терніе и волчцы негодна и близка къ проклятію, котораго конецъ сожженіе*" (ст. 7—8). Эту же самую невозможность и нравственную неспособность людей, пренебрегшихъ всѣми божественными силами и дарами, данными имъ въ крещеніи, неспособность къ новому полученію этихъ же силъ и даровъ, и къ новому такому же благодатному возрожденію и измѣненію всего вообще психическаго состоянія человѣка, разумѣетъ, подобно ап. Павлу, и Ермъ, когда говоритъ, что „для рабовъ Божіихъ покаяніе одно". Въ той же самой четвертой заповѣди, только нѣсколько ниже, Ермъ спрашиваетъ ангела-пастыря: „правда ли, какъ я слышалъ отъ нѣкоторыхъ учителей, что нѣтъ иного покаянія, кромѣ того, когда мы сходимъ въ воду (т. е. въ таинствѣ крещенія), и получаемъ отпущеніе прежнихъ грѣховъ нашихъ". Ангелъ отвѣчаетъ ему на это, что „дѣйствительно получившему отпущеніе грѣховъ не нужно болѣе грѣшить, а нужно жить въ чистотѣ. Тѣ, которые только что увѣровали, или имѣютъ увѣровать, продолжаетъ объяснять ему ангелъ, не имѣютъ покаянія во грѣхахъ, но имѣютъ отпущеніе прежнихъ своихъ грѣховъ (т. е.

въ таинствѣ крещенія). Тѣмъ же, которые призваны прежде, Господь, по милосердію своему, положилъ покаяніе. Итакъ, я говорю тебѣ, что послѣ этого великаго и святого призванія (т. е. призванія къ христіанству посредствомъ крещенія), если кто согрѣшилъ предъ Богомъ, имѣетъ одно покаяніе. Если же часто будетъ грѣшить и творить покаяніе, это не послужитъ ему въ пользу, ибо съ трудомъ онъ будетъ жить въ Богѣ" (Запов. IV, гл. 3). Эти слова ангела-пастыря дополняютъ и объясняютъ то мѣсто, на которомъ основывается разсматриваемая нами гипотеза относительно характера и внутренняго достоинства нравственнаго ученія Ерма, представляя всю ея несостоятельность. Изъ нихъ видно, что авторъ книги „Пастырь", какъ мы уже не разъ замѣчали, разумѣетъ покаяніе не въ тѣсномъ, а въ обширномъ смыслѣ этого слова, не то покаяніе, которое, означается латинскимъ словомъ *poenitentia*, т. е. раскаяніе или сожалѣніе о какомъ-нибудь частномъ проступкѣ, а то, которое выражается греческимъ словомъ *μετανοία*, т. е. перемѣну и нравственное очищеніе и исправленіе всего вообще психическаго состоянія человѣка, какую производитъ въ немъ благодать Христова, чрезъ крещеніе и другія таинства. Это есть единственное, истинное, великое покаяніе, покаяніе по призванію Самого Бога. Послѣ него человѣку не должно бы грѣшить, не должно бы возвращаться къ своей прежней нравственно-грѣховной и преступной жизни, для которой онъ уже умеръ, и возродился въ новую жизнь: но если онъ опять будетъ грѣшить, то уже не повторяется въ немъ прежнее обновленіе, и прежнее благодатное возрожденіе и очищеніе, а только прощаются и отпускаются ему грѣхи; но и это покаяніе имѣетъ свои предѣлы. Чѣмъ чаще человѣкъ обращается къ прежнимъ грѣхамъ своимъ, тѣмъ менѣе оно приноситъ ему пользы, не потому, что оно теряетъ силу само по себѣ, но потому, что совершается человѣкомъ не искренно, по привычкѣ, или по обязанности, и остается для него безплоднымъ. Такому человѣку, по

выраженію пастыря, трудно жить для Бога и въ Богѣ, потому что онъ все больше и больше начинаетъ жить для міра, и достигаетъ, наконецъ, такого состоянія, когда обращеніе и очищеніе его становится нравственно-невозможнымъ. Вотъ приблизительно смыслъ ученія Ерма о покаяніи. Въ немъ нѣтъ, очевидно, ничего общаго съ ригористическимъ взглядомъ на это монтанизма, отрицающаго всякую возможность покаянія и нравственнаго исправленія послѣ таинства крещенія. Такой взглядъ противорѣчилъ бы всему общему духу и главной основной задачѣ книги „Пастырь", которая съ начала и до конца есть не что иное, какъ постоянный призывъ и постоянная проповѣдь о покаяніи. Если бы ученіе Ерма о покаяніи дѣйствительно было монтанистическимъ ученіемъ, въ такомъ случаѣ Тертулліанъ, къ концу своей жизни сдѣлавшійся самымъ ревностнымъ приверженцамъ монтанизма, не сталъ бы возставать противъ книги „Пастырь" съ такою горячностію, и называть ее „adultera est ipsa et patrona sociorum".

Обратимся теперь къ третьему взгляду на характеръ нравственныхъ воззрѣній Ерма, ко взгляду Баура, Швеглера и др., по которому нравственность Ерма есть нравственность *евіонизма*, поставляющаго все дѣло спасенія въ зависимость, главнымъ образомъ и даже исключительно, отъ дѣлъ закона, или вообще только отъ добрыхъ дѣлъ. Не касаясь пока подробно догматическаго ученія Ерма о Лицѣ І. Христа, замѣтимъ только здѣсь, что оно совершенно противоположно воззрѣніямъ евіонизма, потому что признаетъ І. Христа Существомъ древнѣе всякой твари, Богомъ въ собственномъ и полномъ смыслѣ этого слова. Взглядъ новотюбингенскихъ богослововъ на нравственное ученіе Ерма есть не что иное, какъ самое крайнее, одностороннее, и поэтому неправильное, развитіе мысли, въ основаніи своемъ справедливой, такъ что *опредѣленіе и выясненіе настоящаго, истиннаго характера нравственнаго ученія Ерма*, и его отношенія къ ветхо-

завѣтной и новозавѣтной нравственности, будетъ вмѣстѣ и опроверженіемъ этого разбираемаго нами взгляда.

Въ основаніе всей нравственной жизни и дѣятельности человѣка Ермъ кладетъ больше ветхозавѣтное начало, чѣмъ новозавѣтное, больше вѣру въ Единаго Бога и *благоговѣйный страхъ* предъ Нимъ, чѣмъ *любовь* къ Богу, хотя онъ не исключаетъ любви, точно такъ же, какъ не исключаетъ ея и ветхозавѣтный нравственый законъ. Мы разумѣемъ здѣсь только то, что къ страху Божію, какъ къ началу нравственности, Ермъ обращается въ своимъ заповѣдяхъ чаще, чѣмъ къ любви, и ставитъ его, вмѣстѣ съ вѣрою въ Единаго Бога, на первомъ мѣстѣ. Потому-то древніе церковные писатели и смотрѣли на нравственное ученіе Ерма, какъ *на начальное ученіе*, имѣющее въ виду больше новообращенныхъ, чѣмъ уже совершенно утвержденныхъ въ вѣрѣ, нужное и полезное больше для первыхъ, чѣмъ для послѣднихъ. *Евсевій* дѣлаетъ, напр., такой отзывъ о книгѣ Ерма: „Пастырь Ерма, по мнѣнію большинства, есть книга, весьма полезная для тѣхъ, которые должны быть наставлены *въ начальныхъ* и *основныхъ* истинахъ нашей вѣры“ (Церк. Ист. III. 3). Подобный же отзывъ о книгѣ дѣлаетъ и св. Аѳанасій александрійскій: „отцы“, говоритъ онъ, „совѣтуютъ читать эту книгу тѣмъ, которые *только еще приближаются къ вѣрѣ*“ (Epist. Pasch.). Такимъ образомъ, нравственное ученіе Ерма есть только *начальное, элементарное ученіе* о христіанской морали, ученіе, назначенное больше для неофитовъ и оглашаемыхъ въ вѣрѣ, чѣмъ для христіанъ уже совершенныхъ. Оно, если можно такъ выразиться, есть только подраженіе евангельской нравственности, а не полное и всестороннее ея представленіе и выраженіе, во всей ея цѣлостности, глубинѣ и широтѣ; оно есть, такъ сказать, переходная ступень отъ нравственности ветхозавѣтной къ нравственности новозавѣтной, и больше примыкаетъ къ первой, чѣмъ къ послѣдней. Эта близость нравственнаго ученія Ерма къ ученію ветхозавѣтному, іу-

дейскому, въ существѣ своемъ нисколько не унижающая высокихъ внутреннихъ достоинствъ его, точно также какъ и значеніе самого ветхозавѣтнаго ученія нисколько не роняется и не теряется отъ того, что евангельское ученіе, по степени своей ясности, глубины и высоты, превосходитъ его, хотя внутреннее основаніе, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ ученіи, существенно одно и тоже, эта близость нравственности Ерма къ нравственности ветхозавѣтной, іудейской и послужила основаніемъ для разбираемаго нами взгляда на него новотюбингенскихъ богослововъ, которые развили мысль, въ существѣ своемъ вѣрную, до самой крайней и односторонней формы, воспользовавшись случаемъ представить въ книгѣ Ерма новое доказательство справедливости своей излюбленной теоріи о евіонизмѣ, какъ самой первичной и основной формѣ христіанства. На самомъ же дѣлѣ нравственное ученіе Ерма, заключающееся въ его заповѣдяхъ, есть вполнѣ православное, церковное ученіе, только съ характеромъ *начальнаго, элементарнаго* ученія о христіанской морали.

2. Параллель между нравоученіемъ въ Заповѣдяхъ Ерма и нравоученіемъ въ апокрифѣ, извѣстномъ подъ именемъ «Завѣщаній двѣнадцати патріарховъ».

Очень близко къ книгѣ „Пастырь“ примыкаетъ, по своему внутреннему характеру и содержанію, по своей главной цѣли и задачѣ, одно апокрифическое произведеніе христіанской древности конца I или начала II вѣка, извѣстное подъ именемъ „Завѣщаній 12 патріарховъ“, сыновей Іакова. Цѣль этого сочиненія, въ которомъ встрѣчаются указанія на нѣкоторыя новозавѣтныя книги, напр. на первое посланіе ап. Павла къ Солунянамъ (гл. II, ст. 16), представляющія христіанское происхожденіе его несомнѣннымъ, тѣмъ болѣе, что въ немъ содержится вполнѣ христіанское и православное ученіе о Лицѣ І. Христа, какъ о Богѣ, явившемся во плоти для спасенія людей, цѣль

его состоитъ въ томъ, чтобы побудить іудеевъ къ обращенію въ христіанство, заставивши проповѣдывать о немъ уважаемыхъ ими 12 патріарховъ, сыновъ Іакова. Не только догматическое, но и нравственное ученіе, содержащееся въ этой книгѣ, вполнѣ безупречно. Не выражая собою всего идеала евангельской нравственности, „Завѣщанія 12 патріарховъ“ представляютъ, однакожъ, живую и сильную проповѣдь о покаяніи, развивая ту же самую идею, какая развивается и въ книгѣ „Пастырь“, т. е. идею необходимости нравственнаго измѣненія и очищенія. Вовсе не приравнивая авторитетъ этой книги къ книгѣ „Пастырь“, а имѣя въ виду, посредствомъ сближенія и сопоставленія этихъ двухъ книгъ, только возможно больше и нагляднѣе уяснить характеръ, историческое мѣсто и значеніе нравственныхъ воззрѣній Ерма, мы представимъ общую схему этой книги, которая и сама по себѣ интересна.

Авторъ, по всей вѣроятности, обратившійся іудей, чтобы сильнѣе подѣйствовать на своихъ бывшихъ братьевъ по вѣрѣ, влагаетъ свою проповѣдь въ уста 12-ти сыновъ Іакова, и представляетъ каждаго изъ нихъ говорящимъ и высказывающимъ, передъ своею смертію, послѣднюю свою волю или завѣщаніе, въ присутствіи всѣхъ своихъ дѣтей и домочадцевъ. Каждое завѣщаніе есть не что иное, какъ развитіе и уясненіе извѣстной нравственной заповѣди, вытекающей изъ жизни патріарха, изъ его добродѣтели или порока. И всѣ эти заповѣди, большею частію, тѣже самыя, какія излагаются и у Ерма. Такъ, *Рувимъ* признается своимъ дѣтямъ въ грѣхѣ *кровосмѣшенія*, и убѣждаетъ ихъ избѣгать этого грѣха, и соблюдать нравственную чистоту и непорочность. Онъ заключаетъ свое завѣщаніе проповѣдію о Спасителѣ, которою вообще заключаются и всѣ другія завѣщанія. *Симеонъ* признаетъ себя виновнымъ *въ зависти* по отношеніи къ брату Іосифу, и тоже заклинаетъ своихъ дѣтей не допускать въ себѣ этого порока. Завѣщаніе *Левія* имѣетъ апокалиптическую форму, въ родѣ „видѣній“ Ерма. Ангелъ пронесъ его черезъ семь

небесныхъ сферъ, и въ седьмой сферѣ онъ бесѣдовалъ съ семью мужами, облеченными въ бѣлую одежду, бесѣдовалъ о высотѣ и достоинствѣ священства, о чемъ онъ и передаетъ своимъ дѣтямъ. Предостерегая ихъ отъ гордости, Левій пророчески указываетъ имъ на новаго великаго Первосвященника, который нѣкогда явится среди нихъ. *Іуда* предостерегаетъ своихъ дѣтей отъ порока *пьянства*, представляя имъ страшную картину несчастнаго состоянія людей, предающихся этому пороку. *Иссахаръ* восхваляетъ и заповѣдуетъ своимъ дѣтямъ нравственную простоту и невинность, отличавшія жизнь его самого. Изъ всѣхъ сыновей Іакова только *Завулонъ*, какъ онъ самъ говорилъ о себѣ, въ извѣстномъ случаѣ имѣлъ состраданіе къ Іосифу, и вотъ онъ заповѣдуетъ своимъ дѣтямъ *милосердіе* и *любовь*, какъ другъ къ другу, такъ и ко всѣмъ вообще ближнимъ. *Данъ* и *Гадъ* заклинаютъ своихъ дѣтей удаляться *гнѣва* и *ненависти*, которые они сами нѣкогда питали къ брату своему Іосифу, а *Нефѳалимъ* заповѣдуетъ своимъ дѣтямъ во всемъ подчиняться порядку, начертанному и опредѣленному Богомъ. Завѣщаніе *Асира* въ этомъ же родѣ. *Веніаминъ* представляетъ своимъ дѣтямъ портретъ *добродѣтельнаго человѣка* въ лицѣ брата своего Іосифа, и приходитъ къ выводу, что за добродѣтелью всегда слѣдуетъ награда и счастіе. Рядъ всѣхъ нравственныхъ заповѣдей и наставленій авторъ завершаетъ и завѣщаніемъ *Іосифа*, которое составляетъ самую лучшую часть всей его книги и вѣнецъ всей его морали. Стодесятилѣтній старецъ Іосифъ, передъ своею смертію, собираетъ около себя своихъ дѣтей, чтобы внушить имъ *любовь къ цѣломудрію*. Съ этою цѣлію онъ разсказываетъ имъ исторію своей юности, со всѣми искушеніями и опасностями, которыя угрожали его невинности со стороны жены египетскаго евнуха Пентефрія, и указываетъ имъ на ту Божественную помощь, которая сохранила его чистымъ и невиннымъ. Основою этого разсказа послужилъ для автора тотъ коротенькій разсказъ, который находится въ XXXIX главѣ Бытія,

и въ общихъ чертахъ представляетъ жизнь Іосифа у Пентефрія. Авторъ дополняетъ и развиваетъ этотъ разсказъ. Самыми рѣзкими и яркими красками, съ замѣчательною глубиною психологическаго анализа, онъ рисуетъ картины семилѣтній борьбы между страстью египтянки, неостанавливающейся ни предъ какими препятствіями, и необыкновенною силою и спокойствіемъ духа молодого Іосифа, неуклонно рѣшившагося остаться вѣрнымъ закону своего Бога и обычаямъ отцовъ своихъ; живою и одушевленною рѣчью авторъ разсказываетъ, отъ лица Іосифа, какъ жена египетскаго евнуха, ослѣпленная страстію, поочередно переходила отъ мольбы къ угрозамъ, отъ любви къ ненависти, какъ она то обѣщалась быть Іосифу рабою и сдѣлать его господиномъ всѣхъ своихъ богатствъ и имѣній, то обѣщалась обратиться въ его вѣру и обратить всѣхъ египтянъ, то угрожала ему смертію, то грозила самоубійствомъ, и какъ при всемъ этомъ Іосифъ остался твердъ и непоколебимъ, при помощи поста и молитвы Спасителю, къ которымъ онъ постоянно прибѣгалъ во все время семилѣтней борьбы своей съ женою Пентефрія. Нравственная цѣль этого разсказа проходитъ ясно въ каждомъ фактѣ, и на каждой страницѣ. Фигура Іосифа, какъ рисуетъ ее авторъ, это фигура не только ветхозавѣтнаго, библейскаго Іосифа, раба египетскаго сановника, который только по обязанности и изъ долга и признательности къ своему господину отклоняетъ всѣ обольщенія его супруги, а скорѣе фигура новозавѣтнаго, христіанскаго дѣвственника. Въ этихъ, ничѣмъ непобѣдимыхъ и неизмѣнныхъ въ продолженіе цѣлыхъ семи лѣтъ, кротости и постоянствѣ, въ этихъ постоянныхъ постѣ и молитвѣ, единственныхъ утѣшеніяхъ Іосифа, въ этомъ сильномъ и возвышенномъ чувствѣ любви къ чистотѣ и цѣломудрію, которое проявляетъ Іосифъ, нельзя не видѣть вліянія на автора „Завѣщаній“ болѣе высшей и совершенной евангельской нравственности. И вообще, все нравственное ученіе автора „Завѣщаній“ носитъ на себѣ существенно

тотъ же характеръ, какъ и заповѣди Ерма, т. е. характеръ начальной, элементарной христіанской нравственности, характеръ переходный отъ ветхозавѣтной къ новозавѣтной нравственности [1]).

в) *Часть третья книги „Пастырь": Подобія.*

а) Общая характеристика этой части.

Третья часть книги „Пастырь" Ерма, состоящая изъ десяти такъ называемыхъ „Подобій" (*παραβολαί — similitudines*), развиваетъ въ себѣ тоже самое, что и двѣ предыдущія части: во всѣхъ трехъ частяхъ одинъ и тотъ же характеръ, одно и тоже общее направленіе, одна и таже главная и основная идея. Не отличаясь послѣдовательностію въ развитіи частностей и подробностей, „Пастырь" Ерма отличается за то замѣчательнымъ единствомъ *общаго* своего духа и характера, и общей основной своей идеей, изъ которой выходитъ и къ которой возвращается каждое его видѣніе, каждая заповѣдь и каждое подобіе. Одна и таже проповѣдь о покаяніи, одна и таже идея необходимости нравственнаго обновленія всего вообще психическаго состоянія человѣка проходитъ и въ первой, и во второй, и въ третьей части „Пастыря"; только въ первой части эта идея раскрывается въ формѣ *апокалиптической*, во второй въ формѣ *дидактической*, т. е. въ формѣ простыхъ нравственныхъ наставленій, а въ третьей — въ формѣ *параболической*, т. е. въ формѣ притчей или подобій. Такимъ образомъ, третья часть книги „Пастырь" отличается отъ двухъ остальныхъ главнымъ образомъ только своею *формою*, и отчасти, какъ увидимъ потомъ, *болѣе подробнымъ*, сравнительно съ двумя другими частями, *изложеніемъ ученія о Лицѣ Іисуса Христа*, о Его воплощеніи и о Его божествѣ, въ *пятомъ* и *девятомъ* подобіяхъ „Пастыря". На эти двѣ

[1]) Подробнѣе о завѣтахъ 12 патріарховъ см. въ соч. И. Порфирьева: «Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ», Казань 1872 г., стр. 256—284.

особенности мы и обратимъ вниманіе при разборѣ третьей части „Пастыря“.

Образъ рѣчи *параболическій*, способъ выраженія мыслей посредствомъ притчей и подобій, какъ извѣстно, состоитъ въ томъ, что изъ явленій природы, окружающихъ человѣка, и изъ событій обыденной человѣческой жизни, понятной и знакомой каждому, выводятся и уясняются посредствомъ сравненія и аналогіи какія-нибудь высшія, отвлеченныя истины изъ области религіи, морали и философіи, простая и сухая передача которыхъ, безъ облеченія ихъ въ картины и образы, для большинства можетъ быть непонятна и недоступна, и можетъ не оставлять почти никакого впечатлѣнія. Поэтому, образъ рѣчи параболическій или приточный, самый популярный и общедоступный способъ передачи мыслей, говоритъ больше чувству и воображенію, чѣмъ разсудку, производитъ живое и сильное впечатлѣніе особенно на людей мало образованныхъ и развитыхъ. Посредствомъ его, самая глубокая истина и самая отвлеченная идея, требующія для своего усвоенія и пониманія долгой и сильной работы мысли даже у образованнаго и развитого человѣка, получаютъ форму въ высшей степени осязательную, ограничиваются и, такъ сказать, овеществляются, и становятся такимъ образомъ доступными всякому сознанію, и развитому и неразвитому. Ясность и наглядность, картинность и образность составляютъ отличительную характеристическую черту этого способа передачи мыслей. Онъ особенно употребителенъ тамъ, гдѣ природа отличается сравнительно бо́льшимъ разнообразіемъ, бо́льшею красотою и бо́льшею величественностію своихъ картинъ, гдѣ она дѣйствуетъ на человѣка въ такой степени сильно и характерно, что онъ никакъ не можетъ отрѣшиться своею мыслію отъ тѣхъ впечатлѣній, которыя она на него производитъ, начинаетъ жить и живетъ ея собственною жизнію, и именно къ ея явленіямъ и картинамъ обращается для уясненія и усвоенія разныхъ высшихъ и отвлечен-

ныхъ истинъ, представляющихся его сознанію или сообщаемыхъ ему свыше, по Божественному откровенію. Вотъ почему параболическій способъ рѣчи, и вообще символизмъ въ языкѣ господствуетъ больше въ восточныхъ литературахъ, чѣмъ въ западныхъ. Между тѣмъ какъ западные народы, болѣе холодные и болѣе положительные по своему внутреннему характеру, безъ особенныхъ усилій вращаются въ области идей абстрактныхъ и отвлеченныхъ, въ области истинъ самыхъ глубокихъ и высокихъ, обнимаютъ и комбинируютъ ихъ сравнительно легко и быстро, и усвояютъ ихъ, не заключая въ какую-нибудь чувственную и осязательную форму; народы восточные съ тѣми же самыми истинами и идеями обращаются иначе; они облекаютъ ихъ въ символическую, образную и картинную форму; каждую отвлеченную и для простого сознанія, неуловимую мысль восточные писатели стараются облечь въ какую-нибудь осязательную форму, стараются драматизировать ее, обращаясь для этого къ предметамъ и явленіямъ природы или къ фактамъ и событіямъ изъ обыденной человѣческой жизни. Не касаясь литературы китайской, индѣйской, персидской и арабской, достаточно указать только, для подтвержденія всего сказаннаго нами, на священную письменность евреевъ и на народныя бесѣды Самого Господа, изложенныя въ евангеліяхъ. Параболическій способъ наставленія и тамъ и здѣсь занимаетъ самое видное мѣсто и находитъ самое лучшее свое выраженіе. Въ ветхомъ завѣтѣ есть цѣлыя книги, состоящія только изъ однѣхъ притчей нравственнаго содержанія. Нѣкоторыя отдѣльныя мѣста ветхозавѣтныхъ книгъ, изложенныя въ этомъ же родѣ, отличаются глубокою выразительностію, и до наглядности ясно отпечатлѣваютъ въ душѣ читателя ту мысль, которую хочетъ передать самъ авторъ. Особенно замѣчательно одно такое мѣсто, которое очень напоминаетъ собою *третье* и *четвертое* подобія „Пастыря“ Ерма, мѣсто изъ книги „Судей“, гл. IX. Спаситель, подъ формою притчи, подъ этою самою

простою и популярною формою, передавалъ народу самыя глубокія истины, нравственныя и религіозныя, напр. въ притчахъ о сѣятелѣ, о богатомъ и Лазарѣ, о блудномъ сынѣ, и т. д. Въ бесѣдахъ Господа все царство природы является образомъ царства благодати, и все твореніе, въ одинъ голосъ, проповѣдуетъ о высшихъ небесныхъ истинахъ, проповѣдуетъ языкомъ самымъ понятнымъ и доступнымъ каждому.

β) Подобія первое и второе: отношеніе христіанина къ земнымъ благамъ по воззрѣнію книги «Пастырь».

Подобія и притчи Ерма, составляющія содержаніе третьей части „Пастыря", взяты имъ большею частію у св. писателей ветхаго и новаго завѣта, и только приноровлены къ его собственнымъ, частнымъ идеямъ, и служатъ для его собственныхъ, частныхъ цѣлей. Такъ, уже самое *первое* его *подобіе* есть не что иное, какъ повтореніе и воспроизведеніе образа, употребленнаго ап. Павломъ въ его посланіи къ Евреямъ, образа, который самъ Павелъ взялъ изъ ветхаго завѣта; этотъ образъ есть представленіе общества земного и небеснаго въ видѣ двухъ городовъ, одного преходящаго и временнаго, а другого постояннаго и вѣчнаго: „не имамы здѣ пребывающаго града, но грядущаго взыскуемъ", писалъ ап. Павелъ Евреямъ (XIII, 14). Пользуясь этимъ образомъ, Ермъ развиваетъ въ своемъ первомъ подобіи слѣдующія мысли. Здѣсь, на землѣ, христіане, рабы Божіи, находятся только въ странствіи; ихъ городъ, и ихъ отечество находятся далеко отсюда. Здѣсь, на землѣ, область чужая, область діавола, который даетъ ей свои собственные законы. Христіанамъ, которыхъ отечество находится далеко отсюда и управляется своими особыми законами, не слѣдуетъ подчиняться законамъ этой земной области, а жить сообразно съ своимъ святымъ званіемъ. Жители земной области всѣ свои силы употребляютъ только на пріобрѣтеніе богатствъ и имуществъ, и въ нихъ только однихъ видятъ

все свое счастіе и конечную цѣль всего своего бытія. „А если вы, христіане", говоритъ Ерму ангелъ-пастырь. „имѣете не это, а другое отечество, въ которомъ господствуютъ законы не діавола, а Бога, то зачѣмъ вы покупаете здѣсь помѣстья, строите великолѣпныя зданія и ненужныя жилища? Кто приготовляетъ такія вещи въ этомъ земномъ городѣ, тотъ, значитъ, не помышлятъ о возвращеніи въ свое отечество". Подобно странникамъ на чужой сторонѣ, христіане не должны ничего приготовлять себѣ болѣе, чѣмъ сколько необходимо имъ для жизни; они должны всегда быть готовыми къ тому, чтобы, когда господинъ этого города, т. е. діаволъ, захочетъ изгнать ихъ изъ него, выйти въ свое отечество, и жить по своему закону безпечально и радостно. Вмѣсто полей, христіане должны искупать души отъ нуждъ и, сколько кто можетъ, помогать вдовамъ и сиротамъ. „Итакъ не желайте богатствъ язычниковъ", заключаетъ ангелъ-покаянія, „ибо они не свойственны рабамъ Божіимъ, и погибнутъ точно такъ же, какъ и все погибаетъ въ этомъ мірѣ".

Въ этомъ взглядѣ Ерма на земныя богатства и вообще на пріобрѣтеніе земного имущества нѣкоторые изъ нѣмецкихъ ученыхъ (напр. Землеръ) видятъ слѣды вліянія на него восточныхъ дуалистическихъ воззрѣній, т. е. будто Ермъ смотритъ на богатство, какъ на нѣчто злое въ самомъ себѣ, какъ на произведеніе злого начала, діавола, и запрещаетъ пріобрѣтеніе богатствъ во всякомъ смыслѣ. Ермъ, дѣйствительно, сильно и нѣсколько даже рѣзко говоритъ противъ богатствъ, считая ихъ пріобрѣтеніе несвойственнымъ рабамъ Божіимъ, т. е. христіанамъ, и смотря на все земное, какъ на область и собственность діавола. Но это нисколько не доказываетъ дуалистическаго образа его мыслей, и вовсе не значитъ, чтобы онъ абсолютно отрицалъ пріобрѣтеніе богатствъ и всякой земной собственности. Мысль, которая проходитъ въ первомъ подобіи Ерма, совершенно другая. Ермъ вооружается *не противъ богатствъ вообще, а только противъ злоупотребленій*

ими, точно такъ же, какъ и добровольное общеніе имуществъ у первенствующихъ христіанъ нисколько не исключало собою права пріобрѣтенія собственности. Чтобы понять силу и нѣкоторую рѣзкость рѣчи въ этомъ первомъ подобіи Ерма, и вообще отношеніе другихъ первыхъ христіанскихъ моралистовъ къ земнымъ богатствамъ, нужно вспомнить то общество, среди котораго они жили и дѣйствовали и къ которому обращались съ своею проповѣдью о нестяжательности. Это общество, съ одной стороны языческое, а съ другой іудейское до такой степени было привязано къ богатствамъ и земнымъ благамъ и до такой степени сосредоточивало на нихъ дѣятельность всѣхъ своихъ силъ, что нужны были необыкновенныя усилія, чтобы отвратить его отъ земныхъ благъ къ благамъ высшимъ, небеснымъ, нужна была необыкновенная энергія слова, чтобы внушить людямъ языческаго общества, надежды которыхъ ограничивались только одною земною жизнію, что кромѣ земныхъ благъ, есть еще другія, небесныя и вѣчныя блага, и что кромѣ этого земного града есть еще градъ небесный, Іерусалимъ высшій, церковь Бога жива. Самые первые христіанскіе моралисты, возставая противъ богатствъ, разумѣютъ именно это крайнее и исключительное отношеніе къ нимъ, съ одной стороны, современныхъ имъ язычниковъ, которые смотрѣли на богатства только какъ на орудіе для своего деспотизма и нравственной распущенности, только какъ на средство для увеличенія числа своихъ рабовъ и для удовлетворенія своимъ страстямъ, а съ другой и іудеевъ, у которыхъ подъ вліяніемъ фарисеевъ и саддукеевъ взглядъ на богатства тоже мало чѣмъ отличался отъ взгляда язычниковъ. Слова Спасителя „горе богатымъ“ относились не къ новому христіанскому міру, обновленному благодатію Духа Святаго, проникнутому и одушевленному духомъ и силою закона евангельскаго, а падали всею своею тяжестію только на древній міръ, на богатства, какъ плодъ несправедливости и какъ средство къ невоздерж-

ности и неумѣренности. А также, когда св. Іоаннъ говоритъ: „не любите міра, ни яже въ мірѣ, яко все, еже въ мірѣ, похоть плотская, похоть очесъ, и гордость житейская, нѣсть отъ Отца, но отъ міра сего есть“ (1 Іоан. II, 15, 16), онъ вовсе не внушаетъ этимъ абсолютное отвращеніе къ міру и всему мірскому, а только предостерегаетъ, подобно Спасителю, отъ исключительной привязанности къ міру и ко всему мірскому современнаго ему, нехристіанскаго общества, и тоже, значитъ, разумѣетъ при этомъ древній, нравственно испорченный міръ, а не новый, обновленный вѣрою въ І. Христа и благодатію Духа Святаго. Точно также нужно понимать слова Ерма о богатствѣ. Когда онъ говоритъ, что всѣ вообще земныя блага находятся подъ властію злого духа, онъ разумѣетъ при этомъ только крайнюю, неумѣренную привязанность къ нимъ со стороны современнаго ему развращеннаго и испорченнаго общества, въ томъ же смыслѣ, въ какомъ и св. Іоаннъ сказалъ, что „весь міръ во злѣ лежитъ“ (1 Іоан. V, 19), что весь современный ему нехристіанскій міръ носитъ на себѣ печать зла, развращенности и испорченности, какъ по отношенію къ богатствамъ, такъ и ко всему остальному. Но, возставая противъ богатствъ, какъ смотрѣлъ на нихъ міръ языческій и міръ іудейскій временъ его упадка, христіанскіе моралисты старались дать богатствамъ ихъ истинный, настоящій смыслъ, и сообщать имъ правильное употребленіе, въ духѣ христіанской любви, старались сдѣлать изъ нихъ средство для христіанской благотворительности. Это и представляетъ Ермъ въ своемъ слѣдующемъ, *второмъ* подобіи, изъ котораго ясно видно, какъ онъ далекъ былъ отъ мысли, видѣть въ земныхъ богатствахъ нѣчто злое въ самомъ себѣ, и запрещать пріобрѣтеніе ихъ въ абсолютномъ смыслѣ.

Чтобы показать своимъ читателямъ истинный смыслъ земныхъ богатствъ и правильное, христіанское употребленіе ихъ, онъ прибѣгаетъ къ слѣдующему сравненію. Онъ беретъ для выраженія своей мысли

два дерева, *виноградное дерево* и *вязъ*. Виноградное дерево, говоритъ онъ, имѣетъ плодъ, а вязъ—дерево безплодное; но виноградное дерево не можетъ приносить плода, если не будетъ опираться на вязъ. Лежа на землѣ, оно даетъ гнилой плодъ, а вися на вязѣ, оно даетъ плодъ и за себя и за вязъ. Вязъ, такимъ образомъ, даетъ плодъ не меньшій, даже гораздо большій, чѣмъ виноградная лоза; потому что лоза, будучи повѣшена на вязѣ, даетъ плодъ и обильный и хорошій, а лежа на землѣ, даетъ плодъ плохой и малый, и потому что во время засухи вязъ, сохраняя въ себѣ влагу, питаетъ и поддерживаетъ виноградную лозу, безъ чего она засохла бы и не принесла бы никакого плода. Такое же отношеніе, по представленію Ерма, существуетъ и между богатымъ и бѣднымъ; и тотъ и другой необходимы другъ для друга; какъ вязъ необходимъ для винограднаго дерева, такъ и бѣдный необходимъ для богатаго. Богатый имѣетъ много сокровищъ, но бѣденъ для Господа; развлекаемый своими богатствами, онъ очень мало молится Господу, и если имѣетъ какую молитву, то слабую и мало дѣйственную. Но когда богатый подаетъ бѣдному то, въ чемъ онъ нуждается, то бѣдный молитъ Господа за богатаго, и Богъ подаетъ богатому всѣ блага; потому что бѣдный богатъ въ молитвѣ, и молитва его имѣетъ великую силу предъ Господомъ. Богатый подаетъ бѣдному въ увѣренности, что ему внимаетъ Господь; бѣдный благодаритъ Бога за богатаго, который даетъ ему. Бѣдные, моля Господа за богатыхъ, бываютъ услышаны, и умножаютъ богатства ихъ, а богатые, помогая бѣднымъ, ободряютъ ихъ души. И тѣ и другіе, заключаетъ Ермъ, дѣлаютъ доброе и благое дѣло. Такимъ образомъ, отвращая своихъ читателей отъ исключительнаго и крайняго пристрастія къ богатствамъ, и возвышая ихъ отъ благъ земныхъ къ благамъ высшимъ, небеснымъ, въ своемъ первомъ подобіи, Ермъ, во второмъ своемъ подобіи, указываетъ и уясняетъ имъ правильное, чисто христіанское пользованіе богатствами;

онъ отрицаетъ богатства, какъ конечную цѣль человѣческой жизни, въ смыслѣ современныхъ ему язычниковъ; но онъ признаетъ и одобряетъ пріобрѣтеніе ихъ, какъ средства для христіанской благотворительности, выясняя взаимную нужду бѣдныхъ и богатыхъ въ жизни человѣческаго общества.

γ) Третье и четвертое подобія: видимое сходство праведниковъ и грѣшниковъ въ земномъ мірѣ и ихъ различіе въ будущемъ вѣкѣ.

Въ двухъ слѣдующихъ своихъ подобіяхъ, *третьемъ* и *четвертомъ*, Ермъ съ такою же выразительностію представляетъ и раскрываетъ другую нравственную истину: *видимое сходство* праведныхъ и грѣшныхъ въ этомъ, земномъ мірѣ, и *ихъ различіе* въ мірѣ будущемъ, въ жизни загробной. Онъ употребляетъ для этого сравненіе, которое очень часто встрѣчается въ священныхъ книгахъ ветхаго завѣта: онъ сравниваетъ жизнь людей съ жизнію растеній и деревьевъ. Зимой всѣ деревья представляются засохшими, и кажутся
Подоб. III. похожими другъ на друга. Такъ и въ этомъ вѣкѣ не замѣтны, ни праведные, ни грѣшные; они кажутся похожими другъ на друга. Настоящій вѣкъ есть зима для праведныхъ, которые, живя съ грѣшниками, повидимому не отличаются отъ нихъ. Лѣтомъ, напротивъ, одни деревья зеленѣютъ и разцвѣтаютъ, а другія
Подоб. IV. остаются по прежнему засохшими, какъ и зимой. Это служитъ образомъ жизни въ будущемъ вѣкѣ праведныхъ и грѣшныхъ: зеленѣющія и разцвѣтающія лѣтомъ деревья означаютъ праведниковъ, а сухія деревья означаютъ грѣшниковъ въ будущей жизни. Будущій вѣкъ есть лѣто для праведныхъ и зима для грѣшниковъ. Въ будущей жизни ясно откроется, кто праведные и кто грѣшные; плодъ праведныхъ будетъ тогда видимъ и замѣтенъ для всѣхъ, и всѣ они явятся радостными въ томъ вѣкѣ; грѣшники, напротивъ, окажутся въ будущемъ вѣкѣ сухими и безплодными, и будутъ преданы огню, какъ дрова, и обнаружится, что дѣла ихъ были

злы во время земной ихъ жизни. Выводъ отсюда ясенъ: нужно приносить плодъ добрый, чтобы онъ явился и открылся въ будущемъ вѣкѣ, нужно воздерживаться отъ мірскихъ заботъ, чтобы безпрепятственно и всѣми своими силами посвящать себя служенію единому и истинному Богу, Творцу всего. Таковъ смыслъ *третьяго* и *четвертаго* подобій книги „Пастырь".

б) Подобія пятое и девятое: вопросъ о догматическихъ воззрѣніяхъ писателя кн. «Пастырь».

Преслѣдуя только одну нравственную цѣль, и главнымъ образомъ только къ ней одной приноровляя всѣ свои видѣнія, заповѣди и притчи, Ермъ вовсе не имѣетъ въ виду представить читателямъ свои догматическія воззрѣнія и вѣрованія, которыхъ онъ, если и касается, то касается только слегка и мимоходомъ, насколько это нужно для его главной цѣли, для пробужденія въ душахъ вѣрующихъ сознанія своей грѣховности и необходимости внутренняго, нравственнаго обновленія и очищенія. Поэтому, произведеніе Ерма, сравнительно съ писаніями другихъ Мужей Апостольскихъ, вообще бѣдно и почти безсодержательно въ догматическомъ отношеніи; даже такого вопроса, какъ вопросъ о Лицѣ Богочеловѣка, который возбуждалъ въ его время вниманіе не только христіанъ, но и іудеевъ съ язычниками, какъ самый главный и основной вопросъ новой христіанской вѣры, Ермъ касается въ своей книгѣ мало, говоритъ о немъ въ чертахъ не совсѣмъ ясныхъ, точныхъ и опредѣленныхъ, хотя и въ строго церковномъ, православномъ духѣ. Ученія о Лицѣ Богочеловѣка онъ касается только въ двухъ мѣстахъ своего „Пастыря", именно въ *пятомъ* и *девятомъ* подобіяхъ, которыя, поэтому въ догматическомъ отношеніи представляютъ самыя замѣчательныя мѣста всей книги. Но и эти мѣста, т. е. *пятое и девятое* подобія Ерма, въ которыхъ содержится ученіе о воплощеніи и божествѣ І. Христа, возбудили вниманіе ученыхъ глав-

нымъ образомъ только съ недавняго времени, по поводу тѣхъ возраженій и неправильныхъ толкованій, которыя стали дѣлать и давать имъ богословы новотюбингенской школы, для подтвержденія своей пресловутой теоріи объ *евіонизмѣ* первенствующей церкви.

1. Подобіе пятое: поводъ къ обвиненіямъ писателя книги «Пастырь» въ евіонизмѣ.

Возраженія противъ чистоты догматическаго ученія Ерма основываются, главнымъ образомъ, на *пятомъ* подобіи Ерма, и сосредоточиваются около слѣдующихъ двухъ пунктовъ: во первыхъ, будто бы Ермъ вовсе не имѣлъ представленія о троичности Лицъ въ Божествѣ, и зналъ только одного Бога, въ строго-евіонейскомъ смыслѣ этого слова, и во вторыхъ, будто бы онъ считалъ І. Христа, точно такъ же какъ и евіонеи, только простымъ и обыкновеннымъ человѣкомъ. Пятое подобіе, которое послужило главнымъ основаніемъ для этихъ возраженій, состоитъ въ слѣдующемъ.—Нѣкто имѣлъ помѣстье и много рабовъ, и въ одной части его владѣній у него былъ виноградникъ. Отправляясь въ дальнее путешествіе, онъ поручилъ его одному своему рабу, самому честному и вѣрному, съ тѣмъ, чтобы онъ приставилъ къ виноградным лозамъ тычинки, обѣщая за это дать ему свободу. Но рабъ сдѣлалъ больше, чѣмъ требовалъ отъ него господинъ; онъ не только приставилъ тычинки, но и очистилъ виноградникъ отъ разныхъ сорныхъ травъ, которыхъ въ немъ было очень много, а виноградникъ сдѣлался цвѣтущимъ и красивымъ. Господинъ, когда возвратился домой, остался весьма доволенъ этимъ поступкомъ своего раба, и, пригласивши своего любимаго сына-наслѣдника, и лучшихъ своихъ друзей-совѣтниковъ, сказалъ имъ: я обѣщался дать этому рабу свободу, если онъ исполнитъ мое порученіе, но онъ сдѣлалъ больше, чѣмъ я отъ него требовалъ; за это я хочу его сдѣлать сонаслѣдникомъ своему сыну. Сынъ и друзья одобрили это его

намѣреніе, тѣмъ болѣе, что чрезъ нѣсколько времени рабъ снова доказалъ, какими высокими нравственными качествами онъ обладаетъ; тѣ яства, которыя господинъ посылалъ ему съ своего стола, онъ дѣлилъ между своими собратьями рабами, оставляя для себя только самое необходимое. „Что значитъ эта притча", спросилъ Ермъ ангела-пастыря. Ангелъ объяснилъ ее слѣдующимъ образомъ. *Поле*, о которомъ говорится въ притчѣ, означаетъ *міръ*. *Господинъ* помѣстья есть *Творецъ*. Который все совершилъ и утвердилъ. Его *Сынъ*-наслѣдникъ есть *Духъ Святый*, а *рабъ* есть *Сынъ Божій*. І. Христосъ. *Виноградникъ* означаетъ *народъ*, который насадилъ Господь. *Тычинки* суть *ангелы*, приставленные *Господомъ* для сохраненія *его народа*. *Другіе* совѣтники Господа тоже суть ангелы, святые и первозданные. *Яства*, которыя господинъ посылалъ своему рабу, суть *заповѣди*, которыя Господь чрезъ Сына Своего далъ своему народу.—

Доселѣ притча не даетъ еще яснаго представленія о томъ, какъ смотрѣлъ авторъ книги „Пастырь" на Второе и Третье Лица Божественной Троицы; на первый взглядъ даже кажется, что Ермъ какъ будто смѣшиваетъ ихъ въ своемъ представленіи. Третье Лице Св. Троицы, Духъ Святый, называется у него Сыномъ-наслѣдникомъ, а Второе Лице представляется только рабомъ, котораго господинъ хочетъ сдѣлать сонаслѣдникомъ своему Сыну; но въ тоже время въ толкованіи притчи и Второе Лице Троицы называется Сыномъ Божіимъ и Господомъ, Который приставляетъ ангеловъ для сохраненія народа Божія и даетъ этому народу заповѣди. Такое, впрочемъ только *кажущееся*, смѣшеніе отношеній между Лицами Божественной Троицы и смутило новотюбингенскихъ богослововъ и дало имъ основаніе полагать, что Ермъ не имѣетъ яснаго и отчетливаго представленія о Лицахъ Божественной Троицы, котораго, по ихъ мнѣнію, не было и во всей вообще современной ему церкви, и что какъ Ермъ, такъ и вся вообще церковь его времени знали только едино-

личнаго Бога, въ строго-евіонейскомъ смыслѣ этого слова. А представленіе въ притчѣ Сына Божія, Іисуса Христа, подъ образомъ только раба своего господина дало имъ мысль, что Ермъ смотрѣлъ на Господа-Спасителя только какъ на простого человѣка, только какъ на раба Божія, а не какъ на единороднаго и единосущнаго Сына Божія. Дальнѣйшее толкованіе ангеломъ этой притчи о виноградникѣ и господинѣ, представляя взглядъ Ерма гораздо яснѣе, опровергаетъ эти выводы новотюбингенскихъ богослововъ.

„Почему Сынъ Божій представляется въ этой притчѣ подъ образомъ раба", спрашиваетъ Ермъ ангела-пастыря. „Слушай", отвѣчаетъ ему ангелъ, „Сынъ Божій хотя и поставляется здѣсь въ рабскомъ положеніи, но Самъ по себѣ имѣетъ *великое могущество и власть*: Богъ насадилъ виноградникъ, т. е. создалъ народъ, и *поручилъ* его Своему Сыну, а Сынъ приставилъ ангеловъ для сохраненія каждаго изъ людей, и Самъ весьма много потрудился и весьма много *пострадалъ*, чтобы очистить грѣхи ихъ; и очистивъ грѣхи ихъ, Онъ показалъ имъ путь жизни и далъ законъ, принятый Имъ *отъ Отца*. Такимъ образомъ, *Онъ есть Господь народу со всею властію*, полученною отъ Отца. А почему Богъ взялъ въ совѣтъ о наслѣдствѣ Сына Своего и славныхъ ангеловъ, слушай", продолжалъ объяснять Ерму пастырь (гл. VI). „Богъ поселилъ Духъ Святый, *прежде сущій* и *создавшій всю тварь*, въ плоть, какую Онъ восхотѣлъ. И эта плоть хорошо послужила Духу, ходя въ чистотѣ и святости, и ничѣмъ не осквернивши Духа. И такъ какъ она жила непорочно, и подвизалась вмѣстѣ съ Духомъ, и мужественно содѣйствовала Ему во всякомъ дѣлѣ, то Богъ и принялъ ее *въ общеніе съ Собою*. Итакъ Онъ *призвалъ въ Совѣтъ* Сына и добрыхъ ангеловъ, *чтобы* и эта плоть, непорочно послужившая Духу, получила *мѣсто успокоенія*". — Это толкованіе бросаетъ свѣтъ на всю вообще притчу и ея догматическое значеніе и содержаніе. Первая и самая главная цѣль этой притчи нравственная; въ пятомъ подобіи ангелъ

прежде всего имѣетъ въ виду и даетъ притчѣ нравственный смыслъ; главнымъ образомъ онъ прилагаетъ ее къ нравственнымъ обязанностямъ человѣка и говоритъ о томъ, какъ много Богъ награждаетъ того человѣка, который по своей благочестивой ревности дѣлаетъ, или, по крайней мѣрѣ, старается дѣлать, больше, чѣмъ ему заповѣдано и чѣмъ сколько отъ него требуется. Затѣмъ уже ангелъ объясняетъ Ерму изложенный нами догматическій смыслъ притчи, и такъ какъ этотъ смыслъ занимаетъ въ притчѣ второстепенное значеніе, то очень понятно, что Ермъ при изображеніи его допускаетъ нѣкоторыя неточности и неопредѣленности, которыя и подали поводъ къ ложнымъ толкованіямъ. Но только что представленная нами выдержка,—отвѣтъ ангела на вопросъ: „почему Сынъ Божій представляется въ этой притчѣ подъ образомъ раба“, — легко устраняетъ всѣ эти неточности и неопредѣленности. Притча вовсе не можетъ давать вывода, что Ермъ и вся вообще современная ему церковь не имѣли яснаго и отчетливаго представленія о Лицахъ Божественной Троицы, потому что догматическій смыслъ притчи составляетъ не ученіе о Троицѣ, о Которой нѣтъ въ ней и рѣчи, а ученіе о *воплощеніи* І. Христа, и о *прославленіи* и блаженствѣ на небѣ Его пречистой человѣческой природы. І. Христосъ называется въ притчѣ *рабомъ*, не какъ Сынъ Божій, единородный и единосущный, а какъ *Сынъ человѣческій, какъ человѣкъ*, явившійся на землю для *очищенія виноградника Божія*, т. е. для нравственнаго обновленія и исправленія всего вообще человѣческаго рода, своими крестными страданіями, своею смертію и своимъ Божественнымъ ученіемъ, или, какъ выражается ангелъ, „закономъ, принятымъ Имъ отъ Своего Отца“. Съ этою цѣлію, т. е. чтобы имѣть возможность исполнить все это, Самъ Духъ Святый, сущій прежде всякой твари, и Творецъ всего міра, вселяется въ человѣческую плоть, и соединяется съ нею; и затѣмъ оба они, т. е. и Духъ Святый и человѣческая плоть, вмѣстѣ совершаютъ дѣло спасенія людей; плоть, по выраже-

нію ангела, „хорошо служитъ Духу и мужественно содѣйствуетъ Ему“ въ великомъ дѣлѣ спасенія и искупленія людей, такъ что Богъ въ награду за это удостоиваетъ ее, по словамъ ангела, „общенія съ Собою“, т. е. дѣлаетъ человѣчество І. Христа причастнымъ Божеской славы, и даетъ ей „мѣсто успокоенія“, т. е. блаженство и прославленіе на небѣ. Но Духъ Святый, о внутреннемъ единеніи Котораго съ человѣческою природою въ Лицѣ І. Христа говоритъ Ермъ въ своемъ пятомъ подобіи, и Котораго онъ представляетъ въ своей притчѣ сыномъ, наслѣдникомъ господина, призываемымъ въ совѣтъ относительно заслугъ раба, это, не Третье Лице Св. Троицы, а духовная Божеская природа Втораго Лица, сущая прежде всякой твари вмѣстѣ съ Богомъ Отцемъ, какъ отдѣльная и самостоятельная Божественная ὑπόστασις. *Сынъ и рабъ въ притчѣ, это одно и тоже лицо*, разсматриваемое только въ двухъ формахъ своего бытія, т. е. какъ Существо вѣчное и Божественное, и какъ Существо, явившееся во времени, въ „зракѣ раба“, по выраженію писанія, и въ „подобіи человѣчествѣмъ“, для спасенія и искупленія людей. Нѣтъ ничего страннаго и удивительнаго, если Сынъ Божій, Второе Лице Св. Троицы, какъ Богъ, называется у Ерма Духомъ Святымъ, или просто Духомъ, какъ напр. въ подобіи девятомъ: *ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν*, (Simil. IX. cap. 1). Названіе „Духъ“ прилагается и священными и церковными писателями не только къ Третьему Лицу Св. Троицы, но часто и вообще къ Богу, для означенія и выраженія Его духовной Божественной природы, т. е. и къ Первому, и ко Второму, и къ Третьему Лицамъ Троицы. „Богъ есть Духъ“ и „Господь есть Духъ“, выраженія, которыя не разъ встрѣчаются у апостоловъ, напр. у апостола Павла, въ его посланіяхъ къ Коринѳянамъ (2 посл. III. 17), къ Римлянамъ (I, 4), къ Тимоѳею (1 посл. III, 16) и къ Евреямъ (IX, 14). У церковныхъ писателей, жившихъ позднѣе Ерма, не только вообще Богъ, но и въ частности Сынъ Божій,

Второе Лице Троицы, часто называется „Духомъ“ или „Духомъ Святымъ“, для выраженія Его духовной Божественной природы; такъ называетъ Его, напр., св. Θеофилъ антіохійскій (Ad Autol. lib. II, cap. 10), св. Ипполитъ (Contr. haeres. Noet. cap. I) и Тертулліанъ. „Духъ Божественный, Премудрость Божественная, Слово Божественное“, говоритъ напр. Тертулліанъ въ своемъ трактатѣ „о молитвѣ Господней“ (cap. I), „всѣ эти названія означаютъ тоже, что и Слово премудрости, Премудрость Слова и Духа, Господь нашъ І. Христосъ, Богъ-Слово“. Такимъ образомъ, настоящій смыслъ притчи вовсе не можетъ давать вывода, что Ермъ и съ нимъ вся вообще современная ему церковь не имѣли яснаго и отчетливаго представленія о Лицахъ Божественной Троицы, признавая только одного единоличнаго Бога, и что на І. Христа они смотрѣли какъ на простого человѣка, какъ только на раба Божія, вдохновеннаго и одушевленнаго Духомъ Святымъ, подобно ветхозавѣтнымъ пророкамъ. Ермъ говоритъ въ своемъ пятомъ подобіи не о Троицѣ, а о воплощеніи І. Христа, и разумѣетъ подъ этимъ воплощеніемъ не простое пророчественное вдохновеніе и одушевленіе, а тѣсное внутреннее единеніе двухъ природъ въ І. Христѣ, Божеской и человѣческой, принятой этой послѣдней въ ипостасное общеніе съ первой, ея обоженіе и прославленіе за тѣ великія заслуги, которыя она оказала въ дѣлѣ спасенія людей. Ермъ представляетъ, далѣе, І. Христа не простымъ только рабомъ Божіимъ, но и сыномъ-наслѣдникомъ, Духомъ, сущимъ прежде всего и создавшимъ все видимое и невидимое, явившимся съ исполненіемъ временъ для нравственнаго обновленія и пересозданія человѣчества, для такого дѣла, которое могъ совершить только Богъ.—Но *Божественная природа* І. Христа яснѣе и опредѣленнѣе представляется въ *девятомъ* подобіи Ерма, къ которому мы теперь и обратимся.

2. Подобіе девятое: православный характеръ ученія писателя книги «Пастырь» о Второмъ и Третьемъ Лицахъ Святой Троицы.

Это подобіе имѣетъ форму видѣнія, и есть не что иное, какъ дальнѣйшее и подробнѣйшее развитіе *третьяго* видѣнія Ерма, въ которомъ изображается, какъ мы видѣли, устройство и составъ церкви Христовой подъ образомъ строенія башни. Идея девятаго подобія таже самая. Мы не станемъ подробно воспроизводить это подобіе, потому что оно слишкомъ обширно, заключаетъ въ себѣ цѣлыхъ 33 главы, а коснемся его только въ общихъ чертахъ, насколько это нужно для нашей главной цѣли, т. е. чтобы видѣть догматическое значеніе и содержаніе этого подобія.

Ермъ приводится ангеломъ-пастыремъ на одну гору въ Аркадіи и оба они садятся на ея вершинѣ. И вотъ Ермъ видитъ вокругъ себя огромное поле, окруженное двѣнадцатью горами различнаго вида, черною, голою горою, съ разсѣлинами, утесистою, обна-
гл. 2. женною, бѣлою, и т. д. Въ самой срединѣ поля онъ видитъ бѣлый громадный камень, до такой степени громадный, что онъ могъ бы держать на себѣ всю землю. Самый камень былъ древній, но онъ имѣлъ новую высѣченную дверь, которая казалась сдѣланною недавно и сіяла свѣтлѣе солнца. Вокругъ двери стояли двѣнадцать дѣвъ, радостныхъ и веселыхъ и до такой степени сильныхъ и мужественныхъ, что Ерму казалось, какъ будто онѣ готовы были и могли понести
гл. 3. на себѣ цѣлое небо. Затѣмъ Ермъ видѣлъ, что пришли шесть высокихъ и почтенныхъ мужей и привели съ собою множество другихъ мужей, точно такъ же какъ и они, высокихъ, красивыхъ и сильныхъ. И всѣ эти лица, т. е. 12 дѣвъ, шесть мужей и множество другихъ мужей, стали строить башню. Главнымъ основаніемъ, на которомъ строилась башня, былъ тотъ громадный и древній камень, съ новою блестящею дверью. На немъ, тоже въ основаніе башни, положены были четыре ряда другихъ камней, взятыхъ дѣвами изъ нѣкото-

рой глубины; въ первомъ ряду были положены десять гл. 4.
камней, во второмъ двадцать пять, въ третьемъ тридцать пять и наконецъ въ четвертомъ сорокъ камней. Дальнѣйшее строеніе башни производилось изъ камней, которые были приносимы съ двѣнадцати горъ, окружавшихъ то поле, гдѣ все это происходило. Одни изъ этихъ камней, послѣ осмотра ихъ мужемъ высочайшаго роста, превышавшимъ самую башню, оказались годными для строенія и прямо клались въ зданіе башни, а другіе негодными, и откладывались, потомъ обтесывались, прилаживались, очищались и снова клались въ зданіе башни; нѣкоторые оказались совершенно негодными. Наконецъ, башня была построена; она была такъ прекрасна, что казалась сдѣланною какъ бы изъ одного камня, свѣтлаго и блестящаго. Ангелъ объяснилъ это видѣніе слѣдующимъ образомъ. *Башня* это *церковь* Христова. *Камень съ дверью*, положенный въ ея основаніе, это *Сынъ Божій*!. „Какимъ же образомъ“, спросилъ его Ермъ, „камень древній, а дверь у него новая“? „Сынъ Божій“, отвѣчалъ ему пастырь, „*древнье всякой* твари, такъ что присутствовалъ на совѣтѣ Отца Своего о созданіи твари. А *дверь новая* потому, что въ *послѣдніе дни* Онъ явился на землю и сдѣлался *новою дверью* для людей, чтобы желающіе спастись могли войти чрезъ нее въ царство Божіе. Какъ въ какой-нибудь городъ съ одними воротами можно войти не иначе, какъ только чрезъ эти ворота, такъ и въ царство Божіе можно войти только, принявши имя Сына Божія; можно войти только тою дверью, которая есть І. Христосъ, составляющій единственный доступъ къ Богу; никто иначе не войдетъ къ Нему, какъ только чрезъ Сына Его“. „А почему башня строится не просто на землѣ, а на камнѣ съ дверью“, спрашивалъ Ермъ; „потому что *имя Сына Божія велико и неизмѣримо*“, отвѣчалъ ему ангелъ, „и оно держитъ весь міръ. А держа весь міръ, Сынъ Божій держитъ и Свою церковь, и служитъ для нея главнымъ основаніемъ. *Шесть мужей*, строителей башни“, продолжаетъ объяс-

нять ангелъ. „означаютъ *славныхъ первозданныхъ ангеловъ* Божіихъ; *ангеловъ* же означаютъ и *множество другихъ мужей*-строителей. *Дѣвы* при башнѣ это святые духи, божественные благодатные дары въ Христовой церкви, сообщаемые вѣрующимъ отъ Духа Святаго. *Четыре ряда камней*, взятыхъ изъ глубины и вошедшихъ въ основаніе башни, означаютъ *четыре ряда праведныхъ* и *Святыхъ Божіихъ*: первый рядъ составляютъ ветхозавѣтные праведники" (Гильгенфельдъ предполагаетъ, что Ермъ разумѣетъ подъ этими первыми праведниками 10 допотопныхъ патріарховъ), „второй рядъ составляетъ второй вѣкъ мужей праведныхъ, третій рядъ это пророки и служители Господа, и наконецъ четвертый рядъ это апостолы и святые проповѣдники слова Божія. *Остальные камни*, взятые съ двѣнадцати горъ, окружавшихъ поле, означаютъ *вообще всѣхъ вѣрующихъ*, вошедшихъ и имѣющихъ войти въ церковь Христову. *Двѣнадцать различныхъ горъ* означаютъ *двѣнадцать народовъ съ различнымъ* внутреннимъ настроеніемъ и характеромъ, увѣровавшихъ и имѣющихъ увѣровать въ Іисуса Христа".

Вотъ, въ общихъ чертахъ, содержаніе и смыслъ этого обширнаго видѣнія Ерма, извѣстнаго подъ именемъ *девятаго подобія*. Вмѣстѣ съ *третьимъ видѣніемъ* и *пятымъ подобіемъ*, т. е. притчею о господинѣ и виноградникѣ, Ермъ выразилъ здѣсь всѣ свои догматическія воззрѣнія и вѣрованія, насколько онъ считалъ это нужнымъ для главной цѣли своего творенія, нравственной и чисто практической. Не смотря на сравнительную бѣдность догматическаго содержанія, на нѣкоторую неясность и неопредѣленность языка, особенно въ пятомъ подобіи, взглядъ Ерма на Лице Богочеловѣка, на Его отношеніе къ Богу Отцу и человѣку и отчасти и на Лице Духа Святаго представляется все-таки яснымъ и опредѣленнымъ, и носитъ на себѣ характеръ церковнаго и чисто православнаго ученія. Его вѣра въ вѣчное, божественное, ипостасное и личное бытіе Сына и въ Божественное достоинство Духа Святаго представ-

ляется въ его девятомъ подобіи не подлежащею никакому сомнѣнію. Сынъ Божій является здѣсь Существомъ *древнье всякой твари*; Онъ участвуетъ въ Божественномъ Совѣтѣ о созданіи твари [1]; Его имя велико и неизмѣримо и вся вселенная держится Имъ [2]; Онъ есть Творецъ и Вседержитель міра. Будучи, по своей божественной природѣ, камнемъ древнимъ, Сынъ Божій есть въ тоже время и *новая дверь* для человѣчества; съ исполненіемъ временъ, Онъ воплощается, является на землю для спасенія грѣшныхъ людей, страдаетъ и умираетъ за нихъ, нравственно обновляетъ и пересозидаетъ все человѣчество, дѣлается краеугольнымъ камнемъ новаго, святаго общества людей. Своей святой церкви; Онъ совершаетъ, такимъ образомъ, дѣло, которое могъ совершить только Богъ, Существо всемогущее. Онъ есть животворное начало въ своей церкви; церковь живетъ и держится только чрезъ Него и Имъ, Его всемогущею силою; „человѣкъ", говоритъ пастырь, „до принятія имени Сына Божія мертвъ; но какъ скоро приметъ это имя, онъ отлагаетъ свою мертвенность и воспринимаетъ жизнь", становится живымъ, плодотворнымъ и нравственно-обновленнымъ членомъ общества вѣрующихъ. Сынъ Божій, по изображенію Его въ девятомъ подобіи, есть, наконецъ, верховный Судія всего міра; Ему именно принадлежитъ право сдѣлать послѣднее рѣшеніе, какіе камни могутъ войти въ зданіе башни, и какіе не могутъ, т. е. какіе изъ вѣрующихъ достойны принятія въ царство Божіе и какіе не достойны. Ему подчинены даже самые высшіе, первозданные и славные ангелы Божіи, которые строятъ башню по Его указаніямъ и по Его верховному рас-

---

[1]) *ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ* (Simil. IX, 12).

[2]) *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον, καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει... πάσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ βαστάζεται* (Similit. IX, cap. 14).

поряженію. Этотъ образъ Сына Божія, какъ представляется онъ въ девятомъ подобіи Ерма, слѣдовательно вовсе не похожъ на тотъ искаженный образъ, который навязываютъ Ерму Бауръ, Швеглеръ и другіе новотюбингенскіе богословы, на образъ простого раба Божія, простого вдохновеннаго свыше, праведнаго и благочестиваго человѣка, отличающагося отъ другихъ вдохновенныхъ, праведныхъ и благочестивыхъ людей только высшею степенью вдохновенія и святости.

Такимъ же божественнымъ могуществомъ и личнымъ, самостоятельнымъ характеромъ облекаетъ Ермъ, въ своемъ девятомъ подобіи, и Третье Лице Св. Троицы, Св. Духа, хотя вообще онъ говоритъ о Немъ немного. Въ жизни церкви и дѣятельности членовъ ея участвуетъ и Духъ Святый и участіе это равносильно участію Сына Божія. Оно выражается въ тѣхъ божественныхъ дарахъ и силахъ, которые сообщаются вѣрующимъ для нравственнаго обновленія и очищенія ихъ. Въ девятомъ подобіи это участіе представляется подъ образомъ двѣнадцати дѣвъ, находящихся при башнѣ, которыхъ ангелъ въ своемъ толкованіи называетъ то „святыми духами“, то „дарами Духа“, и значеніе которыхъ въ церкви онъ ставитъ наравнѣ съ значеніемъ имени Сына Божія. „Человѣкъ“, говоритъ онъ, „не можетъ войти въ царство Божіе, если эти святые духи не облекутъ его въ свою одежду; потому что никакой пользы не будетъ тому, кто хотя и приметъ имя Сына Божія, но при этомъ не приметъ отъ нихъ одежды“. Камни, оказавшіеся негодными для постройки башни, это, по объясненію ангела, тѣ вѣрующіе, которые хотя и носили имя Сына Божія, но не облеклись въ одежду дѣвъ. Напротивъ, тѣ камни, которые были признаны годными для зданія башни, сдѣлались такими потому именно, что носили на себѣ имя Сына Божія, и были облечены въ одежду дѣвъ, т. е. умѣли пользоваться и были исполнены благодатными дарами Св. Духа. Дары эти, по словамъ ангела, производятъ въ вѣрующихъ одинъ духъ, одно тѣло и одну вѣру, все-

ляютъ въ нихъ воздержаніе, терпѣніе, простоту, невинность, цѣломудріе, правдивость, согласіе и любовь. Напротивъ, отсутствіе этихъ даровъ бываетъ причиною вѣроломства, неумѣренности, невѣрія и сластолюбія. Такъ велико и могущественно участіе Св. Духа въ жизни и дѣятельности вѣрующихъ. Такое участіе можетъ происходить только отъ Бога, и хотя Ермъ не называетъ Св. Духа прямо Богомъ, точно такъ же какъ и Сына Божія, его вѣра въ Него, какъ въ Бога, не подлежитъ никакому сомнѣнію, точно такъ же какъ и вѣра вообще въ троичность Лицъ Божества. И только пристрастная и крайне односторонняя критика можетъ находить въ догматическихъ воззрѣніяхъ Ерма, точно такъ же какъ и въ нравственныхъ его воззрѣніяхъ, слѣды узкихъ и односторонихъ воззрѣній евіонизма, которыя вся первенствующая церковь отрицала и осуждала, какъ воззрѣнія еретическія.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

		Стран.
	ПРЕДИСЛОВІЕ	3—6.
	Введеніе къ чтеніямъ по Патрологіи	7—26.
	Вѣкъ Мужей Апостольскихъ.	27—31.
I.	Св. апостолъ Варнава и его посланіе. . . .	31—102.
II.	Св. Климентъ римскій и его первое посланіе къ Коринѳянамъ.	102—156.
III.	Св. Игнатій антіохійскій и его посланія. . .	156—192.
IV.	Св. Поликарпъ смирнскій и его посланіе къ Филиппійцамъ	193—211.
V.	Св. Ермъ и его книга «Пастырь».	211—277.

ПРОПУСКИ И ПОПРАВКА.

Къ выноскѣ на страницѣ 7 слѣдуетъ прибавить: 7) «Нѣсколько словъ о современномъ состояніи изученія святоотеческихъ твореній въ нашей духовной литературѣ»—статья *Н. И. Барсова* въ «Православн. Обозрѣніи» за 1875 г., дек. стр. 731—740.

Къ выноскѣ на стр. 194 слѣдуетъ прибавить: «Современная литература о мученической кончинѣ св. Поликарпа Смирнскаго»—статья проф. *А. П. Лебедева* въ журн. «Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщ.» 1884 г., отд. I, генв., стр. 64—93, гдѣ кратко излагается содержаніе актовъ о мученичествѣ св. Поликарпа, сообщается содержаніе гипотезы *Ваддингтона* о годѣ смерти Поликарпа и дѣлается обозрѣніе сочиненій *Липсіуса*, *Гильгенфельда*, *Обэ*, *Гебгардта*, особенно *Кейма*, *Визелера*, *Ренана*, *Ревиля* и *Ульгорна*, вызванныхъ появленіемъ гипотезы Ваддингтона.

На стр. 158-й послѣднія полторы строки въ выноскѣ, оставшіяся по недосмотру безъ поправки при переверсткѣ, нужно измѣнить такъ: *упомянутыя на стр. 68 въ выноскѣ и на 108 въ выноскѣ.*